المنظمة العربية للترجمة

باروخ كيمرلينغ

المجتمع الإسرائيلي

مهاجرون مستعمرون مواليد البلد

ترجمةُ عن العبريّة

هاني العبدالله

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

لجنة العلوم الإنسانية والاجتماعية

المنظمة العربية للترجمة

باروخ كيمرلينغ

المجتمع الإسرائيلي

مهاجرون مستعمرون مواليد البلد

ترجمة

هاني العبدالله

مراجعة وتقديم

د. عزمي بشارة

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
كيمرلينغ، باروخ
المجتمع الإسرائيلي، مهاجرون مستعمرون مواليد البلد/ باروخ كيمرلينغ؛ ترجمة هاني العبدالله؛ مراجعة عزمي بشارة.
1007 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
ببليوغرافيا: ص 907 - 978.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-2135-5
1. إسرائيل - تاريخ. 2. اليهود - الهجرة. أ. العنوان. ب. العبدالله، هاني (مترجم). ج. بشارة، عزمي (مراجع). د. السلسلة.
956.9

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تموز (يوليو) 2011

المحتويات

إهداء

إلى ذكرى أمي وأبي
اللذين جلباني إلى أرض الميعاد،
غير أنهما لم يأتيا إليها

تقديم

علم الاجتماع الإسرائيلي ومساهمة باروخ كيمرلينغ

ملاحظات عامة

صدر الكتاب الذي يوضع بين يدي القارئ العربي عام 2004 بالعبرية عن دار النشر «عام عوفيد». وهو تلخيص نتاج عمل عقود للباحث وعالم الاجتماع باروخ كيمرلينغ (ولد في رومانيا عام 1939 وتوفي في القدس عام 2007). وقد شغل كرسي أستاذية على اسم جورج وايز في قسم علم الاجتماع في الجامعة العبرية حتى وفاته. وأهمية الكتاب هي، كما أسلفنا، في كونه نتاجاً متأخراً يجمل عمل عقود طويلة من البحث، وخاصة كتابه الذي صدر في العام 2001، **اختراع وأفول الإسرائيلية** (*The Invention and Decline of Israeliness*)، **والمنظومة المشوشة (أو المربكة): المدنيون الإسرائيليون في الحرب والأوقات العادية** (في العام 1985)، (*The Interrupted System: Israeli Civilians in War and Routine Times*)، وكتابه في العام 1983 الذي أسس فيه لمقاربة مشروع الدولة والمجتمع كمشروع استيطاني استعماري وهو كتاب **الصهيونية والأرض: الأبعاد الاجتماعية ـ الإقليمية للسياسة الصهيونية** (*Zionism and Territory: The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics*)، وكتابه التأريخي الذي كتبه بالاشتراك مع جويل مغدال، **الشعب الفلسطيني: تاريخ** (*The Palestinian People: A History*) (صدر بالعبرية عام 2001 وعن جامعة هارفرد في العام 2003، وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية).

وعلينا أن نذكر طبعاً أنه حتى عندما شدّ كيمرلينغ الخطاب الجامعي الإسرائيلي إلى هذه الحافة، أي إلى مقاربة المشروع الصهيوني كمشروع استعماري، فإنه بقي في إطار الخطاب الأكاديمي الممأسس. وبقي إسرائيلياً، بمعنى الثقة بالنفس اللازمة لمقاربة الأمور كما هي، ولكن من دون استنتاجات متعلقة بالعلاقة بين الحاضر والتاريخ. والحقيقة أن ما يتوصل إليه هؤلاء العلماء، ثم يصوغونه بلغة أكاديمية، قد تجده عند مثقف أو ناشط وناشر يساري يهودي منذ بداية القرن بلغة النقد السياسي للاستعمار الصهيوني لفلسطين، أو نقد عدم القدرة على فصل الدين عن القومية في الصهيونية، ويبقى ذلك النقد خارج الإطار الجامعي الممأسس، وخارج الشرعية. ولكن حين يصل إلى الجامعة بواسطة باحثين جريئين من نوع كيمرلينغ (وآخرين سبقوه أو تبعوه) ويتحول إلى لغة العلوم الاجتماعية المنهجية والموثقة والمصوغة بحذر، تكون المؤسسة قد بلغت من الثقة بالنفس درجة بحيث لم يعد يضيرها وجود أستاذ جامعي يدرس تاريخ الممارسة الصهيونية كممارسة استعمارية، باعتبارها إحدى زوايا النظر، وأحد الخطابات التي تصاغ بلغة الدوريات وكتب دور النشر الجامعية. ويكون هذا برأينا دليل تغيير حصل في المؤسسة لناحية قدرتها على استيعاب هذا الخطاب على هامشها، وإجراء التغيير اللازم لاستيعابه.

ويبقى كيمرلينغ أيضاً من ناحيته في إطار المؤسسة الجامعية الإسرائيلية، فهو مثلاً يتجنّب استخدام كلمة «كولونيالية» أو «كولونيالي»، مصرّاً على مفهوم «هتيشفوتي» (إعماري، استيطاني، إسكاني). وتحمل الكلمتان دلالة الاستعمار. ولكن مشتقات «يشف» (سكن، أهَلَ، وأسكن) «هتيشفوت» (مستوطنة، استيطان) والـ «ييشوف» (مستوطنة، ساكنة، بلد) تحمل تداعيات إيجابية في العقلية الإسرائيلية خلافاً لكلمة كولونيالي، أي خلافاً للاحتفاظ بالكلمة الأجنبية، كما في حالة استخدام كولونيالي بالعربية، مع الفرق أنه في حالة العربية تحمل الكلمتان، استعماري (ولو أنها تعود الى عمَّر وأعمر) أو كولونيالي، دلالات وشحنات معنوية سلبية.

أمّا في العبرية فالكلمة الأجنبية تحمل هذه الشحنة، أمّا استعماري بالعبرية «هتيشفوت»، فتحمل دلالات إيجابية. وهو يستخدمها أو يضعها في سياق النشاط الكولونيالي الأجنبي البريطاني والفرنسي حين لا يأبه بالإسقاطات السلبية. أما الكلمة العبرية التي تحمل معاني مزدوجة سلبية وإيجابية، بحسب الموقف السياسي وزاوية النظر، فهي استيطان «هتنحلوت». وقد خصَّت مستوطنات الضفة والقطاع بعد عام 1967 باستخدام هذا المفهوم.

ولكي نصور المقصود، عدنا إلى مقالة قصيرة كتبها كيمرلينغ لدورية بحثية نقدية في عدد خاص صدر بعنوان «50 عاماً على الـ 48»، وعنوان المقالة هو «النكبة»، ويدعو فيها إلى الاعتراف بجريمة الاقتلاع والتشريد التي ارتكبت بحق الشعب الفلسطيني، ولكنه يختتم المقالة بالفكرة التالية: «يبدو أن معرفة الرواية، الذاكرة الجماعية والمعاناة الفلسطينية وهضمها كجزء من «روايتنا»، كما نشكّل نحن جزءاً من «روايتهم»، هي أمور ضرورية لنضج المجتمع الإسرائيلي ولشعوره بالقوة والمنعة، ولقدرته على النظر بالمرآة من خلال نقد ذاتي»[1]

ويمكن اعتبار إنتاج كيمرلينغ عالم الاجتماع والمثقف المنهجي الدؤوب حصاداً نقدياً لعلم الاجتماع الإسرائيلي من أحد تلامذته، ثم أساتذته. ومن هنا فإن كتاباً من النوع الذي بين يدي القارئ كافٍ لإعطاء صورة عن تطور المفاهيم السوسيولوجية الإسرائيلية. كما يمكن اعتبار كيمرلينغ أحد المؤرخين الإسرائيليين الجدد بتأريخه للسياسة (بما فيها الحياة الحزبية الإسرائيلية والصراع على أرض فلسطين) تأريخاً اجتماعياً نقدياً. مع التذكر أننا لا نتحدث عن باحث من التيار الرئيسي في أقسام علم الاجتماع، ولكنه يعتبر باحثاً مرموقاً حتى بمقاييس هذا التيار. وهو أيضاً ليس ثورياً راديكالياً بحيث ينفي دور التيار الرئيسي في العلوم

(1) باروخ كيمرلينغ، «النكبة،» في: عادي أوفير، محرر، **خمسون على ثمانية وأربعين** (تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، ومعهد فان لير في القدس، 1999)، ص 33-37.

الاجتماعية الإسرائيلية، بل هو يعترف بفضله عليه، ويعتبر نفسه امتداداً له، ويستخدم مناهجه أيضاً. ومن هنا يصلح هذا الكتاب القيّم لإعطاء نظرة شاملة عن المجتمع الإسرائيلي، وعن السوسيولوجيا الإسرائيلية في الوقت ذاته رغم نقديته، وحتى هامشيته إلى حدٍّ ما.

سوف نعود إلى بعض الملاحظات حول هذا البحث، ولكن بعد أن نورد بضع ملاحظات عامة حول علم الاجتماع في إسرائيل تساهم في وضع إنتاجه في سياق هذا العلم، وهو خريج أقسامه ومحاضر وباحث فيها، أي ضمن المؤسسة الجامعية الإسرائيلية. ولا نهدف هنا الى صياغة بحث شامل حول الموضوع، فمن الصعب الإلمام بالباحثين وإنتاجهم[2]، وإنما الهدف هو إلقاء نظرة على التيارات الرئيسية وتطورها.

حول علم الاجتماع الإسرائيلي:

مادام لعلم الاجتماع بمجمله علاقة بفهم بنى ومؤسسات المجتمع وتحولاته، وحتى «القوانين» التي تحكم هذه البنية وتطورها في حالاته المتفائلة كعلم، ومادام يطرح نماذج لفهم المجتمع وبنيته من زوايا مختلفة، ومادام ذلك يتم في إطار المجتمع المنظم في الدولة والمؤسسة الأكاديمية التدريسية والبحثية. فإن هذه الزوايا المختلفة تشكل زوايا لا تخلو من الموقف والأيديولوجيا. فموضوعية التفسير الموضوعي والعلمي وغير الميثولوجي للمجتمع، أي الذي يفسر المجتمع بواسطة فهم قواه هو، وبناه هو، وثقافته أو ثقافاته، وتاريخه الموثّق والمعروف وعلاقاته التبادلية بالدولة والبيئة... لا تعني أنه محايدٌ يخلو من الأيديولوجيا. ولا تُقاسُ الأمورُ هنا بنتائجها فحسب، أي بكون كل نظرية اجتماعية استخدمت من قبل قوة سائدة

(2) لم نتطرق أيضاً إلى الباحثين العرب على قلّتهم، فإنتاجهم في الجامعة الإسرائيلية في علم الاجتماع خاصة عندما يتعلق الأمر بالمجتمع العربي في إسرائيل يحتاج الى وقفة خاصة، في سياق آخر، وإن كان البعض يدخله ضمن علم الاجتماع الإسرائيلي وفي إطاره، إلا أنه ليس تياراً رئيسياً فيه حتى بنظر من يعتبره جزءاً من علم الاجتماع الإسرائيلي.

أو من قبل قوى تغيير، فهذا بحدّ ذاته ليس دليلاً على عدم حيادية العلم بالضرورة، بل تقاس الأمور هنا بعدم حيادية القدرة التفسيرية ذاتها التي يملكها علم الاجتماع، والمحكومة بالظرف والمرحلة والزمان والمكان، وموقع الباحث وثقافته، ومفرداته ومفاهيمه، وما يبني عليه، وما ينفيه من مفاهيم سابقة. فالنظرية لا تتحدد بما تقوله فحسب، بل بما جاءت لتنفيه أيضاً من نظريات سابقة عليها، باتت قاصرة عن التفسير، أو من آراء مسبقة وأساطير جاءت لتفنّدها.

وإذا كان علم الاجتماع غير محايد بالنسبة إلى العمليات الجارية في المجتمع والدولة، فهو إذاً علم سياسي بامتياز. لقد شكّل حصناً حصيناً لمفكرين محافظين من ناحية، ولمفكرين نقديين ثوريين من ناحية أخرى، وكان له في الحالتين تأثير في كيفية فهم الناس للمجتمع بواسطة حلقات وسيطة مثل السياسة والإعلام والتدريس، وكان له تأثير في الثقافة والأدب والحركات الطلابية والاجتماعية وفي التنظير السياسي المباشر أيضاً.

علم الاجتماع سياسي بامتياز حتى في الحالات التي يستخدم فيها بـ «نيّة صافية» أدوات يعتقد مستخدمها أنها محايدة توصله الى كشف بنية المجتمعات والعمليات المتفاعلة فيه. وبالفعل هنالك، رغم منظّري مابعد الحداثة، فرق بين أن يبحث الباحث عن نموذج لتفسير الظواهر وللاقتراب من فهم العمليات الموضوعية، وبين كتابة خطاب سياسي أو بيان أو قصيدة أو قصة. هنالك فرق لا تمحوه نسبية الخطاب بين بنية وهدف ومنهج المقولة العلمية من جهة، وبنية وهدف ومنهج المقولة الدينية من جهة ثانية، وبين المقولة العلمية والإبداع الفني، حتى لو كان الباحث والموضوع كلاهما سياسياً، سواء أكان ذلك في اختيار الأسئلة أم في نوع العلاقات التي يريد فحصها، أم في اختياره المتغيرات التي ينتقيها ليفحص ما بينها من علاقات.

وإذا كان علم الاجتماع سياسياً بامتياز، فهو في إسرائيل، وفي الجامعة الإسرائيلية تحديداً، مسيّس ومؤدلج عن وعي كامل مجاهر به، سواء أكان ذلك في مرحلة شمولية التجنيد والتجند لعملية بناء الأمة

والدولة لمختلف الطاقات الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية والعلمية، أم كان ذلك في مرحلة نقد هذه المرحلة بعدما ساد اعتقاد أنها أنجزت أهدافها الرئيسية، وأصبحت في مأزق، لأنها لا تجيب عن التحديات الجديدة، أي عندما أصبحت المهمة تكمن في نقدها وإعادة تقييمها، ثم الكشف عن زوايا جديدة في فهم المجتمع من جديد. في كلتا الحالتين كان علم الاجتماع في إسرائيل سياسياً بشكل مجاهر به.

1 ـ لقد تعاقبت مدارس وتيارات على علم الاجتماع الإسرائيلي، على شكل أنماط استبدالية سائدة (براديغم). وقد تزامن هذا التعاقب بشكل لافت مع تطورات سياسية واجتماعية. ومن الواضح أن مرحلة السبعينيات، أي مرحلة هضم نتائج حرب 1967، وتبلور الخطاب القومي الديني، وتبلور حركات الاحتجاج على سلطة الحزب الواحد، والتغير في بنية الاقتصاد الإسرائيلي نحو الخصخصة، تضمّنت أيضاً انقلاباً في «البراديغم» السائد في علم الاجتماع. فـ «براديغم» المرحلة الأولى من تأسيس علم الاجتماع الإسرائيلي في الجامعة العبرية في القدس هو «بناء الأمة»، وقد قام على النظرية الوظيفية البنيوية، ونظرية التحديث. وقد استخدمت الأولى في فهم التوازنات داخل المجتمع الإسرائيلي على شكل بنية وعلاقات يُفهَم فيها كل قطاع اجتماعي من خلال وظيفته في التوازن الذي يحافظ على الأمة، بما في هذه الوظائف من هرمية بين نخب حديثة وقوى غير حديثة، ودور كل منهما المتفاوت في عملية بناء الدولة والأمة والمؤسسات (نظرية التحديث)، والموزّع على هجرات أو موجات هجرةٍ متفاوتةِ الوظيفةِ أيضاً. لقد ساهمت هذه المدرسة في إرساء فهم المجتمع اليهودي المنظم الـ «ييشوف» (قبل الدولة) وفي فهم الدولة وحركة العمل في حينه، وفي فهمها لذاتها، وفي كيفية طرح ذاتها مجتمعياً، وفي ترسيخ الهيمنة الثقافية للنخب العمالية الصهيونية؛ كل ذلك من خلال الإمساك بمفاتيح فهم ما يجري، وتفسيره، وتعميم المفاهيم لتصبح جزءاً من مناهج التدريس والإعلام، وعنصراً في مقاربة أيِّ مواطنٍ يُعتبَرُ واعياً للواقع. فنحن نجد شذرات من هذه المفاهيم في

رواية كل مواطن لكيفية نشوء الدولة والجيش ودور الهجرات المختلفة وما مثّلته الوكالة اليهودية والهستدروت والمستوطنة الزراعية الهجناه، وبناء جيش الدفاع، وجمع الشتات وبوتقة الصهر، وحل ميليشيات مرحلة ما قبل الدولة لصالح بناء الجيش، وتهويد الأرض والعمل، وبناء الصناعة الأولى، وإحياء اللغة العبرية، و«الصعوبات التي واجهت الدولة» في استيعاب هجرة يهود الدول العربية.

وعندما وقع المشروع في مأزق منذ بداية السبعينيات لاحت بوادر تعديل النظرية الوظيفية، ولكن بقيت التعديلات في إطارها. وما لبثت أن صعدت بعدها تيارات نظرية أخرى في الثمانينيات بتزامن مع الحاجة إلى فهم صعود اليمين والمتدينين في المجتمع. ثم برزت تيارات أخرى تطرح أسئلة حول نجاح عملية بناء الأمة كأمة متجانسة وضرورة رؤية وفهم تعددية الطوائف والجاليات والثقافات فيها. كما نشأت تيارات تحاول أن تشرح ما بات يُرَى ويُعرَفُ كأزمة من خلال نقدها لإنكار النظريات التي سبقت هذه التعددية التي رافقت عملية بناء الأمة. وبعدها جاء دور نقد إنكار الطابع الاستعماري للاستيطان في فلسطين، ونقد البنية الطبقية للساكنة اليهودية، الـ «ييشوف». وغيرها من المدارس. وكانت جميعاً انتقادات قائمة على شكل مواقف وأدبيات، ولكن خارج الجامعة، وخارج «علم الاجتماع» المعترف به.

ولا ينبغي أن يستغرب القارئ إذا لاحظ فوراً أن الكتاب الذي بين يديه هو أقرب إلى التاريخ السياسي للمجتمع الإسرائيلي، أو التاريخ الاجتماعي للسياسة الإسرائيلية، وقبله للساكنة اليهودية في فلسطين. فهذا النمط من الكتابة لا يميز كيمرلينغ وحده. والتأريخ الاجتماعي في هذا البلد يختلط مع التأريخ السياسي، حتى بمعناه الحزبي. وكذلك فإن علم الاجتماع الإسرائيلي هو علم العلاقة بين المجتمع والسياسة، وموجات الهجرة والسياسة، واستيعاب الهجرة وأصول المهاجرين والسياسة، والثقافة والسياسة، والإثنية والسياسة. ولا يلبث القارئ أن يكتشف أن السياسة في مجتمع حزبي للغاية لا تكاد تختلف عن الأحزاب والسياسات

الحزبية. فالأحزاب في مجتمع كالمجتمع الإسرائيلي (يصح ذلك إلى أن بدأت عملية أمركة الإعلام والأساليب الانتخابية إذا صح التعبير) كانت أحزاباً أيديولوجية مرتبطة تاريخياً بحركات سياسية واجتماعية وثقافية، وبقطاعات اجتماعية ثقافية أيضاً.

نشأ علم الاجتماع الإسرائيلي كنظام جامعي في بداية الخمسينيات، وذلك في أوج هيمنة حركة العمل الصهيونية السياسية والثقافية، متمثلة بحزب «مباي»[3]، على الدولة والمجتمع. ويمكن الجزم، من دون أي مبالغة أن علم الاجتماع الإسرائيلي ارتبط بأجندات تلك الهيمنة، خاصة عملية بناء الأمة والدولة القوية. وقد سيطرت هذه النزعة طيلة عقدين كاملين على السوسيولوجيا الإسرائيلية، من بداية الخمسينيات حتى بداية السبعينيات من القرن الماضي. ونحن هنا نقصد الهيمنة الثقافية التي يسيطر عبرها الخطاب إلى درجة تجعل القسر والقمع هما الاستثناء، كما هو حال التمرد على الخطاب المهيمن. لقد كان الخطاب السوسيولوجي جزءاً من هذه الهيمنة، بل من صناع أدواتها ومفاهيمها ورموزها.

ولم يتمكن البراديغم السوسيولوجي السائد من تفسير الأزمات والتحولات التي جرت في السبعينيات: ازدياد قوة المتدينين ونشوء حركات المستوطنين، وصعود الليكود، وازدياد قوة الطوائف الشرقية في السياسة (عبر استثمار العدد والهوية)، وأزمة حزب العمل. وقد حاولت المدرسة الوظيفية البنيوية السائدة أن تعدِّل نفسَها لاستيعاب التطورات. وقد أنتج هذا التعديل أعمالاً جديدة خاصة لأيزنشتاط وتلاميذه في قسم علم الاجتماع في الجامعة العبرية، وأشهرهم دان هوروفيتس وموشي ليساك. ولكن سرعان ما تحول توسع الجامعة الإسرائيلية خارج دائرة الجامعة العبرية وتفاعله مع تطورات المجتمع الإسرائيلي داخلياً، ومع النظريات الاجتماعية النقدية، خاصة في الجامعات الأميركية، إلى تطور «باراديغمات» جديدة متعددة. كانت

(3) السلف التاريخي لحزب العمل.

الجامعات والمؤسسة الأكاديمية والدوريات الأميركية، ومازالت، المصدر والمرجع والقدوة للجامعة الإسرائيلية، بالنسبة إلى علم الاجتماع الإسرائيلي بشكل خاص. ويكاد يُنظَر إلى علم الاجتماع فيها كعلم أميركي[4] إلى درجة اعتبار التعامل مع نظريات ماكس فيبر[5]، وماركس بدرجة أقل، تجديداً جريئاً وثورياً ميَّز السبعينيات والثمانينيات في جامعتي حيفا وتل أبيب. كما لا تحظى النظرية الاجتماعية باهتمام خاص، وحيث يجري التركيز على أساليب البحث الإحصائي والاستطلاعي. لقد تأسست الجامعة العبرية عام 1918 وافتتحت عام 1925، وبقيت إلى جانب كلية العلوم التطبيقية في حيفا، (هطخنيون)، الجامعة الوحيدة طيلة عقود ثلاثة، إلى أن تأسست جامعة تل أبيب، وبعدها بفترة جامعة حيفا، وتلتهما جامعة بن غوريون في مدينة بئر السبع في النقب.

حينما تعرّضت المُسَلَّمات التفسيرية إلى هزات معرفية، كما ذكرنا، لم تحلّ مدرسة سوسيولوجية محل أخرى بالطبع. وشهدت العملية برمّتها تأهيل مدارس جديدة إلى جانب المدارس القديمة التي أصبحت أكثر انفتاحاً لتقبُّلِ أفكارٍ جديدةٍ، ولنقد ممارسات سابقة في محاولة تفسير مأزق حركة العمل[6] وبناها وخطابها ومؤسساتها. أما السوسيولوجيا التي تتبنّى نقداً راديكالياً فتجد عنها ممثلين أفراداً، وهي حتى في الحالات

---

(4) انظر: George Ritzer, «The Recent History and the Emerging Reality of American Sociological Theory: A Metatheoretical Interpretation,» *Sociology Forum*, vol. 6, no. 2, pp. 269-287,

وأيضاً الكتاب الذي حرره الكاتب ريتزر نفسه أعلاه: George Ritzer, ed., *Frontiers of Social Theory: The New Syntheses* (New York: Columbia University Press, 1990).

(5) ما عدا حالات الجيل الأول مثل آيزنشتادت نفسه، الذي تتلمذ على الأساتذة الألمان الأصل في الجامعة العبرية مثل مارتن بوبر نفسه قبل تأسيس قسم علم الاجتماع فيها.

(6) انظر كمثال على تصويب النظرية السائدة، دان هوروفيتس وموشي ليساك: **أصول الكيان السياسي الإسرائيلي** (تل أبيب: عام عوفيد، 1977)، و**مشاكل في اليوتوبيا: الكيان السياسي الإسرائيلي بحمولة مرتفعة** (تل أبيب: عام عوفيد، 1990).

التي لم تستنتج فيها استنتاجات راديكالية من نقدها هذا (كما هو حال كتاب كيمرلينغ)، لم تصبح تياراً رئيسياً قط.

لقد دشّنت المدرسة الوظيفية سيطرتها بعملين لمؤسسها في إسرائيل ورئيس قسم علم الاجتماع طيلة عقدين في الجامعة العبرية (1951 ـ 1969) شموئيل نواح آيزنشتادت: **استيعاب المهاجرين** في العام 1952، (صدر بالإنجليزية عام 1954) وكتاب **المجتمع الإسرائيلي** في العام 1967، وهو الكتاب الذي تحول إلى الكتاب (بأل التعريف) السوسيولوجي عن إسرائيل، وذلك بمباركة المؤسسة الجامعية الأميركية، بما فيها تالكوت بارسونز نفسه، وأستاذ آيزنشتادت إدوارد شيلز الذي درّسه في مدرسة لندن للاقتصاد (London School of Economics) والذي أشاد به في عدة مناسبات، معتبراً آيزنشتادت أحد أهم علماء الاجتماع بعد ماكس فيبر ودوركهايم وبارسونز[7]، خاصة بعد نشر كتابه **النظام السياسي للإمبراطوريات** (*The Political System of Empires*) من العام 1963 والذي ترجم إلى عدة لغات.

المجتمع في النظرية البنيوية الوظيفية هو منظومة عضوية. وهو، مثل بقية المنظومات في الكون، يعيش حالة توازن بين المؤثرات الخارجية وتفاعل عناصره ومكوّناته الداخلية التي يؤدي كل منها وظيفة في حفظ الترابط والتوازن. ويتطور المجتمع عبر تمايز وتنوّع وتوزّع وظائفِه، يتبعه إخلال بالتوازن القائم وإنتاج توازن جديد ووحدة جديدة أغنى من سابقتها، وأكثر تطوراً بعد كل تمفصل للوظائف، يليه ترابط وتوازن بين حملتها.

وقد نظَّر بارسونز لعملية الانتقال من المجتمع التقليدي إلى الحداثة بواسطة تقنية التمايز هذه، ترافقها ثنائيات: من. إلى. مثل: من الكونية إلى الجزئية، ومن العينية إلى التخصص والتبعثر، ومن الفردية

(7) Geuthner Roth, «The Political System of Empires,» *American Journal of Sociology*, vol. 71, no. 6, pp. 722-723.

إلى الجماعية، ومن الجماعة إلى المجتمع. كما أفردت النظرية حيِّزاً خاصاً لعملية بناء الأمة، تتلخص بأنها سياق ممأسس لعملية دمج هوامش المجتمعات التي تعيش على أرض ذات حدود سياسية بما بات يُعرف كمركزها الثقافي والاقتصادي والسياسي، وخاصة دمجها في ثقافة المركز السياسية. إنها عملية دمج الهامش في المركز، ثم إعادة إنتاج هامش جديد ووحدة جديدة، وهكذا إلى أن تصبح كل الأطراف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وحتى الإقليمية الممكنة هوامش لوحدة هي الدولة/ الأمة، وجزءاً منها في الوقت ذاته.

تتلخص بداية علم الاجتماع الوظيفي في حالة آيزنشتادت؛ **أولاً**، في دراسة تشكُّل نواة ومركز المجتمع الإسرائيلي في الهجرتين الثانية والثالثة، ما قبل قيام الدولة. وهي الهجرات العمالية المسيّسة والمؤدلجة التي بنت المؤسسات الصهيونية ورموز الاستيطان الصهيوني السياسية والثقافية؛ **وثانياً**، في كيفية استيعاب هذا المركز للهجرات التالية الأقل أيديولوجية، خاصة تلك القادمة من العالم الإسلامي، التي تتألف من مهاجرين من مجتمعات تقليدية القيم والبنية؛ **وثالثاً**، في دراسة التوترات والتغيرات البنيوية والثقافية الناجمة عن هذا الاستيعاب وهذا التفاعل. هذه هي البداية.

وكان التحدي الذي وضعه علم الاجتماع للمركز الثقافي السياسي المهيمن، والذي هو بذاته جزء منه، هو مدى استيعاب هذه الهجرات وإخضاعها لمؤسسات وقيم وثقافة المركز التي أقامتها الهجرات الأوروبية وأكدتها مؤسسات الدولة، والتوترات الناجمة عن ذلك. وعند الحديث عن مجتمع الهجرتين الثانية والثالثة اللتين يتطرق إليهما كتاب كيمرلينغ هذا أيضاً، يستخدم آيزنشتادت مصطلحات «المجتمع الطليعي» و«التضحية» و«التقشف» و«المناقبية» التي ميزت مجتمع مستوطني الهجرات المدفوعة بالأيديولوجيا الصهيونية العمالية[8] وهو يقسم تاريخ

---

(8) Shmuel Noah Eisenstadt, *The Israeli Society* (London: Weidenfeld & = Nicolson, 1967), p. 6,

المجتمع اليهودي في فلسطين إلى مراحل ثلاث: يهود فلسطين حتى الهجرة الأولى عام 1881، أي بداية الهجرات الصهيونية، (مع أن الهجرة الأولى لم تكن مسيّسة في الواقع)، والساكنة الجديدة (الـ «ييشوف» الجديد)، خاصة في فترة النشاط الصهيوني المكثف في فترة الانتداب البريطاني حتى العام 1948، ثم مرحلة الدولة[9].

[لقد ساهم آيزنشتادت مع مجموعة باحثي قسم علم الاجتماع في الجامعة العبرية في دراسات سوسيولوجية وإحصائية وتصنيفية الطابع للمجتمع والدولة والهجرات المتعاقبة، وذلك بالتعاون مع مركز الإحصاء المركزي (الذي ساهم في إقامته[10] آيزنشتادت ومجموعة الباحثين في قسم علم الاجتماع في الجامعة العبريّة)، وكذلك مراكز أبحاث مثل هنريتا سولد وغيرها، ومع دائرة الاستيطان في الوكالة اليهودية[11].

لقد كانت أجندات باحثي قسم علم الاجتماع في الجامعة العبرية جزءاً من أجندات المشروع الصهيوني. فكانوا يقومون بعقلنة وترشيد الأجندات بناءً على تحليلهم لواقع وبنية وإمكانات المجتمع. ونحن لا نتحدث فقط عن علم اجتماع حديث، بل عن داعية حداثة أيضاً؛ فهو يبحث في أفضل السبل لتأسيس مجتمع ودولة حديثين. والتوتر الأساس الذي يهمه في البداية هو الانتقال من مرحلة الكاريزما والطلائعية الاستيطانية ومُثُلِها الأيديولوجية إلى عالم الواقع وتأثر كل منهما بالآخر،

تجدر الإشارة إلى أن صدور هذا الكتاب في عام الانتصار الإسرائيلي عام 1967 والتعاطف الأوروبي والأميركي الذي رافقه ساهم في خلق الفضول والاهتمام الخاص بإسرائيل ومجتمعها الذي ساهم في انتشار الكتاب المذكور.

(9) لا يقع كيمرلينغ خارج السوسيولوجيا الإسرائيلية، فهو يتبنى هذه التقسيمات نفسها، كما سيلاحظ القارئ بنفسه، مع تعديلها وتقديم شروحات وتفسيرات مختلفة لطبيعتها ووظيفتها.

(10) وهو اليوم يشكل هيئة إسرائيلية رسمية لا غنى عنها في تخطيط فهم مختلف جوانب الحياة من الديموغرافيا إلى الطاقات والكفاءات إلى الصناعة والزراعة والتعليم.

(11) Uri Ram, *The Changing Agenda of Israeli Sociology: Theory, Ideology, and Identity* (Albany: State University of New York Press, 1995), p. 25.

والتوتر الناجم عن الاضطرار للواقعية، والتنازل عن قسم كبير من الأحلام. ولذلك يحتاج إلى نظريات ماكس فيبر وغيره في فهم طبيعة التحولات الناجمة عن الرَوْتَنَة (Routinization)، والمقصود هو رَوْتَنة الحلم واليوتوبيا والأيديولوجيا والثورية والكاريزما وغيرها عند الانتقال إلى التطبيق، وإسقاطات ذلك على الثقافة السائدة والقيم، وعلى بنية الحركات السياسية وقدرتها على تكييف الأيديولوجيا مع طبيعة المهام الجديدة.

وطبعاً تُعتَبرُ الهجرة الثانية هي النواة المُؤَسِّسة، وهي المركز التاريخي السوسيولوجي الذي بادر إلى إقامة المؤسسات، ووضع الأهداف السياسية والرموز الأساسية في الطريق نحو إقامة الدولة اليهودية كهدف معلن. وطبعاً يستخدم آيزنشتادت في تصوير هذه الهجرة، ثم كلّ الهجرات، مصطلحات أيديولوجية مثل «عوليه» (صاعد) لليهودي الذي يهاجر إلى فلسطين، و«يُورِيد» (هابط) لوصف اليهودي الذي يهاجر منها، وهي ليست مصطلحات سوسيولوجية، بل هي مصلطحات مشحونة بأحكام القيمة السلبية والإيجابية الأيديولوجية الصهيونية. فعلم الاجتماع يتحدث عن مهاجرين ولا يصنفهم قيمياً بصيغة الصعود والنزول. كما أنه يميز بين الهجرات ذات التوجه الحداثوي بالتطلع إلى الحاضر والمستقبل، وتلك الماضويةِ الثقافية خاصةً من الدول الإسلامية. وهو لا يعير العرب أيَّ اهتمام، فهم في كتاباته غيرُ موجودين، حتى أعطاهم بعض الاهتمام حين راجع نفسه في إعادة صياغته للمجتمع الإسرائيلي[12]، ولكن كأقلية في إسرائيل فقط.

والكتابة السوسيولوجية البحثية عن الـ «ييشوف» قبل العام 1948، بدا فيها أن العرب لم يوجدوا أو لم يكونوا، وكذلك الكتابة عن الدولة، مع ذكر العرب فقط، عند وصف حالتها كدولة في حالة صراع، هو

(12) Shmuel Noah Eisenstadt, *The Transformation of Israeli Society: An Essay in Interpretation* (London: Weidenfeld & Nicholson, 1985).

أصدق ما تفعله هذه السوسيولوجيا لتصوير حالتها الأيديولوجية كجزء من مشروع استعماري، إذ يمكنها أن تحافظ على حدٍّ أدنى من العقلانية حين لا تذكر العرب، وليس حين تذكرهم، إذ يطالبها بذلك نقّادُها في ما بعد. ومن الموضوعية العلمية في نظرها ألاّ تتعامل مع «العدو» كموضوع بحث، وأن تتجاهله في أبحاثها. فهي تترك ذلك للمستشرقين والسياسيين ولتطور الأنثروبولوجيا الإسرائيلية اللاحق. والحقيقة أن هذا التجاهل يعبّر عن الطبيعة الاستعمارية للمشروع بموضوعية أكثر مما يفعل ذلك باحثون، من مختلف الأصناف، كتبوا عن العرب في الفترة نفسها: من دعاة دمج العرب الذين يبحثون في شؤونهم ليثبتوا أنهم قادرون على الاندماج، وأن الدولة كدولة يهودية قادرة على استيعابهم، أو ليثبتوا أنهم كقبائل وعشائر لا يشكلون خطراً، وأن القوى الراديكالية هي التي تشكل الخطر، وهكذا.

يستخدم آيزنشتادت مفاهيم التمايز (Differentiation) من دوركهايم، والروتنة، كما أسلفنا، من فيبر، والمأسسة (Institutionalization) من بارسونز في فحص تطور وتمايز وتمأسس القطاعات الوظيفية السياسية الجماعية المجتمعية، والقيم الثقافية، وذلك من منظور عملية بناء الأمة. وهو حين يصف ويحلل هذه العمليات لا يخفي إعجابه بحزب «مباي» الذي «تبارك» بقيادة تجمع بين المحافظة والتجديد، والرؤية الشاملة للعالم، مع الانفتاح والواقعية في تناول القضايا العينية[13]، ما مكّنه من استيعاب المتغيرات من دون انجراف لليوتوبيا.

ينحاز هذا الإنتاج المعرفي إلى عملية بناء الأمة، كما ينحاز سوسيولوجياً أيضاً إلى فكرة بوتقة الصهر وبناء أمة منسجمة ثقافياً ولغوياً، وفي أهدافها الوطنية وفي الإجماع على شرعية مؤسساتها السياسية والأمنية والقضائية. وهذه ثقافة عبرية، ولكنها تؤسس نفسها كثقافة

---

(13) Eisenstadt, *The Israeli Society*, pp. 350, 359, 360-367.

أوروبية النزعة والتوجهات والأصول. متجاهلة، في ذلك، التوتر البنيوي الناجم عن كونها لغة التوراة العبرية المقدسة، كما يتجاهل الأصول الدينية الخلاصية الأصول للعديد من المصطلحات القومية المعلمنة. وهو أيضاً موقف يتعامل مع الهجرة من البلدان الإسلامية بازدواجية معيارية؛ فهي كهجرة يهودية تساهم في تقوية المشروع ديموغرافياً، وهذا حسن من وجهة نظرها، ولكنها تحمل تهديداً لطابع المشروع كمشروع أوروبي حديث، وذلك لأنها تتألف من أصحاب «عقلية بدائية» و«ثقافة متخلفة» تنقصهم «العقلانية التجريدية»[14]، وهذا سيئ. ولذلك فمن زاوية نظر هذه العقلية شابهت عمليةُ الاستيعاب عمليةَ تربية من جديد لهؤلاء المهاجرين. ولذلك أيضاً يتراوح تحليلها للتفاوت الاجتماعي والأزمات التي عصفت بالعلاقة بين مؤسسات الدولة وحركة العمل الصهيونية، وبين اليهود الشرقيين في أحياء الفقر وما يسمى بمدن التطوير، وبين لوم ثقافة اليهود الشرقيين ومستواهم التعليمي وقلة الدوافع الصهيونية لديهم من جهة، ولوم الدولة على فشل في عملية «التربية» من جهة أخرى. وقد اعتبر مثقفو وكتاب هذه المدرسة الأزمات مؤقتة وعابرة، وأنها تميز مرحلة الاستيعاب.

لقد ارتبطت الأجندة السوسيولوجية بوعي، ومن دون وعي، بالأجندة القومية لنخب الدولة ولحركة العمل الصهيونية: استيعاب الهجرة، بناء الأمة، التحرر من اليوتوبيا، التعامل مع الذات كتجسيد للحداثة، بناء أمة متجانسة. وأخيراً ترتبط الوجهة عموماً بأجندات تحديثية من تصنيع وعسكرةٍ وبناءِ مؤسسات، كما نجد لدى ممثلي هذه النزعة تبنياً شاملاً لنظريات التحديث.

ونحن نتفق مع النقد الموجّه إليها ونضيف إليه. ولكننا بالمجمل لا

---

(14) Shmuel Noah Eisenstadt, «The Process of Absorption of Immigrants in Israel,» in: Carl Frankenstein, ed., *Between Past and Future: Essays and Studies on Aspects of Immigrant Absorption in Israel* (Jerusalem: Henrietta Szold Foundation for Child and Youth Welfare, 1953), pp. 53-81.

نتفق مع النقد الذي ينطلق من فرض لياقة سياسية (Political Correctness) على تاريخ الصهيونية بأثر تراجعي. . . أي مثلاً بواسطة تأكيد دور اليهود الشرقيين في الحركة الصهيونية، واتهام مدرسة آيزنشتادت وتلامذته بغمطهم «حقهم» و«دورهم»، أو بالتشديد على دور اندماجي كان ممكناً للعرب، وتمّ إغفاله من قبل هذه المدرسة. فهنا يتضمن النقد محاولات من قبل مواقف أيديولوجية راهنة داعية إلى مساواة هؤلاء حالياً في الدولة العبرية، ولكنها تتحول إلى إسقاط ذاتها على التاريخ في قراءة جديدة تشمل نقد النظريات السائدة. بموجب هذه القراءة كان هنالك دور كبير لليهود الشرقيين في الحركة الصهيونية تم إهماله، وأن جزءاً كبيراً من هؤلاء اليهود قضى في الهولوكوست، وأنه كانت لديهم بدايات تبلور حركة قومية يهودية. وهذا كله غير صحيح. . . أو أن العرب المعتدلين شكلوا قوة لا يستهان بها، وأن الدولة فوّتت فرصة التفاهم معهم. . . وكلها مواقف، لا تقل أيديولوجية، تحاول إسقاط مطالب وتطلعات حالية على التاريخ بتجاوز حقيقة المشروع الصهيوني كمشروع أوروبي ذي طابع وممارسة كولونياليين. والحقيقة أن أهم ما يمكن نقده في علم الاجتماع الاسرائيلي الممأسس هو بالضبط كونه أكثر تصويراً لواقع وموقف الفكر الصهيوني من محاولات التجميل المتأخرة.

أما كيف تعامل هو مع حالة انهيار عالمه، عالم حركة العمل الصهيونية، وعودة القوة والنفوذ إلى القوى الدينية في المجتمع وازدياد التشديد على يهودية الدولة بموازاة تزايد إسرائيليتها أو عبريتها. فهنا نجد آيزنشتادت يتحول بسرعة إلى نظرية الحضارات التاريخية (المقصد هنا الحضارة بمعنى العمران أو المدنية (Civilization)، والمفهوم يشمل أيضاً الحضارة بمعنى الثقافة (Culture) ولكنه لا يقتصر عليها)، ومنها الحضارة اليهودية، محاولاً وضع إسرائيل في سياق الحضارة اليهودية كاستمرار لتقليد وهوية، وليس مجرد ثورة فيها، وليس نفياً صهيونياً لها[15]. هنا

(15) Shmuel Noah Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany: State University of New York Press, 1986).

تمارس أخلاقيات الدين دوراً أساسياً في صنع الأخلاق والخيارات السياسية، كما عند ماكس فيبر، وكما استخدمت من قبل هنتنغتون وبرنارد لويس في ما بعد. وتمارس الحضارة هنا دوراً في بناءِ الهوية والشخصية، وتحديد نوع الخيارات والأنظمة السياسية. وهنا نجد أنفسنا مرة أخرى وجهاً لوجه أمام نظريات الهوية والثقافة السياسية، وهي تؤدي دوراً محافظاً، وقومياً بالنسخة التاريخية المحافظة للمفهوم، وأقصد قوميات الشعوب والكيانات المضطهِدة والاستعمارية. وبدل أن يرى مأزق الصهيونية في عدم قدرتها على فصل الدين عن الأمة طبعاً[16]، (وهو ما يعترف به كيمرلينغ في هذا الكتاب، ويراه متأخراً، ولكنه لا يستنتج منه أي استنتاج) يقوم آيزنشتادت بإعادة تهويد صهيونيته. فتوريط مفهوم الحضارة في فهم المجتمعات وبنيتها يؤسس لقومية جوهرانية ترى أن ما يَنْظم المجتمع هو طباع وأعراف وعادات وعقليات ناجمة عن انتمائه الحضاري. . . لقد انتقل آيزنشتادت من موقع محافظ إلى موقع أشد محافظة، رغم أنه في هذه المرحلة الأخيرة، وبعد نهاية تهديد الماركسية كحركة ثورية، بدأ هو يقدرها كنظرية في علم الاجتماع، إذ رأى فيها نظرية عقلانية متحالفة مع الحداثة ضد مواقف ما بعد الحداثة، وما بعد الصهيونية التي رأى فيها خطراً كبيراً على المشروع، خاصةً في بداية هذا القرن وتسعينيات القرن الماضي، بعدما حاول علماء اجتماع شباب من أقسام علم الاجتماع الاستعانة بمناهج مستقاة من ميشال فوكو وبيار بورديو، وتحليلهما للخطاب، ولمجالات القوة، ودور المؤسسات وغيرها في إرباك البوصلات الحداثية التقليدية لأقسام علم الاجتماع[17].

بالتوازي مع سيطرة التيار الرئيسي، وفي المرحلة التاريخية نفسها، تأثرت بعض مشاريع علم الاجتماع عند تحليلها لاستيعاب الهجرة وبناء

(16) كما سبق أن كتبنا ذلك قبل عقدين في مقالة «دوامة الدين والدولة في إسرائيل» **مجلة الدراسات الفلسطينية**، العدد 3 (1990).

(17) الحديث هو عن موجة قصيرة لم تطل كثيراً، ولكنها تزامنت مع انتشار أفكار ما بعد الصهيونية في ظل عملية أوسلو مع الفلسطينيين قبل فشلها والارتداد نحو اليمين.

الأمة بمناهج البحث الميدانية الاستطلاعية الأنثروبولوجية، خاصة عند مراقبة ما يجري في معسكرات تجميع المهاجرين، وفي البلدات الحدودية التعاونية، وغيرها. وبقيت هذه الدراسات متمسكة بنظرية الحداثة على مستوى الـ «ماكرو»، أما على مستوى الـ «ميكرو» فبدأت تولي أهمية كبرى لمسألة الهوية، وترى جوانب حديثة في ما رأته حتى الآن تقليدياً ومتخلفاً أيضاً. كما لم تخجل أن تبدي تعاطفاً مع اليهود الشرقيين الذين يجبرون على التخلي عن هويتهم، ولا يُقْبَلون في إطار هوية أوروبية. وبحثت الأثر الاجتماعي لانهيار سلطة الأب بعد الهجرة وفقدان المراجع الأبوية للعائلة اليهودية الشرقية، وآثار ذلك في العائلة والسلوك الاجتماعي في أحياء الفقر والقرى الحدودية. جرى ذلك من خلال دراسات مراقبة ومتابعة ميدانية لحياة قرى صغيرة أو أحياء لليهود الشرقيين، وعبّر عنها بشكل خاص البروفسور موشي شاكيد من جامعة تل أبيب وتلميذ آيزنشتادت سابقاً[18]، حين درس أثر العائلة وبنيتها في الحياة في قرية مأهولة من اليهود الشرقيين في النقب.

وتتضح الأزمة أكثر ما تتضح في انتقال تلميذي آيزنشتادت، الباحثين المشهورين جداً، دان هوروفيتس وموشي ليساك (وهو أستاذ باروخ كيمرلينغ)، من تحليل إلى نقيضه في إطار المدرسة نفسها بين العامين 1978 و1989. وذلك في كتابين أصدراهما في هذين العامين بفارق أحد عشر عاماً. ففي الكتاب الأول اعتبر الباحثان النظام الإسرائيلي نوعاً من الديمقراطية[19] التوافقية غير القائمة على تواطؤ بين النخب ضد

---

(18) Moshe Shokeid: «Max Gluckman and the Making of Israeli Anthropology,» in: *Memoria for Prof. Max Gluckman* (Jerusalem: Department of Sociology, Hebrew University, 1967), and *The Dual Heritage: Immigrants from the Atlas Mountains in an Israeli Village* (Manchester: Manchester University Press, 1971).

(19) Dan Horowitz and Moshe Lissak: *The Origins of Israeli Polity* (Chicago: Chicago University Press, 1979), pp. 12, 213, 228-229, and *Trouble in Utopia: The Overburdened Polity of Israel* (Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 16-17.

الجماعات التي تمثلها، أي كجمع يكاد يكون مثالياً بين الديمقراطية التوافقية القائمة على تعددية جماعات الضغط، والمصالح، والنخب، والمواطنة. أما في الكتاب الثاني فقد انتقلا إلى نظرية الكيان السياسي الاجتماعي المحمّل بشحنة فائضة (Overburdened Polity)، وخطر نشوء حالة من عدم قابلية إسرائيل للحكم (Ungovernability)، وذلك نتيجة تفاعل الصراع الخارجي المستديم مع التناقضات الداخلية القومية والإثنية والاقتصادية الاجتماعية والدينية والأيديولوجية، ونتيجة مطالب قطاعية غير محدودة في ظل محدودية المصادر لدى المجتمع والدولة.

وفي المجمل نستطيع القول إن النظرية الوظيفية رأت دائماً في الدولة والمجتمع في إسرائيل حالة متوازنة من التعددية التي ينظمها اتفاق سياسي وإجماع عرفي أو معياري (Normative Consent)، وأنها رأت خطراً داهماً في أي خلخلة أو اهتزاز أو شقوق فيه أو في منظومة الهيمنة التي تحافظ عليه.

2 ـ كل نقد لمدارس علم الاجتماع الإسرائيلي الأولى لابدّ أن يتضمن حساباً فكرياً وعلمياً مع الأمر الأساس، وهو الطابع الاستعماري للمشروع ككل، وليس فقط لمرحلة ما في تاريخه. وكل نقد لا يتضمن ذلك، ولو جرى هذا النقد بنيّة حسنة وخدمة لقضايا عادلة، هو نقد في إطار تطور المشروع نفسه، وتحسين تماسكه منطقياً، أو يسقط على الماضي، بأثر تراجعي، مطالب المرحلة الحالية في إطاره، فهو إذاً لا يشكل خطوة في تحسين فهمه، بل في تجميل صورته، وفي تحسين فهمه لذاته عبر عرض تناقضاته وهضمها. فالتحدي هو نقد المشروع، وليس التعبيرات السوسيولوجية الأصدق والأكثر نجاعة وإقناعاً في رؤيته الذاتية. في مثل هذه الحالة تضاف إلى الرؤية الذاتية زوايا لم تكن قائمة، ويصبح كلُّ نقدٍ جديدٍ اقتراحاً لقراءةٍ أخرى من زاوية جديدة «أهملت» أو «ظُلِمَت»: زاوية حقوق النساء، زاوية التمييز ضد العرب، زاوية حقوق اليهود الشرقيين المدنية وحقهم بالاعتزاز بهويتهم والفخر بأصولهم من دون تناقض مع عملية أسرلتهم.

أما النقد الممأسس من داخل النخب ذاتها، والموجّه إلى أحادية الحركة العمالية كتيار في السوسيولوجيا، والذي يتهمها بإخفاء عناصر ووقائع في بنية حركة العمل ذاتها، وبنسج أساطير تؤدي إلى قصور في تصوير الواقع الاجتماعي السياسي للحركة الصهيونية، فقد كان دائماً قائماً من قبل الطبقة الوسطى والليبراليين في الـ «ييشوف». ولكنه لم يجد تعبيراً سوسيولوجياً جامعياً عنه في السابق. ولذلك عندما أصبح هنالك مثل هذا التعبير، جدر التعامل معه بمنتهى الجدية. فهو لا يحاول أن يضع زاوية جديدة، بل يعبّر عن صراع كان قائماً فعلاً. هذا النقد هو نقد من منطلق صهيوني ممأسس، وهو يدخل أيضاً في كيفية رؤية المشروع لنفسه بعد مرحلة من التطور، وهو بلا شك نقد يستحق الذكر. إنه نقد لا يرغب في تحسين صورة علم الاجتماع، بل يناقش كتعبير عن تيار داخل المؤسسة ذاتها، من أجل فهم أفضل لها. ومن هنا فإن النقد الأول، الذي وجهه يونتان شابيرا من جامعة تل أبيب، هو نقد تقاطع مع محاولة كتابة تأريخ جديد للأحزاب والبيروقراطية الحزبية، لا يتفق والرواية «المبائية» العمالية، كما تقاطع مع قمة تحول في الحركة السياسية قاد الى انتخابات 1977 الانقلابية الطابع، بمعنى كسر احتكار الحزب الواحد للسلطة لأول مرة منذ العام 1948، التي جاءت بالليكود إلى الحكم. ولأن عالم الاجتماع شابيرا كان بنفسه ناشطاً في عملية تأسيس قوى التغيير السياسية في السبعينيات[20] فإن هذا لا يثبت، بل يؤكد فقط أن مدرسته النظرية التي طرحها في فهم حركة العمل الصهيونية، ونقدها، ونقد حدودها، من منطلق ليبرالي ومن منطلق نظرية النخبة والبيروقراطية في علم

(20) خاصة في حزب اسمه حزب التغيير (مفلجات شينوي) الذي تحول الى نواة حركة داش (الحركة الديمقراطية للتغيير) التي نقلت الأصوات من حركة العمل بتشكيلها حزباً ليبرالياً وسطاً متحالفاً مع الليكود في حكومة بيغن عام 1977. وهو حزب من نقاد حزب العمل من مسؤولين أمنيين سابقين ورجال أعمال وأكاديميين ليبراليين علمانيين مثلوا الطبقة الوسطى في تلك الانتخابات الانقلابية، ثم تلاشى الحزب مع الزمن. أما حزب شينوي فتحول الى إحدى مركبات حركة ميرتس في اليسار الصهيوني.

الاجتماع، هي تعبير عن فئات اجتماعية وعمليات سياسية جارية في إطار المشروع. لقد تنظّمت قوى الطبقة الوسطى الليبرالية بعد ازدياد قوتها في المدينة وازدياد وزن المدينة بشكل عام مقابل الاستيطان الزراعي. وقد وجهت هذه القوى نقدها الأساسي إلى اقتصاد الدولة والقطاع العام والاقتصاد الهستدروتي واتهمته بالبيروقراطية والفساد، كما وجّهت سهام النقد إلى الهيمنة وطرق إدارة حركة العمل واستئثارها بالدولة ومؤسساتها من دون رقيب. في هذه المرحلة تحالفت هذه القوى مع اليمين لإحداث التغيير وكسر هيمنة الحزب الواحد ومن أجل التمكين من عملية فصل سلطات حقيقية وليس فعلية، فعندما يسيطر حزب واحد على كل المجالات يصبح الفصل بين السلطات فصلاً نظرياً فحسب.

لقد نزع يونتان شابيرا الأسطورة من سيرة حركة العمل الصهيونية، من دون تبنّي نقد ما بعد الحداثة أو النسبية أو ما بعد الصهيونية، بل من منطلق ليبرالي ممأسس. فأصبح بإمكان علم الاجتماع أن يتناول هذه الحركة فعلاً كتنظيم خاضع للدرس، وكبيروقراطية وكنخبة تطبق عليها نظريات موجودة من سياقات أخرى في العالم. لقد حل التنظيم محل الثورة، والتآمر محل الأمثولة، والبيروقراطية محل البطولة، والنخبة محل الطليعة. وأصبح بالإمكان دراسة الهيمنة والمؤامرة والفساد وانعدام الديمقراطية وعلاقات القوة داخل حركة العمل كإطار حزبي تعود أصوله الى التنظيمات الحزبية في أوروبا الشرقية. لقد بحث شابيرا عن أزمة الحركة وتراجع شعبيتها في صيرورة تاريخية اسمها التنظيم والحزب، وليس في ثورة وانقلاب وقعا في السبعينيات.

هنا طبعاً ينتقل التأكيد من الإجماع والاندماج المعياري العرفي إلى الصراع بين النخب على المصادر والمواقع والسلطة والمنزلة كمحرك أساسي للصيرورة والتحول داخل المجتمع[21] وينتقد هذا النهج

---

(21) يونتان شابيرا، **مبادئ علم الاجتماع** (تل أبيب: عام عوفيد، [د. ت.])، ص 190.

النظريات السابقة لتجاهلها الجانب المظلم في السياسة المتمثل في صراع الأوليغارشيات الحزبية، ولقبولها طريقة عرض النخبة لذاتها، وتعاملها مع إسرائيل كوحدة تعددية ديمقراطية، في حين كانت محكومة عملياً بـ «نومن كلاتورا» من دون تعددية بنيوية أو ثقافية، وأشبه بدول أوروبا الشرقية، ويحرّكها صراع مراكز قوى داخل الحركة[22] وليس صدفة أن يصدر أهم كتبه، **حركة «أحدوت همفودا» التاريخية**، في مرحلة تراجع هيبة حزب العمل بعد حرب 1973، وبدء التحول إلى الليكود في السبعينيات، وفيه أعاد كتابة تاريخ حركة العمل الصهيونية عملياً من زاوية نظريات الصراع، وليس الاندماج[23] وهو يؤكد أن التنظيم الحزبي في إسرائيل شبيه بما في دول أوروبا الشرقية عمّا هو في أميركا، وأن التنظيم في مثل هذه الحالة هو المفتاح للتحكم بالسلطة والقوة، وأن سر القوة الأصلية لحركة العمل هو التنظيم الذي مَوْضَعَ نفسه بين يهود الداخل ويهود الخارج بواسطة الهستدروت، وتحول إلى جسر للمساعدات والدعم المالي اليهودي في الـ «ييشوف». كما أنه شكّل حلقة الوصل مع البريطانيين. وهو يعيد التعددية الحزبية الديمقراطية إلى اضطرار النخبة إلى التنازل، وليس نتيجة قناعاتٍ ديمقراطيةٍ، بل غياب القدرة على القسر، والحاجة إلى آليات سيطرة أخرى في ظل مجتمع منظم من دون دولة في مرحلة الانتداب. لقد احتاج الحد الأدنى من التنظيم المجتمعي من دون قسر وعنف إلى الحد الأقصى من الإجماع القيمي الأيديولوجي، وإلى قبول التعددية في مجتمع منظم. لقد كان الحزب مسيطراً عبر آلية انتخابية طوعية تضمن سيطرةً في مرحلة لم تكن لديه القوة لفرض هيمنته فرضاً. وكانت قيادة الهجرة الثالثة التي وصلت إلى البلاد بين عامَيْ 1923

---

(22) Yonathan Shapiro, «Political Sociology in Israel: A Critical View,» in: Ernest Krausz, ed., *Politics and Society in Israel: Studies in Israeli Society* (New Brunswick: Transaction Books), vol. 3, pp. 6-16.

(23) يونتان شابيرا، **حركة «أحدوت همفودا» التاريخية: قوة تنظيم سياسي** (تل أبيب: عام عوفيد، 1975).

ـ 1926 من الاتحاد السوفياتي أساسية في بناء التنظيم مستفيدة من التجربة السوفياتية، ومن السياسات الاقتصادية الجديدة هناك «NEP». ويصوِّر شابيرا الطليعة المضحية والتقشفية التي يؤسطرها آيزنشتادت كمجموعة من المتفرغين الحزبيين والهستدروتيين الوصوليين الطامحين إلى السطوة، والذين يعيشون على الحساب العام. كان المجال الوحيد المفتوح للشباب للتسلق إلى القمة هو التنظيم العسكري الذي حوَّل الكيبوتس عملياً إلى وحدة قتالية وزراعية تؤهل قيادات المستقبل السياسية، في الوقت ذاته، من الأجيال القادمة. هنا يصبح التحليل الوظيفي برأيه ممكناً ومساعداً على الفهم.

أما آخر كتب شابيرا **للحُكْم اخترتَنا** (المخاطب هنا هو الله) فيلخص صعود بيغن إلى السلطة من زاوية نظر نظريات الحركات الشعبوية الفاشية، معيداً تاريخ الليكود والحركة التنقيحية عموماً إلى التأثر عند نشوء قياداتها بالتيارات القومية البولندية العسكرية الطابع. وهو نوع من الحركات انتشر في أوروبا في ثلاثينيات القرن الماضي. لقد تأثر هؤلاء بتيار بقيادة القومي البولندي بيلسودسكي قبل الهجرة الى فلسطين، وهذه زاوية نظر جديدة من دون شك[24] وكانت جماهير اليهود الشرقيين المضطهدين طبقياً والمأزومي الهوية في العلاقة مع السيطرة الأشكنازية على الدولة ولاّدة جمهور خطابات الساحات الأكثر تعرضاً لشعبوية القومية التي مثّلها بيغن[25].

تناول شابيرا الليكود كظاهرة، كما يتم تناول الحركات الفاشية، ولكنه لم يرَ الأساس المادي لنشوئها وتطور جماهيرها، ولم يأبه بذلك. فهو من زاويته اكتفى فقط بعناصر القوة والسيطرة والتضليل والدعاية وغسل الدماغ، ولم يرَ مصلحة اليهود الشرقيين الذين يعانون التمييز في

---

(24) يونتان شابيرا، **للحُكْم اخترَتنا** (تل أبيب: عام عوفيد، 1989).

(25) واضح أنه في هذه المرحلة اعتبر شابيرا أن حزب شينوي الليبرالي قد خان الطريق بقيادة بروفسور الحقوق أمنون روبنشتاين عندما قبل بالتحالف مع اليمين الفاشي في حكومة بيغن. وقد تخلى طبعاً بعدها عن العمل السياسي الحزبي المباشر.

هذا التطور، وفي مراكمة رأس مالهم السياسي. وهو الذي استثمر كتأثير في سياسات الدولة، في ما بعد.

3 ـ بتفاعلٍ مع حركات الاحتجاج لليهود الشرقيين، وضمن تأثرٍ أكاديمي بعودة النظريات الماركسية إلى أقسام علم الاجتماع في الجامعات الغربية، بما فيها الأميركية، بعد ثورة الطلاب في نهاية ستينيات القرن الماضي، وبتفاعلٍ نقدي بين أقسام علم الاجتماع في جامعة حيفا والقدس، نشأت نزعات منهجية ماركسية في فهم التطور الاجتماعي في إسرائيل، خاصة على يد هنري روزنفلد وشولاميت كارمي وشلومو سفيرسكي وباربرا سفيرسكي. ويمكننا القول إنهم كانوا في الواقع متأثرين بنظريات التبعية، التي نشأت في تلك الفترة لفهم التطور على الصعيد العالمي واقتصاديات العالم الثالث لأندريه غندر فرانك وإيمانويل فالرشتاين وسمير أمين، أكثر من تأثرهم بنظريات سوسيولوجية جديدة. ولذلك نجد تطبيقاً يكاد يكون ميكانيكياً لمفهوم التبعية على العلاقة بين الطبقة الأشكنازية المالكة لوسائل الإنتاج كمركز، وبين هامش تابع له هو فقراء اليهود الشرقيين كأجراء، كما نجد هنا رؤية لتطور اليهود الشرقيين كتطور تابع لأنه هامش نواة أشكنازية[26]، أو كمحيط لمركز رأسمالي صناعي أشكنازي متطور على حساب اليهود الشرقيين كأنهم هم المستعمَرون.

لم تتطور هذه النظرية كثيراً، ولم تأتِ بجديد خاص، لأنها شاءت أن تأخذ المجتمع الإسرائيلي كوحدة اقتصادية طبقية تشتق من صراعاتها الطبقية بقية الصراعات السياسية والثقافية والإثنية[27] هنا لابدّ أن يذهب المنظّرون بداية إلى مراجعة ماركسيين آخرين سبقوهم (أو مدّعي ماركسية بلغة الأصوليين الماركسيين)، وأعني بذلك اليسار الصهيوني. واضح أن

(26) سفيرسكي وكتسير، **الأشكناز والشرقيون: تبعية قيد الصنع** (حيفا: دفاتر في الدراسات والنقد، 1978)، ص 51.

(27) Ram, *The Changing Agenda of Israeli Sociology: Theory, Ideology, and Identity*, p. 145.

التوتر الرئيسي هو بين هؤلاء واليسار الصهيوني. وتتراوح ادعاءاتهم بين اعتباره ليس يساراً إسرائيلياً، بل تعبيراً أيديولوجياً عن أوضاع طبقية كانت في شرق أوروبا، واعتباره يساراً خان فكرَه نتيجة مصالح شخوصه وقياداته، ونتيجة مصالح الطبقات الجديدة التي أنتجها بواسطة تحكُّمه بجهاز الدولة. ولذلك يميل هؤلاء إلى اعتبار فكرهم هو التطبيق الفعلي لما ادعاه اليسار الصهيوني، ولم يطبقه، أي الثورة الصهيونية الحقيقية وبناء الإنسان اليهودي الجديد والمجتمع اليهودي العادل. والسبيل إلى ذلك هو المساواة الاجتماعية وحاملها الثوري هو اليهود الشرقيون.

يقول سفيرسكي: «لقد وصل اليهود الشرقيون إلى إسرائيل، إلى ظروف خلقتها مبادرات الحركة الصهيونية الأوروبية في الأغلب الأعم، وقد دحض الواقع الذي نشأ بعد وصولهم توقعاتهم من جهة، والأفكار الأصلية للصهيونية الأشكنازية من جهة أخرى. واستمرار الوضع الحالي هو تناقض مستمر مع الحلم الصهيوني ببناء إنسان جديد في مجتمع يهودي جديد، يشكّل مثالاً لبقية البشرية. والعمل الواعي لأجل الشرقيين هو الطريق الوحيد للاقتراب من تحقيق الحلم»[28] ولم يرَ هؤلاء الجانب القومي في رؤية إسرائيل لمسألة استيعاب اليهود الشرقيين وبوتقة الصهر في الجيش والمدرسة كمسألة أمن قومي لا يفرزها الصراع الطبقي، ولكنها تؤثر فيه إلى درجة احتواء الشرقيين في التقسيم الطبقي والسياسي الحزبي القائم. وحين عبّر اليهود الشرقيون عن هويتهم حزبياً بعد فترة الانبهار بديماغوجيا الليكود، لم يأتِ التعبير طبقياً، بل من خلال أحزاب دينية يمينية. وهذه لا تبغي ولا تطرح عدالة اجتماعية، بقدر ما ترغب بهبات من الدولة بواسطة هذه الحركات عبر الوزارات التي سوف تسيطر عليها، وبواسطة مؤسساتها لتقوّي نفوذها السياسي في أوساط اليهود الشرقيين.

---

(28) شلومو سفيرسكي، **ليس ضعفاء بل مستضعفين** (حيفا: دفاتر في الدراسات والنقد، 1981)، ص 361.

أما العرب، فهم بالنسبة إلى هذا التيار مسألة غبن تاريخي انقضى أجله، أو مسألة أقلية تُحَلّ تلقائياً بحلّ القضية الطبقية حين تتحقق العدالة الاجتماعية. لقد انتهت هذه المدارس في أفضل أحوالها إلى إقامة جمعيات وأنظمة لرصد عدم المساواة الاجتماعية، كما في حالة مؤسسة «أدفا» التي أسسها شلومو سفيرسكي[29] أما الضرر الذي أحدثته فكان الفصل فصلاً قسرياً بين اليسار الاجتماعي والسياسي، فقد اعتبر هذا التيار الموقف الليبرالي أو الإنساني في مسائل السلام وحقوق الشعب الفلسطينية قضية ثانوية بالنسبة إلى القضايا الاجتماعية، حتى لو كان حملة القضايا الاجتماعية يمينيين سياسياً. ومن هنا نشأ الموقف الإيجابي عموماً في الثقافة السياسية الإسرائيلية مما يسمى «السياسة الاجتماعية» التي باتت تقليعة شعبوية في نبذ الاهتمام البالغ بالسياسة وبمفاهيم الحرب والسلام، والمناطق المحتلة والشعب الفلسطيني، والتمييز ضد العرب باعتبارها من شؤون السياسة والسياسيين، أو من شؤون العرب، فيما على «اليسار الحقيقي»، أو «الاجتماعي» أن يهتم بالقضايا الاجتماعية. لقد قامت هذه المدرسة النظرية، من حيث تدري أو لا تدري، بتطبيع دولة إسرائيل كأنها دولة طبيعية عادية، وهمّشت القضايا المتعلقة باضطهاد الفلسطينيين والعرب، ونظام الفصل العنصري الكولونيالي القائم، ليس بمجرد تجاهل، بل بوعي معلن. كما أنها لم تفهم أهمية اندماج اليهود الشرقيين من الجيل الثاني والثالث في الطبقة الوسطى والاقتصاد الرأسمالي وفي المؤسسة السياسية وفي قيادة الجيش، وفي ما يمكن تسميته هوية إسرائيلية يهودية.

خارج إطار النظرية الماركسية نشأت في ما بعد لدى جيل من السوسيولوجيين الجدد من المدرسة النقدية أمثال يهودا شنهاب من جامعة تل أبيب نزعة أكثر عمقاً لربط قضايا اليهود الشرقيين بالتهجير القسري

(29) وكان كاتب هذه السطور يستفيد من معطياتها السنوية في فضح حالة انعدام المساواة والفجوة الطبقية والتعليمية والفقر وغيره... حتى في العمل البرلماني.

وبالاستعمار والقضية الفلسطينية من دون تجاهل البعد الاقتصادي. هذا رغم أن تخصص شنهاب الأصلي له علاقة بطبيعة الاقتصاد الجديد ومجتمع المدراء، وهي تشكّل فرعاً مهماً في علم الاجتماع الأميركي نقله الى الجامعات الإسرائيلية أمثاله من خرّيجي الجامعات الأميركية في التسعينيات مع تغيرات في الاقتصاد الإسرائيلي نحو صناعة الـ «هاي تيك»، ونشوء مجتمع الشركات الكبرى والمدراء وغيره. ولكن ليس هنالك مجال في مقدمة كتاب، لمراجعة مختلف النزعات في تطور علم الاجتماع في الجامعات الإسرائيلية، ونكتفي هنا بذكر التيارات الرئيسية ونزعات التطور[30].

4 ـ من ضمن التفاعلات مع تطور نظريات علم الاجتماع في أميركا وفي مرحلة السبعينيات نفسها، مرحلة أزمة حركة العمل الصهيونية بما فيها نظرية بوتقة الصهر، نشأت في جامعة حيفا مدرسة التعددية الثقافية والديمقراطية التوافقية التي ترى المشكلة في تطبيق نظرية بوتقة الصهر ذاتها، وليس في ارتكاب الأخطاء أثناء تطبيقها. وأهم ممثلي هذا التيار هو سامي سمّوحة، الذي نشأ له تلامذة يهود وعرب، استمروا في تطوير وتوسيع مدرسته.

علينا أن ننتبه إلى أننا هنا أيضاً مازلنا في إطار تطورات جامعية أميركية[31]، من دون غنى نظري خاص، ويرافقها تكثيف لاستخدام المنهج الإحصائي وتطويره بالتعاون مع أقسام علم النفس وعلم النفس الاجتماعي في تحديد الجماعات لهويتها عبر الإجابة عن أسئلة وتعبئة استمارات، وتطوير مستمر لمناهج الإحصاء. كان علم الاجتماع

---

(30) انظر: Yehouda Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity* (Stanford: Stanford University Press, 2006).

(31) بدأت النظرية التعددية الناقدة لفكرة الاندماج كنظرية سوسيولوجية مع ناتان غليزر ودانيال باتريك موينيهان في بداية الستينيات، انظر: Nathan Glazer and Daniel Patrick Moynihan, *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City* (Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1963).

الإسرائيلي دائماً فقيراً من الناحية النظرية، ومسيّساً بما يتجاوز كلَّ حد معقول، ولكنه يعوِّض عن ذلك في مناهج البحث الإحصائية التي تولِّد لدى القارئ طابع العلمية.

التعددية التي يقصدها سمّوحة هي جماعات انتماءات وهويات غير متوازنة، تتطابق مع توزيع غير متساوٍ للمصادر في الدولة، ويتم خلالها الاندماج من خلال التبعية الاقتصادية والهيمنة، وليس من خلال تبنّي القيم نفسها، وهي تؤلّف نظاماً معرّضاً للخلخلة ولعدم الاستقرار عند حدوث ضغط أو تغير اجتماعي[32].

وينتقد سمّوحة النظريات السابقة لأنها تعتبر التعددية الشرقية الأشكنازية ثانوية متعلقة بالتدرج الاجتماعي، كما أنها تعتبر التعددية الدينية العلمانية مسألةً متعلقةً بتوترٍ مفهوميٍّ قابلٍ للتسوية خلال عملية بناء الإجماع العرفي أو المعياري، أو الهيمنة الثقافية، أما تعددية يهودي عربي، فهي بالنسبة إليها مجرد تعددية متعلقة بعلاقة بين أكثرية وأقلية. هكذا تتجنب النظرية الوظيفية التعددية كصفة رئيسية قائمة تميِّز المجتمع الإسرائيلي، كمجتمع تعددي، بمعنى وجود جماعات منفصلة عن بعضها البعض، وقابلة للاندماج مثل اليهود الشرقيين، وبعضها غير قابل لذلك. أما النظرية الماركسية، والرؤية الأخرى التي تستخدم النموذج الكولونيالي، فترى في هذه التعددية تفرعات من مسائل أكثر جوهرية مثل التقسيم الطبقي[33] ولا يرى النموذج تعددية فحسب، بل يرى أن تجاهلها هو غطاء أيديولوجي لحكم أقلية أشكنازية من اليهود الغربيين

---

(32) Sammy Smooha, *Israel, Pluralism and Conflict* (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 1978,

نحن نعتبر هذا الكتاب عمله الرئيسي والقائم على أطروحة دكتوراه من العام 1973. وقد طوره في ما بعد، ولكننا نجد هنا الأساس النظري، وفي نقد هذه النظرية وتطويرها نحو تعددية ثقافية كنظام انظر: يوسي يونا ويهودا شنهاب، **ما هي التعددية الثقافية، حول سياسات الهوية في إسرائيل** (تل أبيب: بابل، 2005).

(33) Smooha, *Israel, Pluralism and Conflict*, p. 38.

باسم الاندماج، فهم الذي يضعون سلم القيم والمعايير الذي يمنع غيرهم من التساوي بهم[34] وقد كانت لبرلة الاقتصاد وإرخاء قبضة الدولة، وحلحلة التداخل بين الدولة والجيش والاقتصاد والهستدروت والحزب وجهاز القضاء، من خلال وحدة النخبة الأشكنازية، من عوامل تشكّل طبقة وسطى من اليهود الشرقيين (المقصود توسع الطبقة الوسطى الإسرائيلية لتشملهم)، وعملية حراك اجتماعي نحو الأعلى لنخب هذه الفئة، وتقليص التوتر الشرقي الأشكنازي في ظل الهوية اليهودية الإسرائيلية الواحدة بين مواليد البلاد من الفئتين ذوي الثقافة العبرية. وتمكنت الدولة من الحفاظ على وضع قائم تسووي بشأن المتدينين status quo، ولكنه يبقى صراعاً على نار هادئة لينفجر من حين إلى آخر.

أما بالنسبة إلى العرب فالعلاقة هي علاقة سيطرة وإقصاء في الوقت ذاته، ففي حالتهم لا يتوفر لا دمج ولا مساواة. لدينا هنا تطابق بين التمييز والإقصاء. مما يجعلها، بنظر سمّوحة، أخطر التعدديات. فإذا كان الشرقيون مندمجين وغير متساوين، فإن المتدينين متساوون وغير مندمجين، أما العرب فغير مندمجين وغير متساوين، ووسيلة الدمج الوحيدة في حالة العرب هي السيطرة السياسية والاقتصادية عليهم. ولذلك فقد أفرد سمّوحة لهذه التعددية جزءاً كبيراً من أبحاثه، كما درس عند العديد من الباحثين العرب.

والتعددية المقصودة هي إذا تعددية ثقافية وإثنية، تعتبر بوتقة الصهر، وليست طريقة تطبيقها، هي المشكلة. وربما يمكن، بأثر تراجعي فقط، رؤية حالة اليهود الشرقيين القابلين للاندماج، كما ثبت لاحقاً أيضاً، وليس كهدف سابق فقط، هي حالة أخطاء جرّاء تطبيق بوتقة الصهر الناجمة عن جهل، وعن عنصرية، وعن شعور بالتفوق والفوقية لدى النخبة الأشكنازية الحاكمة والمهيمنة. ولكن حالات مثل المتدينين والعرب هي حالات ثقافات غير قابلة للاندماج، وهي في الوقت ذاته

(34) المصدر نفسه، ص 3.

ليست مجرد ثقافات فرعية. هنا تصبح بوتقة الصهر أداة قمع، وإلى ذلك أداة فاشلة. وتقترح هذه المدرسة السوسيولوجية نموذج ديمقراطية إثنية بحقوق مدنية كاملة للمواطنين، وحقوق قومية لليهود، على أن يعترف بالعرب كجماعة لها حقوق جماعية ما في الدولة اليهودية[35]

ترى هذه النظرية في كولونيالية المجتمع والدولة مجرد مقدمة تاريخية لا أثر لها في بنيته وفي تحليلها اللاحق، اللهم إلا كما تنعكس في وعي العرب السياسي، وكما يظهر في أنماط السلوك، وفي تعبئة الاستمارات السوسيولوجية، وفي ما تقدمه المقارنة. تتعامل هذه المدرسة مع إسرائيل كدولة عادية إذاً، (أو تفترضها كذلك، كجزء من عملية تحويلها إلى دولة طبيعية، ومن هنا صهيونية هذه المدرسة). ولكن حال هذه الدولة الإثنية بنظرها كحال أي دولة في أوروبا الوسطى أو الشرقية تتضمن أقليات من إثنيات أخرى. فهي تقف بعد نقد الاندماجية الصهيونية وعملية بناء الأمة كبوتقة صهر، ولكنها لا تمضي حتى نقد الطابع الكولونيالي للمجتمع بعد عام 1948، ولا حتى بعد عام 1967، بل تفصله عن حالته الكولونيالية.

من دون تعابير ومصطلحات غير مألوفة نقول، إنه منذ أفلاطون تسود في النظرية الاجتماعية بشكل عام مدرستان، بغضّ النظر عن آلاف التفاصيل الهامة، وعشرات التقسيمات الكبرى الأخرى: مدرسة تظهر تحت تسميات كثيرة، تضع المفاهيم والأفكار في «عالمها» الخاص فتخلق توتراً نقدياً بين المفهوم والظاهرة، بحيث يمكن للوعي البشري أن ينشد إلى المفهوم، محاولاً أن يجسّر الهوة بين الظاهرة ومفهومها؛ ومدرسة أخرى تستنبط، أو تدّعي أنها تستنبط المفاهيم مباشرة من استقراء الواقع، من دون تدخل الأُمنية والهدف، وهذه متروكة للأيديولوجية. ونحن لا نود التفصيل فلسفياً في هذه المقدمة، ولكن

(35) Sammy Smooha, «Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel,» *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13, no. 3, pp. 389-413.

هنالك درجات بين الخيارين. وباختصار هذه المدرسة لا تعتبر الديمقراطية مفهوماً قائماً يمكِّن من نقدِ واقِعها، فهي لا تعترف بمفهوم للديمقراطية تحاكم بموجبه الديمقراطية الإسرائيلية، بل تقوم بتفصيل نوع من الديمقراطية على أساس الديمقراطية اليهودية، وهو ما يسمّيه سمّوحة بالديمقراطية الإثنية، التي نعرف بالاستقراء الذي يقوم به أنها لا تميز الحالة الإسرائيلية وحدها، بل توجد في الكثير من الدول الأوروبية الشرقية التي تحوّلت حديثاً إلى الديمقراطية مثل المجر وجمهوريات البلطيق التي انفصلت عن الاتحاد السوفياتي وغيرها[36].

ولكن سمّوحة يجدد، إذ ينقل بحث حال العرب في البلد من الاستشراق والعلوم السياسية إلى السوسيولوجيا، خاصة وأنها كانت حكراً على مؤرخين ومستشرقين ومراكز دراسات استراتيجية ومسؤولين أمنيين سابقين في أجهزة المخابرات، وحتى حكام عسكريين سابقين. . . ولكنه يبقى في بحث أنماط السلوك السياسي للعرب، وهذا ما يفعله قسم من طلابه العرب أيضاً، قبل التحرر من تأثيره (مقدمين بمعنى ما خدمة للمؤسسة الإسرائيلية، فالعلاقة هنا بين المعرفة والسيطرة هي علاقة مباشرة لا توسّط

---

(36) انظر أيضاً سامي سمّوحة، «الأمة قبل الدولة،» في: يوسف دايفد، **دولة إسرائيل بين اليهودية والديمقراطية** (القدس: المعهد الإسرائيلي للديمقراطية، 2000)، ص 319-324. ردنا عليه في الكتاب نفسه: عزمي بشارة، **عملية السيادة لم تكتمل**، ص 325-329، وانظر أيضاً: سامي سمّوحة، «نظام دولة إسرائيل: ديمقراطية مدنية، لا - ديمقراطية أو ديمقراطية عرقية؟» **سوتسيولوجيا يسرائيليت . علم الاجتماع الإسرائيلي**، العدد ب، 2 (2000)، ص 565-630، سبق أن انتقدنا هذه النزعة بقوة في كتابات عبرية عديدة، لا مجال لذكرها هنا، ونكتفي بذكر كتاب بالعربية ناقشنا فيه هذا المنحى في فصل «تناقضات الديمقراطية اليهودية»، من كتابنا: عزمي بشارة، **من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية** (رام الله: مواطن، 2005)، ص 20-22. كما صدر الكتاب عن دار الشروق في القاهرة في العام 2004، ونذكر هنا أيضاً أن العديد من المثقفين من خارج أقسام علم الاجتماع أيضاً قد انتقدوا فكرة الدولة الديمقراطية الإثنية، واعتبروها غير ديمقراطية، وقد سمّاها د. أورن يفتحئيل من قسم الجغرافيا في جامعة النقب «إثنوقراطية»: Oren Yiftachel, «Democracy or Ethnocracy: Territory and Settler Politics in Israel/ Palestine,» *Middle East Report* (Summer 1998).

فيها)، كما أنه يرفض الموجات الأكاديمية شبه الصحافية في تصنيف العرب كمعتدلين ومتطرفين، ويرفض مقاربة حراكهم السياسي كمجرد عملية ردكلة (Radicalization)، أو تطرف، بل يؤكد ببساطة أن العرب في إسرائيل يمرون بعملية تسييس نتيجة تغير طبقي واجتماعي وثقافي، ولأنهم أكثر ثقة بالنفس. وهذا يشمل عمليتي أسرلة وفلسطنة متوازيتين. فقد نمّى العرب في إسرائيل مصالح مدنية تربطهم بالدولة، وتأثّروا بنزعة التسوية عند منظمة التحرير الفلسطينية (م. ت. ف.)، وهي تشكّل مخرجاً للتأسرل مع التمسك بما تريده هذه المنظمة، أي يدعمون برنامج الدولة في الضفة والقطاع، كما أيقنوا أن إسرائيل باقية، وتأثروا بنجاعة آليات السيطرة عليهم. وسمّوحة هو من أوائل من رأوا أن دعم عرب الداخل فكرة الدولة الفلسطينية في القطاع ليس دليل ردكلة، بل دليل أسرلة، أو قد يشكّل طريقاً وحلاً وسطاً في إطار الأسرلة. لقد حاول طيلة سنوات، عبر آلية الأسئلة الموجهة للعيِّنات الإحصائية العربية وتحليل نتائجها، أن يعلّم الجامعة والإعلام طريقة جديدة وزاوية نظر جديدة في رؤية وفهم مواقف العرب في الداخل. وهو يرى في المجمل أن التسوية على أساس «الديمقراطية اليهودية» كديمقراطية إثنية منفتحة على حقوق المواطنين العرب هي تسوية ممكنة من قبل الطرفين. لدينا، إذاً، علم اجتماع أكاديمي ينظِّر لتوازن جديد ولاستقرار جديد بعد السبعينيات. وبهذا المعنى فإنه يحل وظيفياً محل النظرية الوظيفية؛ يقول سمّوحة: «إن احتواء العرب كجزء من الديمقراطية الإسرائيلية قد شجّعهم على التكيف مع الدولة، وجهّزهم بوسائل سلمية للنضال. كما أنها أجبرت اليهود على الرد على شكاوى العرب بالتنازلات، أو التسويات بدل القمع والاضطهاد. ورغم ضعف الديمقراطية الإسرائيلية. . . إلا أنها عملت جيداً منذ وسط السبعينيات وأدارت الصراع بين الأكثرية اليهودية والأقلية العربية بشكل جيد»[37]

(37) Sammy Smooha, *Arabs and Jews in Israel* (Boulder, Co: Westview Press, 1989), vol. 1: Conflicting and Shared Attitudes in a Divided Society, p. 220.

فهذه المدرسة السوسيولوجية التي تخرّج منها أيضاً معظم الشباب العرب الذين تخصصوا في الجامعات الإسرائيلية في علم الاجتماع ترى أن الصهيونية حركة تحرر وطني، ولكنها حركة تمييز ضد العرب وضد اليهود الشرقيين؛ وهي كمدرسة ترفض بوتقة الصهر، ولكنها ترفض أيضا النزعة الانفصالية؛ إنها ترفض التلاشي في المجموع، ولكنها تؤيد الاحتواء في إطاره. . . لدينا نظرية تؤسس لتوازن مرحلة ما بعد السبعينيات، وتبذل الجهد النظري الرئيسي في السوسيولوجيا الإسرائيلية لتأسيس عملية الاحتواء للعرب. وبرأيي الخاص إنها وظيفية ما بعد الثمانينيات.

5 ـ التوجه الذي يرى إسرائيل والمجتمع الإسرائيلي نتاج عملية استعمارية، هو التوجه الوحيد الذي يرى إسرائيل من منظار مختلف عن منظارها. فهي لا تقارن بالديمقراطيات الغربية، كما تفعل المدرسة البنيوية الوظيفية، ولا تقارن بدول شرق أوروبا وأميركا اللاتينية كما تفعل النظرية النخبوية، بل تقارنها بالاستعمار الاستيطاني في الجزائر وجنوب أفريقيا. وعلينا ألا ننسى أنها تحتفظ في النهاية بمخارج مقارنتها بأستراليا وكندا والولايات المتحدة باعتبارها أيضاً ناشئة تاريخياً عن عملية استعمار استيطاني. ويراها باحثون مثل جرشون شافير (انتقل من أستاذ في جامعة تل أبيب إلى جامعة سان دييغو) وأفشاي أيرليخ كحركة قومية تبحث عن دولة في بداية رحلتها في بلاد المنشأ الأوروبية، ولكنها في الطرف الآخر للمشروع، أي في بلد الهدف تحولت إلى جزء من مشروع استعماري توسعي. وحالة الحرب مع المحيط هي صفة دائمة للمشروع.

بعض هؤلاء المنظّرين ينهي موقفه من استعمار فلسطين هنا، أي باعتباره نقداً تاريخياً، أو مصارحةً تاريخيةً، إذا صح التعبير. وهناك من يندفع أكثر ليفسر بواسطة نظرية التخوم الأميركية[38] المتعلقة باستيطان

(38) نجد النظرية بداية عند: Frederick Jackson Turner, «The Significance of the Frontier in American History,» in: George Rogers Taylor, ed., *The Turner Thesis Concerning the Role of the Frontier in American History* (Boston: Health, 1956), pp. 3-28, =

أميركا وتأثيره في المجتمع والنظام السياسي فيها الكثير مما آلت إليه الأمور في بنية المجتمع (نحن نفضل ترجمة البراري كترجمة لـ «هَسْفَار» العبرية و(Frontier)، أي لتمييز الحدود الفاصلة من المناطق غير المأهولة، والمقصود طبعاً غير المأهولة بالمستوطنين البيض، و«غير المكتشفة» التي تنتظر من «يكتشفها» ويمتلكها ويسيطر عليها).

وطبعاً تُعتبَرُ هذه المقاربة مساوية للكفر بأعين اليسار واليمين الصهيوني الجامعي وغير الجامعي في إسرائيل، لأنها تمس مسلمات رؤية الصهيونية لذاتها كحركة تحرر وطني، أو كمجرد حركة قومية عادت الى وطن الأجداد، ورؤيتها لفلسطين كمنطقة غير مأهولة، أو مأهولة بالبعوض والمستنقعات، وإلى حد نسبي ضئيل، مأهولة بعشائر بدوية تعيش في مراحل تاريخية ما قبل وطنية.

يقول جرشون شافير إنه انتبه إلى أصول إسرائيل الكولونيالية في خضم تحليل واقع إسرائيل الكولونيالي بعد عام 1967 في الضفة الغربية وقطاع غزة، فتوصل إلى نتيجة مفادها أن إسرائيل في معظم تاريخها يجب أن تُفهم من خلال العلاقة الفلسطينية ـ الإسرائيلية كعلاقة احتلال[39] وشافير الذي يجمع بين المقاربة بواسطة فهم إسرائيل كحالة كولونيالية، إضافة إلى المنهج الماركسي ومنهج فيبر في مفهوم المنزلة «ستاتوس»، يقوم بإلقاء الضوء على المشروع الصهيوني من زاوية غير مسبوقة؛ فهو يوافق على مركزية الهجرتين الثانية والثالثة في عملية بناء الأمة وتشكّل حركتها العمالية المبكرة كنخبة، إلا أنه يضع ذلك في إطار مثلث مؤلّف من مستوطنين رأسماليين، ومستوطنين أجراء (عمال الهجرة الثانية والثالثة) ومن سكان أصليين. أما الزاوية غير المسبوقة فهي اعتباره

يليها نقاش لا مجال للإحاطة به في مثل هذه المقدمة، ولا أرى ضرورة لوضع قائمة بعشرات المقالات والكتب حول الموضوع.

(39) Gershon Shafir, *Land, Labor, and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914* (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1989), p. 11.

الخطاب القومي الذي رفعه العمال المنظمون من الهجرة الثانية والثالثة والمزايدة على الرأسماليين في شعار تهويد العمل، هو عبارة عن حماية لأجورهم من منافسة الأيدي العاملة الرخيصة من السكان الأصليين.

هذا هو أساس تطابق حركة العمل مع المشروع الوطني والخطاب القومي والتنظيم النقابي القوي. في حين كانت نزعة أصحاب الأرض والرأسماليين من المزارعين توظيف العمال الأرخص، ثم ضبطهم عبر الآلية القومية التي حوّلت العمل العبري إلى قيمة مثل تهويد الأرض. والحالة الوحيدة التي تمكّن الرأسماليون خلالها من اتّباع استراتيجية عمل رخيص في إطار الصهيونية والعمل العبري، تمّت عبر جلب يهود اليمن مبكراً كعمال في عشرينيات القرن الماضي قبل النكبة. وفي مرحلة متطورة من هذه العلاقة الثلاثية، وعندما صعب الاستثمار الرأسمالي في ظل هذه الظروف، تحركت حركة العمل للجمع بين تنظيم العمل العبري وملكية الأرض والنشاط السياسي والعسكري، وذلك عبر التعاونيات الزراعية والمستوطنات الاشتراكية الطابع كأداة استيطان تميِّز المشروع الصهيوني، وتُقصي العرب، وتحتوي اليهود الشرقيين كمواطنين من الدرجة الثانية. فالتعاونيات الاشتراكية الصهيونية على أنواعها وأشهرها الكيبوتس هي نمط الاستيطان الاستعماري الصهيوني من دون عمال من سكان البلاد، أي من دون أبناء مولودين فيه.

مشكلة هذا التوجه المتقدم أنه يبقى توصيفياً، أي لا يستنتج التحرر من الصهيونية أو من الكيان الإسرائيلي ككيان استعماري، بل يدعو في النهاية إلى تسوية يتم فيها قبول إسرائيل كدولة يهودية. نحن أمام محاولة أكثر دقة لفهم تشكل إسرائيل، ولكننا لسنا أمام محاولة لفهم المجتمع الإسرائيلي كمجتمع كولونيالي استيطاني في المرحلة الراهنة، يشغله بالأساس التناقض الوجودي مع المحيط واعتياد العنف، وعسكرة المجتمع، ويعيش مأزق شرعية. ولذلك عندما نتوجه إلى دراسة المجتمع الإسرائيلي المعاصر مؤخراً نجده يحتفظ بالنزعة التفسيرية الاقتصادية، مضيفاً إليها نماذج نظرية جديدة، أهمها تصنيفات المواطنة.

ففي كتاب أخير مشترك بين جرشون شافير والباحث في جامعة تل أبيب يوآف بيلد[40]، نجد أن المجتمع الإسرائيلي قد خلّف وراءه الكولونيالية محتفظاً بها في المناطق المحتلة عام 1967. ولكن بقي من النظرية أمران أساسيان: **الأمر الأول**؛ طوَّرَ النمطُ الاستيطاني الإسرائيلي منذ ما قبل قيام الدولة شكلَ تنظيم، وثقافةً سياسيةً إثنية قومية ووعياً جماعياً شكّل أساساً لـ «مواطنة جمهورانية» تؤكد الانتماء إلى الجماعة وواجباتها وأخلاقياتها، كما تمثل نوعاً من المشاركة، نوعاً من الملكية على الدولة. وهي خلافاً لما يمكن تسميته «مواطنة ليبرالية» لا تؤكد فردية الفرد وحيزه الخاص وحقوقه المدنية كأولوية .**الأمر الثاني**؛ أن النزعة للانسحاب من المناطق المحتلة عام 1967 هي نزعة ناجمة عن تغير الاقتصاد الاسرائيلي الذي شكّل أساساً لنوع المواطنة والاستيطان السابق، وذلك باتجاهين: اتجاه العولمة والانفتاح على الاقتصاد العالمي، واتجاه الخصخصة ونشوء اقتصاد رأسمالي متطور وطبقة وسطى بقيم ليبرالية.

كل هذا يدفع نحو تقوية المواطنة الليبرالية (وهي حقوق المواطنة التي صار يمكن منحها للمواطنين العرب، فيبدو الوضع بالنسبة إلى العرب أفضل مما كان في الستينيات، وذلك من دون شراكة في الدولة ومن دون حقوق جماعية أو مواطنة جمهورانية). وطوّرت البورجوازية الإسرائيلية المعولمة خطاباً معادياً للخطاب القومي الديني الذي تحاول جماعات المستوطنين فرضه بعد عام 1967، لأن مصالحها الاندماجية في العولمة والاقتصاد العالمي تتطلّب تسوية الصراع العنيف القائم وإسقاطاته الدولية. وبرأينا فإن البورجوازية الإسرائيلية تدفع نحو التسوية، ولكنها لا تدفع نحو شروط عادلة في التسوية، والأهم من ذلك أن نوع الاقتصاد الإسرائيلي صار موجّهاً في أسواقه وشراكاته نحو أوروبا والشرق الأقصى والولايات المتحدة، وليس باتجاه العالم العربي. وما يهم هذه الطبقة هو

(40) Gershon Shafir and Yoav Peled, *Being Israeli: The Dynamics of Multiple Citizenship* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2002).

الاستقرار أكثر مما تهمها التسوية (إلا إذا قبل العرب بشروطها). لقد دفعت هذه البورجوازية باتجاه قبول اتفاقيات أوسلو. وقد ضغطت في مرحلة الانتفاضة الثانية، بعد فشل أوسلو، نحو بناء الجدار الفاصل بدل التسوية. فما يهمها هو ألاّ يستمر التشويش اليومي عبر العمليات الفدائية، وما يهمها بشكل عام هو تأمين الحد الأدنى من الاستقرار للاستثمار.

ولكن كما نرى، فلقد اقترح الباحثان تفسيراً للعمليات المعقدة في المجتمع والدولة، يجري عبر نموذج نظري مؤلف من إحداثيات مؤلّفة نوعين من المواطنة. وهذا جيد ويساعد في فهم أنواع المواطنة الإسرائيلية والنظام السياسي، ولكنه لا يكفي. وتبقى إسرائيل دولة ديمقراطية بنظرهم، حتى لو كانت دولة احتلال، وحتى لو كان فيها مواطنون من الدرجة الثانية والثالثة، فهذا، برأيهم، هو حال الكثير من الديمقراطيات.

مساهمة كيمرلينغ:

في إطار النزعة الأخيرة الموصوفة أعلاه لمقاربة المشروع الإسرائيلي كحالة استعمارية استيطانية يتبنى كيمرلينغ نظرية التخوم الأميركية في فهم تشكل المجتمع الإسرائيلي كصراع على الأرض واستكشاف الأراضي وتملكها، ولكنه يخضعه لتعديلات، وهو يفعل ذلك في الكتاب الحالي أيضاً. مع أن الكتاب أكثر شمولية من هذه المسألة، وفيه يقارب قضايا مختلفة بمناهج مختلفة. وكنا اعتبرنا شموليته من نقاط قوته في هذه الحالة.

أما تعديل كيمرلينغ على نظرية التخوم الأميركية «التيرنرية» (نسبة إلى تيرنر المذكور أعلاه) فهو تمييز التخوم الإسرائيلية بندرة المصدر وقلته، وهو الأرض، أو ما يسميه هو «درجة تخومية منخفضة»، في حين أن المصدر، أي الأرض، كان شبه غير محدود في الحالة الأميركية، «درجة تخومية عالية»، مع قدرة كبيرة لدى المهاجرين على الانتقال من منطقة إلى أخرى بحرية وتملك مساحات شاسعة من الأرض. أما في حالة الصهيونية في فلسطين، فقد جرى الصراع على كل متر أرض. وكان

مكلفاً مادياً وبشرياً، يجبي ثمناً بالمال والدم، ما جعل الصراع على الأرض مع السكان الأصليين هو الصراع الأساس[41] وقد قامت تنظيمات قومية تسعى إلى شراء الأراضي أحياناً، أو الاستيلاء على ما تستطيع مصادرته من الأراضي مثل الصندوق القومي اليهودي، «القيرن قييمت»، ومؤسسات الاستيطان في الوكالة اليهودية، والمستوطنات الجماعية الاشتراكية الطابع واتحاداتها. كما أنه لم يكن هنالك مجال لتطور الفردية الأميركية الباحثة عن الحرية والحيز في فضاء واسع. فالتنظيم المجتمعي والجمعي في حالة إسرائيل هو الذي يصارع للاستيلاء على ملكية الأرض، وعلى الدفاع عنها وزراعتها. من هنا تأتي الشيفرات والرموز الأخلاقية الجمعية الطابع (Collectivist Ethics). وطبعاً تسنح الفرصة لكيمرلينغ في هذا الكتاب لكي يستعرض التطور الرأسمالي واللبرلة الاقتصادية السياسية ونشوء الطبقة الوسطى التي عدّلت هذه الحالة في العقود الأخيرة.

وفي الكتاب الذي بين يدي القارئ، تعود هذه المقاربة لتصبح شأناً تاريخياً. ولأن الكتاب برمّته يبدو نصاً سوسيولوجياً تاريخياً، وبشكل أدق استعراضاً سوسيولوجياً للتاريخ السياسي للمجتمع الإسرائيلي، تصبح المقاربة للمشروع ككولونيالي عبارة عن مقاربة لمرحلة تاريخية. ثم تتعدد بعدها المناهج التي يستخدمها من الوظيفية إلى التعددية في نهاية الأمر حسب الموضوع. وفي المجمل فإن موضوع هذا الكتاب هو استعراض تاريخي لفشل بوتقة الصهر التي أقامها المشروع الصهيوني في بدايته، ولفشل مشروع الهيمنة[42] الأشكنازية العلمانية، ومراحل ومحطات الفشل لتستبدل بتوازن بين جماعات في إطار الدولة الإسرائيلية. والحقيقة هو أن

---

(41) Baruch Kimmerling, *Zionism and Territory: The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics*, Research Series; no. 51 (Berkeley: Institute of International Studies, University of California, 1983) pp. 7, 18, 30.

(42) نترك للقارئ أن يتابع تعريف كيمرلينغ للهيمنة هنا، وهي قريبة جداً من مفهوم غرامشي. ولا نرغب بمناقشته في هذه المقدمة.

الفشل المستعرض هو في تحقيق الغايات المصوغة حرفياً. ولكنه حقق غاياتٍ أخرى وأشكالاً أخرى من الوحدة السياسية.

ويبدو أن كيمرلينغ كان واقعاً في أثناء كتابته بشكل خاص، تحت تأثير الانتخابات المباشرة للكنيست التي جرت مرتين في الأعوام 1999 و2002، وفي كلتيهما اتضحت درجة الانقسام القطاعي الهوياتي، ومدى نفوذ سياسات الهوية ونفادها، ورغبة القطاعات الاجتماعية المختلفة بالتمثل مباشرة على مستوى الهوية والمصالح المتخيلة لجماعة الهوية في البرلمان. وباعتقادنا، ترك تفتت الأحزاب الأيديولوجية الكبرى ونشوء أحزاب الهويات أثراً كبيراً في المؤلف، كما ترك نوع هجرة اليهود الروس في التسعينيات أثراً مشابهاً، فقد اندمج هؤلاء بهويتهم، أي بالحفاظ على نزعة تنظيم أنفسهم من دون التخلي عن الثقافة الروسية. وطبعاً جرى تغير في طريقة الانتخابات في ما بعد. كما تبين أن هناك نزعة معاكسة أيضاً للتطور أعلاه. فعندما لم يعد بوسع المواطن أن يصوّت بصوتين؛ واحد لرئاسة الحكومة (صوت عام حول الخلافات والقضايا التي تجمع كافة الإسرائيليين مثل الحرب والسلام والاقتصاد) وصوتٍ آخر منفصل للبرلمان (يعبّر أساساً عن هوية قطاعية ومصالح جمعية لقطاع محدد منظم في حزب). عندما عاد التصويت بصوت واحد فقط مع إلغاء التصويت المباشر لرئاسة الحكومة تبيَّن أن قسماً كبيراً من التنظير كان مبالغاً فيه، وأن الجماعة الوحيدة خارج الاندماج هي الجماعة المختلفة قومياً، أي العرب. فكل بقية الجماعات موجودة على درجة وأخرى من الاندماج المتفاوت الذي لم يعد ممكناً أن يستمر كما كان في مرحلة بناء الأمة. كما أنه لا يجوز الاستهانة بالاندماج على أساس قومي في إطار الجيش والمدرسة والأيديولوجيا الصهيونية، ولا يجوز التقليل من أهمية الانصهار الاقتصادي والثقافي الحاصل وحجم الطبقة الوسطى.

على كل حال يستعرض كيمرلينغ التاريخ الاجتماعي للسياسة، إذا صح التعبير، بدءاً بالعلاقة بين إسرائيل واليهود في العالم، مروراً بالهجرات المختلفة إلى فلسطين، وهنا يطوِّر فكرته عن «درجة التخومية

المنخفضة» والصراع على الأرض. وعبر استعراض الهجرات المختلفة، يستعرض الكاتب عملية بناء الأمة كعملية تقوم بها حركة العمل الصهيونية، ويدرك هنا أن الصهيونية الأولى، على علمانيتها، لم تتمكن من فصل الدين عن الأمة، وأن جذور العلاقة بين الدين والسياسة لا تعود الى لقاء «أرض إسرائيل» التوراتية مع دولة إسرائيل بعد احتلال إسرائيل التوراتية في حرب الأيام الستة، بل إلى الإشكالية السابقة التي كانت، وبقيت إشكالية بنيوية.

لقد تحقق هذا الأمر بشكل حاد في السبعينيات بعد سيطرة خطاب التيار الديني القومي، وتمكّنه من منح الشرعية للوضع الجديد في المناطق المحتلة عام 1967[43]، بواسطة الخطاب الديني الصهيوني.

ولكن القومية العلمانية، رغم مكانة حملتها الطبقية والسياسية والاقتصادية، تبقى في النهاية عند كيمرلينغ مجرد ثقافة، أو جماعة من ضمن سبع جماعات يتناولها مثلما يتناول الثقافة «التقليدية» اليهودية الشرقية الدينية الطابع، والعربية، والقومية الدينية، واليهودية الدينية الأورثوذكسية، والقومية الدينية والروسية والأثيوبية. وهو يضيف المهاجرين من العمال الأجانب وعائلاتهم الذين وفدوا إلى العمل من دول أوروبا الشرقية وأفريقيا والشرق الأقصى، وباتوا يشكّلون بداية حالة شبيهة بالهجرات الأجنبية في دول أوروبا الغربية. لقد تعامل كيمرلينغ مع الهوية العلمانية كهوية خاصة بجماعة، وليس كهوية دولة. والحقيقة أن هذا يصح بخصوص العلمانية المقاتلة المتعصبة، ولكن العلمانية كهوية للدولة، ككل، حققت بعض الإنجازات الهامة وتوقفت عند معضلات لم يعد يمكنها حلّها من دون تسويات مع الذات ومع التيار الديني. كما تفعل الأحزاب العلمانية المركزية. كذلك تحقّق بعضٌ من بناء مؤسسات الأمة التي يُجمَعُ على شرعيتها، مثل الجيش والقضاء والبرلمان، واعتبار

(43) هنا يتفق كيمرلينغ مع شافير وبيلد في الكتاب أعلاه، أي في موضعة نقطة انكسار العلمانية الإسرائيلية في الفترة الواقعة بعد عام 1967 مع نشوء تحدي القومية الدينية.

الأمة والقومية والدين هي جميعها عناصر وأبعاد في انتماء واحد في الصهيونية. وعدم التمكن من فصل الدين عن الأمة والقومية كان يعني أن يبقى رجال الدين هم حرس حدود الهوية الإسرائيلية وحتى المواطنة، وأن يبقى الخطاب السياسي أسير اللغة المقدسة.

لابدّ هنا من الاعتراف بمساهمة كيمرلينغ في تقييم الفوارق الدقيقة في الهجرات المختلفة، فمثلاً اليهود الشرقيون في المجمل، أو الذين أصبحوا «شرقيين» في إسرائيل، جلبوا إلى الهوية الإسرائيلية إصراراً على اليهودية، بالمعنى الديني التقليدي، ورفض تبنّي العلمانية الطلائعية الاشتراكية الحادة، وذلك حتى في حالة غير المتدينين منهم. وكان لابدّ أن يطرأ تغير في نوع الهوية نتيجة استيعابهم فيها. وفي حين جلبت الهجرة الروسية الأخيرة موقفاً علمانياً حاداً، إلا أنها لم تندمج بالإسرائيلية أو تؤثر فيها بشكل جدي حتى الآن، ولكن الجيل الثاني سيحمل أخباراً أخرى بعد دخول الأبناء المدرسة الإسرائيلية والتخرج من الخدمة العسكرية الإلزامية، وسوف يبقى الأمر مفتوحاً للمستقبل.

يعرض كيمرلينغ التوتر بين الدين والدولة، ودور الدين المبكر في بيروقراطية الدولة ورموزها واعتكاف اليهودية الأورثوذكسية، ثم محاولتها التأثير في القرارات المتخذة بشأن الأحوال الشخصية وشؤون طوائف المتدينين، ثم نشوء التحدي الأكبر المبلور بصيغة خطابية وممارسة طلائعية من قبل التيار القومي الديني وحركة الاستيطان، وتوسع التيار الأورثوذكسي وتصهينه عملياً، ثم انقسامه إلى شرقي وغربي، ودور شخصيات كاريزماتية مثل عوفاديا يوسف في الجمع بين الأورثوذكسية الدينية والهوية الشرقية المصنوعة إسرائيلياً والحياة الحزبية.

وبرأينا فإن الكتاب يبرع في تقدير التمايزات في حالات اليهود الشرقيين والمتدينين والروس، ولكنه لا يبرع في شرح عوامل التوحيد لهذه التمايزات: دور الاقتصاد الدمجي، ودور الجيش، ودور المدرسة ومناهج التعليم. وهو لا يعطي القومية حقها في إحداث الدمج حتى لليهود الروس العلمانيين، وحتى للمهاجر غير اليهودي الذي يخدم في

الجيش ويرغب في الاندماج. والكتاب غير مختص بالعرب، ويتناولهم بشكل يكاد يكون صحافياً على عادة السوسيولوجيا الإسرائيلية التي تتحول إلى علوم سياسية في حالة العرب.

ليس كل ما يقوله كيمرلينغ في الكتاب جديداً. فقد كتب بعضه في كتب سابقة، وهذا التراكم المعرفي لا يُحسب عليه، بل له. وبعضه مقولات أمضينا مرحلة التسعينيات ونحن نكررها خارج إطار الأكاديمية الإسرائيلية. ورغم أن كتابه لا يتميز بمثابرة منهجية، بل بتعدد المناهج والمقاربات، ورغم أنه يصف تحولات جرت وجارية من دون أن يطرح نموذجاً نظرياً شاملاً يستوعبها إلا أن كتابه يبقى بمنتهى الأهمية. فهو يصدر في إطار الخطاب الأكاديمي الإسرائيلي، ولأنه غني بالمصادر ويأتي بشواهد غير مألوفة لتثبيت فرضياته والنماذج التي يقترحها، وهي تتعلق بالمقاربة التاريخية، والصراع العربي الصهيوني على فلسطين، ونظريات علم الاجتماع، وبنية المجتمع الإسرائيلي. وتنبع أهمية الكتاب من قدرته على إعطاء القارئ فكرة شاملة ونقدية في الوقت ذاته، ولأنه يستعرض، أيضاً، عمليات معقدة من دون نزعة لتبسيطها أو لحشرها في نموذج نظري، ولأنه يمنح القارئ فكرة شاملة عن التناقضات والصراعات داخل المجتمع، من الدين والدولة، وحتى الوضع الاقتصادي الاجتماعي.

عزمي بشارة

مقدمة المؤلف

هذا الكتاب شبه خلاصة مرحلية لعدد من سلسلة أبحاث وعمليات رصد واستطلاع تتعلق بالمجتمع الإسرائيلي وتاريخه قمت بوضعها منذ مطلع سبعينيات القرن الماضي. لقد أدركت في مرحلة معينة أن ليس هناك إمكان حقيقي لفهم هذا المجتمع وتحليله من دون الغوص في دراسة المجتمع «الآخر» الذي يتقاسم معنا رقعة الأرض هذه. وبناء على ذلك، كان من الضروري تأجيل بلورة هذا الكتاب وكتابته إلى حين الانتهاء من سلسلة الأبحاث التي قمت بها في حينه، بعضها شخصي وبعضها الآخر بالتعاون مع زميل وصديق هو يوئيل مغدال، حول المجتمع الفلسطيني والنزاع بين الشعبين. قبل عقدين من الزمن، ظهر كتابنا المشترك، **الفلسطينيون: شعب في طور النشوء**، رأت طبعته الثانية الموسَّعة النور مطلع هذا العام في دار نشر جامعة هارفرد. وبذلك تُستكمَل، من ناحيتي، شبهُ دائرة من الأبحاث، على الرغم من أن حكاية الشعبين الموجودين في إحدى نقاط الدرْك الأسفل للمواجهة بينهما، تلغي كل إمكان لاختتامها، ولو في فصل جامع واحد. لذا، فالكتابان المتكاملان ينتهيان بالأساس بعلامات استفهام بالنسبة إلى مستقبل المجتمعين اللذين أصبح ماضيهما واضحاً جداً، مع أنه لا يزال هو أيضاً موضع خلافات قاسية كجزء من النزاع عينه.

خلال ما يزيد عن ثلاثين سنة من انشغالي بهذه المواضيع استعنت برفاق، وزملاء، وخصوم كثر في البلاد والعالم، ما يجعل من الصعب عليّ تعدادهم وحتى ذكر كل واحد منهم. لذا، أود الإعراب عن شكري لكل من قدم لي يد العون، ولو كان ذلك أيضاً في سياق نقاشات عاصفة وخلافات عميقة في الرأي، من أجل بلورة المفاهيم التي وُضع هذان الكتابان على أساسها. وفاق طلابي الجميع في المراتب الأكاديمية الثلاث، الذين وجهّوا إلي أسئلة صعبة وأرغموني في كثير من الأحيان على التفكير من جديد في كل موضوع وقضية تقريباً. وكذلك أجيال من مساعديّ الباحثين الذين اخترتهم من بينهم.

وأذكر أيضاً اثنين من أساتذتي اللذين أُدين لهم بالكثير: فمن شموئيل نوّاح آيزنشتادت، مع أن طريقنا انفصلت بسرعة (أسرع مما ينبغي)، استطعت أن أتعلم مع ذلك ليس فقط كيفية «التفكير سوسيولوجياً»، بل أيضاً أن علم الاجتماع هو مجال مثير ومحفز لا مثيل له من ناحية ذهنية/فكرية. وتعلمت من المرحوم دان هوروفيتس، الذي توفي قبل أوانه، الأسرار الدفينة والأكثر حميمية للمجتمع الذي قدِمت إليه كمهاجر، تلك الأسرار التي لا يتحمس كثيرون لكشفها لمن لا ينتسبون إلى دائرة صغيرة من العالمين ببواطن الأمور، فهو الذي أدخلني إلى الفردوس حيث اختلست النظر وأحسست فعلاً بالمهانة.

في العام المدرسي 1978 ـ 1979، كنت في سنة تفرغ للبحث في المعهد التكنولوجي في مساتشوستس حيث التقيت هناك باحثاً شاباً اسمه أيان لوستيك كان قد أنهى لتوه مقررات إجازة الدكتوراه في جامعة «بيركلي» في موضوع طرق السيطرة على العرب في إسرائيل. قرأت أطروحته ولم أوافقه آنذاك على معظم أقواله، ولكن

كلما كنت أتعمق أكثر في «الموضوع العربي»، كنت أتعلم أيضاً كم كانت نظرته صائبة، وكم أن الأمور التي نراها من «هناك» من الصعب رؤيتها من «هنا»، من داخل الفقاعة اليهودية ـ الإسرائيلية التي نعيش داخلها كأننا داخل ملجأ أيديولوجي. إنني أذكر أيان ليس فقط لأننا أصبحنا أصدقاء لاحقاً، بل لأنه أيضاً يشكل رمزاً في نظري (إلى جانب باحثين آخرين مثل راسيل ستون، ولاري سيلفرشتاين، وآلان داوتي وآخرين) لجيل كامل من الباحثين في الموضوع الإسرائيلي ـ الفلسطيني ترعرع خارج البلاد وساعد كثيراً في تطوير البحث في هذا الموضوع عندنا. وأجد هنا المكان المناسب لذكر زميلين وصديقين مقربين، أيضاً، عرفا كيف يقدمان لي الدعم في الأوقات الصعبة، هما نحمان بن ـ يهودا وروبرت بريم.

إن جزءاً من هذا الكتاب يرتكز على البحث الذي أُجري بتمويلٍ سخيٍّ وبدعم من مركز «سيلفر» لدراسة المجتمع الإسرائيلي التابع للجامعة العبرية في القدس.

وكالعادة، فالثمن الأساس لهذا العمل دفعه أفراد عائلتي، وفي مقدمهم زوجتي ديانا التي اضطرت خلال هذه السنوات الطويلة إلى الاضطلاع تقريباً بدور رب عائلة أحادية الوالدين في رعايتها لأولادنا الثلاثة، شيرا، وعالي، ونعوما. ولهؤلاء الأربعة عظيم اعتزازي وخالص محبتي.

وإلى حين التقائي بدينا ماركون، المحررة اللغوية لهذا الكتاب، كنت مقتنعاً أن قدرتي وإلمامي بكتابة نص عبري لا غبار عليهما، ولكن أسلوبها في عملية التحرير اللغوي أثبت لي أنني كنت على خطأ، وأنا أشكرها جداً على ذلك. ومع ذلك، فإذا ما وقعت في هذا الكتاب أي أخطاء، فأنا المسؤول عنها.

وأخيراً، أتقدم بشكري إلى نيتسا دروري ـ فيرمان رئيس التحرير في هذا المشروع المشترك لداريْ النشر «عام عوفيد» و«علما»، فمن دون استقامتهما الفكرية، وانفتاحهما، ومهنيتهما، كان هناك شك إن كان هذا الكتاب سيُنشر في أوقات ليست على ما يرام.

باروخ كيمرلينغ

القدس، آب/ أغسطس 2002

مدخل

جوهر هذا الكتاب هو تحليل اجتماعي وتاريخي للدولة الإسرائيلية منذ تأسيسها وحتى نهاية القرن العشرين. ولكن وفقاً لمنهج الكتاب، لا يجب فهم السلوك الاجتماعي، والسياسي، والثقافي لكل واحد من المكونات الحالية في الدولة من دون فحص جذورها التاريخية المشتركة والمنفصلة منذ القرن التاسع عشر وإلى حين التقاء هذه المكوّنات واتحادها داخل الدولة. بهذا الشكل يمكننا أن نحلّل ونفهم بشكل أفضل كيف ولماذا تنفصل هذه المكوّنات من جديد وتتصارع الواحدة منها مع الأخرى هنا، والآن، في سياق الإطار الإقليمي، والسياسي، والبيروقراطي للدولة الإسرائيلية وحتى خارجها. وقد ساهمت مصادر أخرى في قولبة الدولة كما هي عليه اليوم، هي الصلات المتبادلة بينها وبين الثقافات التي تتغذى منها، سواء كان ذلك في سياق علاقات صراعية أو في سياق التعاون: الثقافة العربية المحلية، والجاليات اليهودية التي كانت ولا تزال منتشرة في العالم، والمركز الثقافي اليهودي في أميركا الشمالية.

ولكن، هذا الكتاب ليس كتاباً اجتماعياً ـ تاريخياً بالمعنى المألوف: فالقصة والرواية المعروضة فيه ليست وفقاً لتسلسلها الزمني وليست على خط مستقيم، بل تتحرك إلى الأمام وإلى الخلف في

سياقات مختلفة داخل نفق الزمن. ويبدأ الكتاب وينتهي بوصف المحاولة الفاشلة لخلق هيمنة سياسية، ونظام أحادي الثقافة في إسرائيل، ونشوء دولة تتميز بتعددية ثقافية[1]

ومن خلال إدراك عدم تجانس البنية الاجتماعية للدولة التي أُقيمت، ومن خلال المصلحة في عدم المخاطرة بالبنية الثقافية الطبقية والسياسية للدولة كما تشكلت في الفترة الاجتماعية/ الأهلية[*] السابقة لقيام الدولة السيادية، بُنيت أجهزة متجانسة إسرائيلية الصبغة وفقاً للنموذج الأميركي، ولكنه كان أكثر حداثة وبطشاً جراء حقيقة أن حقوق الفرد لم توضع في مركز عملية بناء الكيان[2] وكان القصد من ذلك خلْقَ نظام أحادي الثقافة متكامل

[إن الهوامش المشار اليها بأرقام تسلسلية هي من أصل الكتاب، أما تلك المشار إليها بـ (*) فهي من وضع المترجم].

(1) التعددية الثقافية هي شرط واجب وحتمي، ولكنه غير كافٍ لخلق دولة ذات نظام ثقافي تعددي. ولا تزال الدولة متعددة الثقافات تخوض الصراع من أجل وجودها الشرعي، ومن أجل الاعتراف باحتياجاتها المختلفة والخاصة، إلى حد وضع يقارب حرب الثقافات انظر: B. Kimmerling, ed., «Between Hegemony and Dormant Kulturkampf in Israel,» *Israel Affairs*, vol. 4, nos. 3-4 (1999).

(*) المقصود بذلك، فترة المجتمع اليهودي الاستيطاني (اليشوف) قبل قيام الدولة.

(2) «بوتقة الصَّهْر» ليست اختراعاً إسرائيلياً، فالاسم الممنوح لهذا الجهاز مصدره مسرحية كتبها في العشرينيات من القرن العشرين يسرائيل زينغويل عرضت على امتداد سنوات على خشبة مسارح برودواي في نيويورك. وزينغويل، اليهودي البريطاني، كان ناشطاً صهيونياً، غير أنه فتش عن حل «إقليمي» لليهود على أرض أميركا الشمالية. انظر على سبيل المثال: N. Glazer and D. P. Moyninhan, *Beyond the Melting Pot: The Negress, Puerto Ricans, Jews Italians, and Irish of New York City* (Cambridge, MA: MIT Press, 1963), and M. R. Davie, *World Immigration: With Special Reference to the United States* (New York: Macmillan, 1936),

أجهزة مماثلة كانت في كل الدول المستوعبة للهجرة، ولكن ارتدت «بوتقة الصَّهْر» هنا حلة صهيونية لخلق إنسان جديد انظر: أ. شابيرا، **يهود جدد، يهود قدامى** (تل أبيب: عام عوفيد، 1997).

ومتجانس، ولكنه قائم على مداميك [تراتبية] من ناحية سلّم الوظائف والصلاحيات. وتمّ تعليل ضرورة هذا التجانس ليس فقط بذرائع أيديولوجية من أجل بناء أمة وخلق «إنسان جديد» صالح (مقارنة بـ «اليهودي المهجري المشوّه»)، بل أيضاً باحتياجات مصلحية ووجودية تقضي بضرورة رصّ الصفوف إزاء واقع وقوف «قلة مقابل كثرة» في النزاع الدائم الذي هو أشبه بقضاء وقدر ترافقه حروب وجود دورية ضد المحيط العربي. وعُرضت الذراع العسكرية للدولة ليس كأداة مركزية في الدفاع عن الوجود فحسب، بل أيضاً كإحدى الوسائل المركزية لـ «بوتقة الصَّهْر»(*) (إلى جانب المدرسة حركات الشبيبة، ونظرياً وعملياً كل المجتمع القديم). وأصبح الجيش المؤسسة الرسمية المركزية التي تمثل الدولة، وبُنِيَ بمثابة جيش يقوم على الخدمة الإلزامية لكل الذكور اليهود المؤهلين، وبمثابة جيش يقوم على خدمة الاحتياط التي انضوى إلى إطارها الرجال على امتداد سنوات حياتهم الفاعلة كبالغين. وأصبحت الخدمة العسكرية أيضاً أساساً لاستنفاد المواطَنة الذكورية. وأُدرجت العسكرة في مركز الثقافة السياسية، وأصبحت بمثابة الديانة المدنية للدولة.

صحيح أن واجب أداء الخدمة العسكرية يُطبَّق أيضاً على النساء اليهوديات، إلاّ أن خدمتهن بُنيت فقط «بمثابة عون» للرجال لا غير، طالما لم يُنظر إليهن كنقيض لدورهنّ الاجتماعي الأساس كزوجات وأمهات مؤتمنات على التناسل البيولوجي (Reproduction) لمجموع السكان (كأمهات والدات)، وكوَكيلات إعادة إنتاج النظام الاجتماعي (كأمهات مربيات). وتحقق في هذين الدورين استنفاد جانب المواطَنة الحسنة لديهنّ ومدى مساهمتهنّ من أجل المجموع كذلك. إلى

(*) «بوتقة الصَّهْر»: المقصود بذلك هو صَهر الأقوام والثقافات المختلفة في بوتقة واحدة من أجل خلق وبناء إنسان جديد وثقافة جديدة واحدة.

ذلك، فإن أحد التعابير المؤسساتية ـ الشرعية المركزية للدولة كدولة يهودية، وتعبيراً عن انعدام الفصل فيها بين الدين والقومية، كان تخلي الدولة عن حقها وواجبها في التشريع والمقاضاة في مجال الأحوال الشخصية. لقد ظهرت الدولة في هذا المجال بكامل ضعفها حين تخلّت عن سيادتها ليس من ناحية قانونية وسياسية فحسب، ولكن من ناحية المفاهيم أيضاً. ودفعت ثمن هذا التخلّي النساء مواطنات الدولة اللواتي أُخضعن في مجال مركزي جداً للخاص والعام إلى منظومة قوانين أبوية قرّبت «إسرائيل» من نظام الدولة الدينية.

منذ مطلع سبعينيات القرن الماضي، بدأت هيمنة «الإسرائيلية»(*) العلمانية شبه الغربية سياسياً وثقافياً ـ وفقاً لصيغة حزب العمل ـ بالتفتت. وبدأ يظهر عوضاً عنها داخل الدولة الإسرائيلية بضعة مجتمعات أو ثقافات شبه مستقلة ذاتياً منفصلة عن بعضها على الرغم من ارتباطها المتبادل. وحصل هذا المسار في سياق التعاظم البطيء لقوة مجموعات سكانية كانت في الماضي مموضعة في هوامش الدولة الإسرائيلية. وكان بروز مجموعات سكانية جديدة داخل الدولة عقب موجات هجرة كبيرة من بلدان منشأ جديدة مصدراً آخر للتنوع الثقافي السياسي للدولة. وقد أصبحت هذه المجموعات السكانية كتلاً سكانية ذات شأن (وفي نظام يقوم على انتخابات برلمانية يمكن ترجمتها إلى قوة سياسية) تتكاثر بنسب هجرة وولادة عالية، أو عن طريق امتلاك مهارات سياسية واجتماعية لم تكن في حوزتها سابقاً. وهكذا، فما كان قائماً من حدود اجتماعية في السابق أصبح أكثر وضوحاً. وأصبح ما نشأ من حدود اجتماعية جديدة ـ مستنداً إلى هويات جماعية جديدة

(*) أي الانتماء إلى الإطار الجغرافي السياسي الإسرائيلي: أي للهوية الإسرائيلية الجامعة الواحدة والمتجانسة الناشئة في «إسرائيل».

متجددة ـ أكثر رسوخاً. هذه الحدود والهويات تخلق وتُظهِّر وتستنسخ سيراً تاريخية وذكريات جماعية ذاتية تروي من جديد تاريخ الدولة بشكل عام، وسيرة المجموعة السكانية عينها، وتحدّد تموضعها داخل المجموع العام بشكل مغاير للمألوف والمتبع في التدوين الرسمي للوقائع التاريخية.

أحياناً، هناك تطابق جزئي بين المجموعات والثقافات المختلفة، ولكن أصبحت الحدود ـ في الأغلب ـ حادة وغير قابلة للاختراق تقريباً، إذ أصبح ما يفرق أكثر مما يجمع: سوق الزيجات المشترك للعرسان والعرائس لم يعد قائماً تقريباً. ولم يعد هناك وجود «للموائد المشتركة»[3] وأماكن السكن منفصلة تماماً. وأنماط الاستهلاك، وأسلوب الحياة، واللباس وأشكاله المؤشرة إلى التماثل والتمايز، واللهجات العامية، و«شيفرات» الحديث الخاصة[4] كل هذه الأمور هي من علامات حدود الفصل أو جزء من تلك الحدود ذاتها. هذه الثقافات ترتكز أيضاً على منظومات مؤسساتية واجتماعية سياسية منفردة، على غرار المدارس، وأماكن العبادة، والمعتقدات الدينية أو المدنية، وشبكات التسويق، وصناديق الإحسان، ووسائط الاتصال البديلة (مطبوعة، ومسجلة، ومبثوثة معروضة على الشاشات) والحصرية بالثقافة الخاصة. ولكل ثقافة كهذه يوجد ليس «شيفرات» (كود) داخلية خاصة بها فقط، بل أيضاً فهم مغاير لقواعد اللعبة وتوزيع الموارد اللائق في الدولة بأسرها، وُجد تعبير عنه أحياناً

(3) على سبيل المثال، في سياق وضع حدود بشأن الطعام المحلل («كاشير») والطعام المحرم («طاريف») على درجات مختلفة بين الأجنحة المختلفة للسكان المتدينين أنفسهم.

(4) أحياناً، اللغات المحكية والمستهلكة استهلاكاً ثقافياً، مختلفة (العربية، واليديش، والروسية، والأمهرية)، وحتى عندما يكون هناك استخدام للعبرية لاحتياجات محض منفعية. مع ذلك، فاللغة العبرية وثقافتها يشكلان أحد الأسس عظيمة الشأن والقوة للهوية الجماعية الإسرائيلية.

في منظومات قضاء و«عدالة» منفردة، ملزمة لكل الطائفة ومحطمة لاحتكار الدولة في هذا المجال أيضاً. وبهذا الشكل خُلقت ثقافات وهويات إسرائيلية عديدة متباينة أو منفصلة عن بعضها بعضاً: الثقافة الدينية ـ القومية (المسماة أكثر فأكثر «أورثوذكسية(*) حديثة»)، والثقافة الأورثوذكسية القومية (يهودية ـ قومية متطرفة، ولكن غير صهيونية)، والثقافة الشرقية ـ التقليدية، والعربية ـ الإسرائيلية، والروسية، والأثيوبية، وتلك الخاصة بالطبقة الوسطى العلمانية.

حاولت الدولة منذ البداية، ونجحت إلى حد كبير، أن تُلزم بالعمل إلى جانب الجهاز البيروقراطي المدني والعسكري، وفقاً لاحتياجاتها، الهيئات والأجهزة غير التابعة للدولة أيضاً (على غرار جزء من الأحزاب، الوكالة اليهودية، والصندوق الدائم لإسرائيل [الكيرن كاييميت] أو منظمة المستخدمين «الهستدروت» واقتصاد المستخدمين)(**) كل هذه الأجهزة توغلت داخل الأطراف النائية للدولة، وفعّلت الإشراف والسيطرة عليها، وجنّدتها للقيام بمهام رسمية[5]. إلى ذلك، خلقت

(*) الأورثوذكسية: تعني التمسك بالنص الديني وبالفرائض الدينية. وهي التيار الديني الرسمي المعترف به في «إسرائيل» والممثَّل في المجلس الديني الأعلى [هربنوت هراشيت]. وينقسم هذا التيار إلى جناحين: جناح ديني قومي وآخر ديني حريدي [أصولي] بشقيه الأشكنازي والسفارادي اللذين لا يخضعان للمجلس الديني الأعلى، بل لكل منهما مجلسه الديني الخاص به.

(**) المقصود القطاع الاقتصادي الهستدروتي، أي التابع للاتحاد العام لنقابات العمال والمستخدمين في «إسرائيل».

(5) في السنوات الأولى، لم يكن إخضاع كل هذه الهيئات القوية لإمرة الدولة وتحويلها وكلاء لها أمراً بسيطاً على الإطلاق. وكان الأمر مقروناً بصراعات قاسية. كل واحدة من هذه الهيئات، رأت نفسها كهيئة مركزية، ورغبت في تحويل الدولة وكيلاً لها ولأهدافها. ولكن عن طريق ابتكار فكرة الـ «مملختيوت» [الدولانية]، السيطرة على معظم المصادر التي تدفقت من الخارج (صناديق الجباية، المعونات الخارجية والتعويضات من ألمانيا الاتحادية)، وتأميم نحو 94 بالمئة من أراضي الدولة والاعتراف بإسرائيل كممثلة لمجموع الشعب اليهودي، نجحت الدولة في إنجاز موقف مهيمن واحتكاري داخل النظام. ولقد بيَّن عالم الاجتماع =

الدولة في داخلها ومنها طبقة متوسطة ـ بورجوازية علمانية جديدة (من قدامى المهاجرين)، كان ولاؤها التام حتى نهاية العقد الخامس من عمر الدولة (الجيل الثالث لهذه الطبقة) ممنوحاً لهذه الدولة، بغضّ النظر عن الحكم والنظام السائد فيها. وتمّ مع مرور الوقت استيعاب مجموعات وأفراد شرقيين أيضاً، وحتى عرب، كأفراد وعائلات داخل هذه الطبقة. وتضم هذه الطبقة نُخباً إدارية، واقتصادية، ومهنية، وثقافية. وكانت هذه الطبقة العلمانية في أساسها بمثابة الخزان الأساس الذي تم في داخله بناء ورعاية الثقافة المهيمنة والهوية «الإسرائيلية». وأكثر من ذلك، جسّدت هذه الطبقة[6]، في نظر الدولة وفي نظرها هي، وحتى في نظر معظم بقية سكان الدولة[7]، الثقافةَ الإسرائيلية والمجتمع الإسرائيلي. وفي الآونة الأخيرة، وبالتزامن مع انخفاض نسبي لقوة الدولة، فقدت هذه الطبقة بسرعة سيطرتها الثقافية المهيمنة، غير أنها لا تزال ناجحة في الحفاظ على مركزيتها كطبقة وثقافة رائدة. ولا تزال تحافظ، بالأساس، على سيطرتها على المشاريع والأعمال الكبيرة في التجارة، والصناعة، وفي مجال الاتصالات الممأسّس، وفي المراتب العليا للجامعات، وفي المحكمة العليا[8]، مع أنه بدأ تقويض في مكانتها المهيمنة في هذه المجالات أيضاً.

= أنطوني غيدنس كيف أن هذه الظاهرة أو ما يشابهها، بالنسبة إلى مركزية دولة الأمة وسيطرتها على وسائل العنف في المجتمع، أصبحت الظاهرة المركزية في العالم الحديث.

(6) القصد، مجموعة مميزة من ناحية طبقية، وسياسية، واقتصادية، وثقافية، لم تر نفسها على امتداد سنوات طويلة كـ «طبقة»، ولم تطور «وعياً طبقياً» أو هوية جماعية خاصة، فقط أولئك الذين لم ينتسبوا إليها رأوها هكذا.

(7) وحتى في نظر باحثيها من الداخل والخارج.

(8) إنها مجالات الحراك الاجتماعي فيها بطيء أكثر مما هو عليه في مجالات أخرى. وهكذا، على سبيل المثال، فالتأهيل اللائق في الحقل الأكاديمي، كما يمكن أن يستدل من ذلك، وعملية التغيير، تقاسان بعشرات السنين، وفي قطاع الأعمال الكبيرة، فإن معظم المناصب المهمة تنتقل بالوراثة.

بدأت أجزاء من هذه الشريحة تدرك طابعها الطبقي الضيّق وفقدان هيمنتها الثقافية، وتحاول بناء وعي طبقي، وأن ترسم من جديد حدود جمهورها المتخيَّل، محاوِلةً أن تصوغ من جديد قواعد اللعبة داخل الدولة، طالما لا تزال تملك ما تبقى لها من قوة (على غرار حزب «شينوي»(*) [التغيير] الذي برز مع الانتخابات للكنيست في العام 1999 وأصبح الحزب الثالث من حيث الحجم في الانتخابات العامة في العام 2003). هذه الطبقة الثقافية الاقتصادية، التي يمكن أن نميزها كبورجوازية، موجودة في مراحل انتظام استعداداً لخوض حرب ثقافية وحرب مواقف أكثر وضوحاً. يتم هذا الانتظام من جديد من خلال عملية تفتيش عن حلفاء لإقامة ائتلافات سياسية واجتماعية مؤقتة في أوساط شرائح سكانية أخرى وفي أوساط ثقافات منافسة. وتخوض أجزاء أخرى من هذه المجموعة السكانية

(*) معناها التغيير. في الواقع، كانت أول محاولة لتأسيس حزب ليبرالي ـ علماني وسط بهذا الاسم في منتصف سبعينيات القرن الماضي عقب حركات الاحتجاج التي تلت حرب العام 1973، تحت شعاري المطالبة بمحاسبة القيادتين السياسية والعسكرية على التقصير في الحرب، ومكافحة الفساد والإفساد السياسي الذي مارسه حزب العمل الحاكم في إدارات الدولة المختلفة. وقُبيل الانتخابات للكنيست التاسع (1977) انتظمت حركات الاحتجاج هذه في تيار سياسي باسم الحركة الديمقراطية للتغيير ـ «داش» بزعامة رئيس الأركان الأسبق الجنرال، يغئال يادين. وحققت هذه الحركة انتصاراً سياسياً باهراً، إذ فازت بخمسة عشر مقعداً في تلك الانتخابات، وأصبحت القوة السياسية البرلمانية الثالثة من حيث الحجم بعد حزبي الليكود والعمل. لكن هذه الحركة سرعان ما تشرذمت إلى كتل صغيرة جراء افتقارها إلى برنامج سياسي واجتماعي واقتصادي متميز عن حزبي العمل والليكود. وقُبيل الانتخابات للكنيست الخامس عشر (1999)، تكررت محاولة تأسيس حزب ليبرالي علماني وسط تحت شعار مناهضة الابتزاز السياسي الذي مارسته الأحزاب الدينية ـ القومية والأصولية في سياق سعيها لإضفاء الطابع الديني المتزمت على الدولة. ولكن على الرغم من الانتصار السياسي الذي حققه هذا التيار في انتخابات العام 2003، وتحوله ثانية إلى الحزب الثالث في الكنيست الإسرائيلي (فاز أيضاً بخمسة عشر مقعداً)، غير أنّه سرعان ما تشرذم ثانية، ولم يتمكن من العودة إلى الكنيست في انتخابات العام 2006.

(على غرار قاعدة حزب «ميرتس»(*)) صراعاً من أجل الحفاظ على طابعها الذاتي كممثل للإسرائيلية الشمولية التي لم تعد قائمة. وبذلك يكمن مصدر ضعفها الأساس.

لم تفصل المنظومة الاجتماعية والسياسية التي أقيمت الدولة على أساسها بين الدولة والدين، بل أخضعت تعريفات المعايير، التي يُقاس بموجبها الانتماء إلى الكل العام، إلى أحكام الشريعة اليهودية [الهالاخاه]. وهي التي حوّلت رجال الدين وقضاة المحاكم الدينية بواسطة «هربنوت هراشيت» [المجلس الديني الأعلى] إلى جزء من بيروقراطية الدولة. ولكن مع مرور الوقت تطور مسار رمزي ومؤسّسي لإضفاء الطابع الديني (Religionization) على الدولة. ولم تكن هذه مجرد ظاهرة عرضية نبعت فقط من اعتبارات ائتلافية مريحة للحزب الحاكم الذي فضّل الأحزاب الدينية كشركاء ائتلافيين كونها لم تتدخل في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي في إدارة السياسة الخارجية والداخلية، ولكن حافظت بالأساس على مصالحها القطاعية مثل التربية، والتعليم الديني، والطعام الحلال، وقدسية يوم السبت ـ كما اعتاد أن يفسّر ذلك أحياناً رجال علم السياسة. وكانت عمليات إضفاء الطابع الديني في أساسها نتاجاً لعلاقات متبادلة بين عاملين: **أولاً**، التغييرات الديموغرافية التي حصلت نتيجة للهجرة الجماعية غير الانتقائية التي أغرقت الدولة بمجموعات سكانية متنوعة،

(*) حركة سياسية هي عبارة عن تحالف سياسي ـ تنظيمي قوامه حزب العمال الموحد («مبام») وحركة حقوق المواطن («راتس») وأوساط ليبرالية علمانية أخرى. حققت هذه الحركة نجاحاً بارزاً في انتخابات العام 1992، إذ فازت باثني عشر مقعداً، لكنها لم تتمكن من الحفاظ على قوّتها التمثيلية هذه، إذ بدأت تتراجع من انتخابات إلى أخرى، ولم تفز في انتخابات العام 2006 إلاّ بستة مقاعد فقط، أما في انتخابات العام 2009 فتقلصت تمثيل هذه الحركة إلى ثلاثة مقاعد.

بالأساس، (وليس فقط) من آسيا وأفريقيا. ولكن الحداثة ومسارات العلمنة تجاوزت هذه المجموعات السكانية، أو أنها اختبرتها بشكل جزئي فقط. **ثانياً**، نجم أيضاً عن المعضلة الجوهرية الكامنة في الفصل بين الدين والقومية وفقاً للصيغة الصهيونية للقومية اليهودية إضفاء الطابع الديني على الدولة على غرار «التحالف التاريخي» بين الاشتراكية القومية الدولية والصهيونية الدينية القومية. وهكذا، ومنذ البداية، كان الطلاء والمداميك العلمانية للقومية الصهيونية مجهرياً وهشاً جداً حيث إن بلد المقصد للاستيطان الصهيوني، ومعظم الشعارات والرموز التي تم بواسطتها تجنيد اليهود من أجل الهجرة إلى صهيون، مأخوذة بشكل انتقائي من مخزون الديانة اليهودية، وليس بالذات من النظريات الاشتراكية والعالمية. وحتى اللغة العبرية، النتاج المجيد للثقافة العلمانية المتجددة، استُعيرت من مجال القداسة الدينية بمختلف مداميكها ومضامينها. وهكذا، فالمحاولة الصهيونية ـ العلمانية لم تكن مقصورة فقط على إعادة تفسير النصوص التأسيسية التي كان مصدرها دينياً محضاً، على غرار التوراة، بل أيضاً من أجل خلق عالم مفاهيم علماني بواسطة لغة التوراة تُسكب فيه مضامين قومية عصرية متكاملة. وحملت هذه المحاولة في طياتها فخ إضفاء الطابع الديني.

وبالفعل، ليس من باب الصدفة أن الثقافة المضادة الأولى التي نشأت ونجحت في الانفصال عن الثقافة المهيمنة، من خلال الأمل في الحلول مكانها أو على الأقل منافستها على الصدارة، كانت الثقافة الدينية ـ القومية الكفاحية وفق صيغة حركة «غوش إيمونيم»(*)

(*) [كتلة الولاء]: حركة اجتماعية دينية قومية استيطانية تأسست في مطلع العام 1974، ورفعت لواء الاستيطان في كل أرجاء المناطق العربية المحتلة، في أواسط الثمانينيات من القرن الماضي لم تعد قائمة كجسم سياسي استيطاني موحد، بل توزعت على حركات سياسية يمينية أخرى.

[كتلة الولاء الإيماني]. وفي سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي نشأت البنية التحتية الإقليمية لمجتمع جديد قوامه المتدينون القوميون المستوطنون للأراضي التي أُطلق عليها اسم «يهودا والسامرة». واعتُبر الأمر ليس فقط مهمة قومية ـ سياسية للسيطرة واحتلال وامتلاك أراضي الوطن وتوسيع حدود الدولة الإسرائيلية لكي تقترب قدر الإمكان من حدود الوعد التوراتي، بل تضمن أيضاً وضع بنية تحتية لتأسيس جماعة أخلاقية كاملة، كان يُفترض أن تُدار وفقاً لأحكام الشريعة اليهودية وأحكام المراجع الدينية وفتاويها. وبدا آنذاك أن رجال «غوش إيمونيم» سيحتلون الجبل (الجغرافي والرمزي)، وكذلك القلوب، وسيحتلون بالأساس مكان رجل الكيبوتس (هتسبار)(*) العلماني المقاتل والمستوطن، كطليعة في إسرائيل. وكان يُفترض بالبشرى أن تتوسع لتشمل البلاد بأسرها من مناطق يهودا والسامرة، فالثوري الديني ـ القومي استعد لإقامة دولة شريعة قومية عصرية بفضل التحقيق الذاتي، ودماثة الأخلاق، والإيمان المتوهج بصوابية طريقه، وكونه ممثلاً للمصلحة العامة (كما بدت في نظره) و«لليهودي الحقيقي الصافي» الذي تحجر وتعفّن واستنفد نفسه خلال المرحلة السابقة لـ «عودة صهيون». وبدا نجاح الثورة الإيمانية شبه مضمون أيضاً نظراً إلى انعدام أيديولوجيات منافسة ذات جاذبية حقيقية تُقدم رداً ومضموناً للوضع السياسي والاجتماعي الذي نشأ عقب حربي العامين 1967 و1973 وما بينهما.

من هذه الناحية، فالاستيطان والمستوطنون العقائديون في المناطق المحتلة كانوا مجرد رأس الجبل الجليدي. وكان أشخاص ومجموعات دينية ـ قومية كتلك التي لم تشارك في عمليات

(*) هو اليهودي الإسرائيلي الجديد المولود في «إسرائيل» بعد قيامها من أبناء المهاجرين.

الاستيطان، وحتى لم تكن تشارك رجال «غوش إيمونيم» ومجلس يهودا والسامرة وقطاع غزة في مفهومهم السياسي المتشدد، أو حتى عارضوه، يشاطرونهم ذلك الطموح السامي في نظرهم لتحويل الدولة الإسرائيلية إلى «دولة يهودية» قدر المستطاع. وعلى وجه العموم، كانت المكونات الدينية الفقهية هي المسيطرة في هذا الفهم لليهودية، فالطلائعية والتشدد الصارم الأمني الاستيطاني المتجدّد راودا أيضاً مجموعات نخبوية علمانية. وقد أحدثت أزمة الأيديولوجيات الكبرى، وبالذات الأيديولوجيات الشيوعية والاشتراكية، شرخاً عميقاً في أوساطها. إضافة إلى ذلك، فإن فتح التخوم النائية (Frontier) للاستيطان من جديد، وإنجاز السيطرة على مجمل أراضي بلد المقصد الأصلي للاستيطان الصهيوني، أيقظ من جديد الرموز المشفرة الراقدة قليلاً للثقافة السياسية لمجتمع مهاجرين - مستوطنين. وقد أخذت تلك الرموز تفقد مفعولها منذ العام 1948. وهكذا أيضاً، كان باستطاعة نخَبٌ علمانية التماثل والتعاطف بشكل انتقائي مع الشريعة اليهودية، وبالذات مع الفعل الإيماني، ومن خلال تجاهل للأيديولوجيا والثيولوجيا (العلوم الإلهية) الإيمانية في أغلب الأحيان[9] وسبق ظهور التشدد الديني - القومي الذي تحدّى لأول مرة الهيمنة السياسية، وحتى الثقافة العلمانية - الاشتراكية، تآكُلٌ

(9) عملياً، هذه النخبة سبقت بعقد من الزمن تقريباً رجال «مركز الراف»، مركز للعلوم الدينية والفقهية، في مطالبتهم بتوطين اليهود في أراضي البلاد التي احتلت في حرب العام 1967، وبضم تلك الأراضي إلى أرض «إسرائيل» الكاملة الكبرى. وصدرت الدعوة من أجل الضم من داخل صميم حركة العمل التاريخية (كما هو معلوم، كان من بين الموقعين على العريضة الأصلية شخصيات أمثال راحيل يناثيت، تسفي شيلواح، نتان ألترمان، وموشي شامير). ولكن لتحقيق هذه الدعوة على المستوى الفردي كان تلاميذ الحاخام كوك مؤهلين لذلك فقط، حيث تمكنوا من أن يضيفوا إلى ذلك الأمر الحماس والتعصب الديني.

بطيء لقدرة مؤسسات الدولة وهيبتها ونجاعتها (الجيش على سبيل المثال). وإضافة إلى التآكل الذي حصل في مركزية فكرة (الـ «مملختيوت»)[*]، التي قامت عليها الدولة، عقب حرب العام 1973 بالأساس وبدء نمو مجتمع مدني. وكانت قوة الفكرة الإيمانية كامنة أيضاً في الوعد بإعلاء شأن الدولة وقدرتها من جديد حيث إن ممثلي تلك الفكرة كانوا يقدسون الدولة بشكل مشروط ووضعوا أنفسهم كوكلاء لمصالحها وفقاً لأسلوب تفسيرهم لتلك المصالح.

وأثمر النجاح الأولي للثورة الدينية نتيجتين أدّتا عملياً، من دون قصد، إلى نهاية الثورة الإيمانية، أو على الأقل إلى اعتدالها: **أولاً**، روتينية أو رتابية الثورة التي ربّت جيل جديد فردي في تطلعاته بالأساس أدار جزء منه لها ظهره واندمج جيداً في الاتجاهات الفردية التي برزت في المجتمع الإسرائيلي. **ثانياً**، لقد برهن العصيان المدني الفلسطيني الذي بدأ في أواخر العام 1987، والذي ارتدى شكلاً عنفياً قارب الحرب بين إثنيتين على نطاق شامل منذ تشرين الأول/ أكتوبر من العام 2000، عدم إمكان الفصل بين السيطرة على المناطق المحتلة والسيطرة على سكانها[10] وأثبتت هاتان النتيجتان أيضاً أن للنظرة الطوباوية حدوداً وقيوداً ذاتية. ولذا، فغير ذات مرة ـ عندما

(*) مصطلح يعني الدولانية أو الدولتية ويعني تركيز السلطة الاقتصادية والتخطيط الاقتصادي في يد الدولة [Stateness or Statism].

(10) تفسير بديل يمكنه وصف الحركة الإيمانية كنجاح كبير أ ـ أنها خلقت حقائق «لا يمكن التراجع عنها»، كمستوطنات يهودا والسامرة وقطاع غزة، ب ـ سيطرت هذه الحركة من الداخل على المفدال [الحزب الديني القومي] وجرّت وراءها سياسياً معظم الجمهور الديني ـ القومي، ج ـ أصبحت جزءاً مركزياً من بؤر الحكم في «إسرائيل» بشكل متواصل تقريباً منذ العام 1977. إن وصف الثورة كإخفاق في هذا النطاق المفهومي يتعلق بأن الشخصية الولائية الإيمانية لم تنجح في موضعة نفسها في المركز الرمزي للدولة، في المكان ذاته الذي كان يتموضع فيه «الحالوتس» [الطليعي] والـ «تسبار» [مواليد إسرائيل]، ولم تنتج هيمنة جديدة ـ ذلك الهدف الذي وضعته لنفسها عن وعي أو لاوعي.

برزت تناقضات بين الأسس القومية والأسس الدينية ـ التي كانت الأورثوذكسية غير الصهيونية تشكل تجسيدها الصرف ـ تزايدت قوة الأسس الأورثوذكسية هذه في أوساط أجزاء من الجماعة الولائية ـ الإيمانية. وهكذا بدأت عملية تقارب بين الأيديولوجيا الدينية ـ القومية والأيديولوجيا الدينية ـ «الحريدية»(*) [الأصولية] التي تبين لها أنه ليس هناك ضرورة (مع أن ذلك ممكن) لأن تكون «صهيونياً» أو تعتمر قلنسوة مطرزة [كيباه سروغاه](**)، أو تستوطن في يهودا والسامرة وقطاع غزة لتكون قومياً يهودياً متطرفاً، ولكي تلتحق بجزء من رموز الدولة وتشارك بشكل فعال في ألعاب القوة داخلها. وكل ذلك، ليس فقط من أجل أن يتمكن المجتمع الحريدي [الديني الأصولي] من زيادة حصته في تخصيص الموارد الجماعية، بل أيضاً لكي يصبح ممكناً لهذا المجتمع المشاركة قي تحديد طابع الدولة.

إن ما اكتشفه المجتمع الحريدي [الديني الأصولي] في مطلع التسعينيات من القرن الماضي، قد عرفه وأدركه يهود الأقطار الإسلامية منذ أمد بعيد. وهكذا، بينما أصيبت الثورة الإيمانية بأزمة وجمود إزاء المتغيرات السياسية والتناقضات الداخلية في داخلها، نشأت نخبة شابة دينية ـ أصولية شرقية [سفارادية] كانت قد ترعرعت ونمت في أعماق قلب التيار الأورثوذكسي الأشكنازي وتثقفت داخله. ولكن جراء الإحساس القاسي بالتمييز القائم داخل العالم «الحريدي» الأشكنازي فقد رفعت هذه النخبة لواء التمرد. وكان في حوزة هذه النخبة [السفارادية ـ الشرقية] ميزتان حاسمتان: زعيم يتمتع بجاذبية

(*) الـ «حريدية»: هي تيار ديني أورثوذكسي أصولي في الديانة اليهودية أشكنازي الطابع في الأساس، انبثق عنه لاحقاً تيار ديني أورثوذكسي أصولي سفارادي (شرقي).

(**) «كيباه سروغاه»: تعني بالعربية ـ قلنسوة مطرزة، وهي العلامة المميزة للتيار الأورثوذكسي الديني القومي.

وقداسة (Charisma) على شاكلة الحاخام عوفاديا يوسف(*)، ورعيّة تملك قوة كامنة كبيرة جداً لم يكن لها قبل ذلك زعامة ومركز تماثل حقيقي. وقد تضمنت الثورة الثقافية والأيديولوجية لـ «السفاراديم المحافظين على التوراة»، إحياء ـ أو بشكل أدق اختراع وبناء ـ هوية اجتماعية لم تربط الأصل الإثني/ العرقي والدين سوياً فقط، بل كان جوهر سرّها في منح شرعية الأداء الاختياري للفرائض الدينية وفقاً لراحة وتفسير الفرد والعائلة.

إن التقليدية الشرقية (Traditionalism)، المحافظة على التقاليد والأعراف الآخذة بالتشكل، هي التيار الإصلاحي الشعبوي الديني الأكثر أصالة في الديانة اليهودية منذ ظهور «الحسيدية»(**) بعامة و«حباد»(***) بخاصة، وتشكّل التيار الإصلاحي في غرب أوروبا. وبينما انتقلت الحركة الإصلاحية (Reformist Movement) في الدين اليهودي إلى شمال أميركا وازدهرت هناك من دون أن تضرب بجذورها داخل البلاد، فإن اليهودية الشرقية التي اختُرعت في البلاد من جديد استوعبت داخلها كل شيء: الدين، والقومية، والدولة، والحداثة، والمعتقدات الشعبية، والابتكارات التكنولوجية، والسياسة الحزبية وفقاً لطرازها الحديث. وتمّ التجنيد المباشر بواسطة حزب، هو في الوقت ذاته حركة اجتماعية مبنية على أساس الطائفة،

(*) هو الزعيم الروحي والمرجع الفقهي لحزب «شاس» الديني الأصولي الشرقي.

(**) تيار ديني يهودي تأسس في شرق أوروبا يؤكد التقوى، على غرار الصوفية في الإسلام، أسسه الحاخام يسرائيل باعل شيم طوف 1700 ـ 1760.

(***) اختصار لكلمات الحكمة، والفهم، والمعرفة، وهي إحدى طرائق الصوفية اليهودية تستهدف التوفيق بين التصوف من جهة والتبحر في العلم والمعرفة من جهة أخرى. أسسها الحاخام شنيئور زلمان من لادي (1747 ـ 1812).

والحي، والكنيس، وشبكات تسويق للسلع بأسعار مخفضة، ونظام تعليم منفرد.

كخلاصة مرحلية، يمكن القول إنه في أعقاب هذه الصيرورات عُبِّدت الطريق لتشكل بنية مؤسسية حول الثقافات المختلفة، ولكن من دون نمو أيديولوجيا تمنح الشرعية لتعدد الثقافات. ومع ذلك، فإن تشكّل هذه الثقافات لم يفرّط، بل ربما عزّز الصلات القبلية ـ البدائية داخل أجزاء واسعة من المجموعات السكّانية اليهودية والعربية على حد سواء. وهكذا نجد أمامنا ظاهرتان متناقضتان ظاهرياً، تشكل الأولى منهما قوة نابذة عن المركز، بينما تشكل الثانية قوة جاذبة نحو المركز لتكمل الواحدة منهما الأخرى وتُحفّزها.

إن الدولة الإسرائيلية هي أيضاً دولة مهاجرين مستعمرين، أو مستوطنين. من هذه الناحية، فإن الدولة الإسرائيلية هي أثر أخير لثقافة أوروبية سياسية واقتصادية اندثرت بصورتها الأصلية. هذه الثقافة ادعت أن من حق (وربما من واجب) مجموعات سكانية من القارة القديمة أن تهاجر من أوروبا المكتظة التي تأكل أبناءها إلى بلاد مقصد بعيدة بمساعدة، أو من دون مساعدة، دول المنشأ الكبرى. إن مجموعات سكانية مهاجرة كهذه أقامت مجتمعات، وحتى دولاً، على حساب المجموعات السكانية المحلية، وأحياناً بدلاً منها. وبهذا الشكل أقيمت كل من الولايات المتحدة، وكندا، وكل دول أميركا الجنوبية والوسطى، وأستراليا، ونيوزيلندا، وروديسيا، وجنوب أفريقيا البيضاء، والجزائر الفرنسية. هذه هي روح العصر الذي نشأت فيه الصهيونية.

وتختلف الحالة الإسرائيلية اختلافاً جوهرياً عن بقية مجتمعات المهاجرين المستعمرين من حيث إن أراضي بلد المقصد المختار

للهجرة إليه لم يتم اختيارها بسبب غناها الطبيعي من حيث الأرض الخصبة والمعادن، أو بسبب مناخها المريح والإمكانات السياسية لامتلاكها واستيطانها. لقد تم اختيار بلد المقصد وفقاً لعقيدة إثنية دينية تقول بالعودة إلى وطن أسطوري مفقود، إلى جنة بلد الخيرات، إلى أرض صهيون والقدس. هذا لأن اليهود، الذين وجدوا أنفسهم في ضائقة وتحت نير الاضطهاد والملاحقة حتى بعد الوعود بالمساواة، وبالحرية، والانعتاق التي حملت لواءها حركة «ههسكلاه»(*) [التنوير] والثورة الفرنسية، فضّلوا الخلاص على المستوى الفردي والعائلي من خلال الهجرة إلى أميركا. إن الرموز الدينية القديمة التي عُرّفت من جديد بمصطلحات قومية عصرية هي من استطاعت فقط أن تدفع جزءاً صغيراً منهم للتفتيش عن الحل الجماعي القومي الذي اقترحته الصهيونية.

ولكن كان للحل الصهيوني ثمن باهظ، ليس فقط بسبب الصراع الذي لا مفر منه بين المهاجرين المستعمرين وسكان البلد في ذلك الوقت، بل أيضاً بسبب انعكاساته على البنية الداخلية للمجتمع الذي نشأ في المكان [في فلسطين]، وعلى الأيديولوجيات والممارسات التي تبناها ذلك المجتمع. وكما هو معلوم، فعندما انبرى المؤرخ الأميركي فريدريك جاكسون تيرنر لشرح وتوضيح أسس الثقافة الأميركية ـ الفردية الليبرالية، والتطلع إلى سلطة مركزية محدودة مكبوحة الصلاحيات، وضع تخوم المناطق غير المأهولة

(*) حركة ثقافية ـ روحية يهودية تأثرت بالنهضة الثقافية الأوروبية. بدأت هذه الحركة في نهاية القرن الثامن عشر، وبلغت أوجها في القرن التاسع عشر في أوروبا الشرقية، وكان من نتائجها انبعاث الأدب العبري واللغة العبرية كلغة كتابة. طالبت هذه الحركة بنشر العلم والثقافة بين سواد الشعب، ونيل حقوق اليهود في أوروبا وإلغاء الحواجز بينهم وبين سائر الشعوب.

(Frontier) كعامل مركزي في نشوء هذه الثقافة. وخلافاً لـ «العالم القديم»، حيث نبعت معظم التدابير والتنظيم المؤسساتي، والبنية الطبقية، والعلاقات بين الأفراد والطبقات، بما في ذلك تكوّن دولة قوية مركزية وقيامها، من العلاقات التفاضلية المتفاوتة (Differential) إزاء عامل الإنتاج المركزي في العالم الإقطاعي - الأرض، فقد كانت الأرض في العالم الجديد متوفرة بغزارة كبيرة جداً، إلى حد أنها لم تُعتبر ثروة أو سلعة اقتصادية. إذ إن كل ما كان مطلوباً من الإنسان في العالم الجديد أن يفعله هو الترحال قليلاً نحو «الغرب»، وتحديد نطاق مجاله، والقول «هذه أرضي». إن وضعاً قوامه وفرة غير محدودة لا تنضب يمكن أن نطلق عليه اسم «وضع تيرنري»(*) ويتسم هذا الوضع بأنه مجاني أو أنه ثمن بخس جداً للأرض. وفي وضع كهذا لا حاجة إلى سلطة وحكم قويين. إذ - كما يبدو - يكفي أن يتسلح الإنسان ببندقية لكي يحافظ على القانون والنظام، وتصبح الدولة لا لزوم لها أو حتى تعتبر عائقاً.

ما يثير اهتمامنا في هذه النظرية بالذات هو الوضع الـ «تيرنري» المعكوس. هذا هو الوضع الذي وجد مجتمع المهاجرين المستعمرين اليهود نفسه فيه، حيث إن الأرض التي كان هذا المجتمع ينشد الهجرة إليها هي من الموارد النادرة والأغلى ثمناً. هذا وضع يتوجب فيه على الفرد والجماعة دفع ثمن اقتصادي، وسياسي، واجتماعي باهظ مقابل كل قطعة أرض. وفي الحالة الصهيونية، على ما يبدو، كان الثمن من أغلى الأثمان في العالم. هنا تدخل الأيديولوجيا بشكلها الأكثر حسماً: فمن أجل دفع ولو جزء من اليهود للهجرة إلى «أرض إسرائيل» [فلسطين]، التي لم تكن هدفاً إقليمياً مجدياً من

(*) وضع تكون فيه مساحات الأراضي شاسعة ومتوفرة لكل من يريد، مجاناً أو بثمن بخس، والمصطلح نسبة إلى المؤرخ الأميركي فريدريك جاكسون تيرنر.

ناحية اقتصادية، ولا حتى من ناحية سياسية واجتماعية، ولكي يقيموا فيها بالذات مجتمعاً جديداً، كان هناك حاجة ليس فقط إلى صياغة أيديولوجيا مشرّبة ومروية برموز وعواطف دينية، بل أيضاً إلى أيديولوجيا جماعية تمكّن من بناء مؤسسات مركزية تحصر الصلاحيات في يديها وتتمتع بالقوة. وهذا هو أحد مصادر نشوء الدولة الإسرائيلية القوية إزاء الداخل بما لا يقل عن الخارج. وخلافاً لادعاءات معظم سجلات الوقائع الصهيونية، فهذا هو السبب أيضاً في تبنّي الأيديولوجيات الاشتراكية الجماعية من جانب الآباء المؤسسين الطلائعيين وبناة الأمة الإسرائيلية.

خلال القرن الماضي توجّه الاستعمار اليهودي أخيراً نحو الشرق (فلسطين). غير أن قلوب المستعمرين كانت تتوق إلى الغرب[(11)] إن وجود «أرض إسرائيل» الفعلية في الشرق بدا كأنه شبه خلل تاريخي، فهؤلاء المهاجرون لم يرغبوا في الغرب كحضارة مادية ملموسة، بل في شبه غرب مُتخيّل وطوباوي، الذي أكثر من كونه ثقافة ومجال جغرافي حقيقي، كان شبه نقيض لمنطقة لم ترغب فيهم ولم يرغبوا هم فيها. فقد جاءت الغالبية العظمى من الآباء المؤسسين من شرق أوروبا، ومن الصعب وصف ثقافتهم بأنها «غربية»، وحتى أنهم لم يروا في الغرب نموذجاً للمحاكاة. وكان البريطانيون الذين سيطروا على البلاد، بين السنوات 1917 ـ 1948، فعلاً ممثلي الغرب بكل معنى الكلمة، وقد أثاروا تقديراً (واحتراماً في أوساط قلة قليلة وغير مقرّرة في الجهاز الصهيوني الاستيطاني، بما في ذلك زئيف جابوتنسكي[(*)] وأثاروا كذلك الكثير من العداء.

---

(11) ادعاء مماثل، مع أنه خاص أكثر إزاء ألمانيا وبرلين على سبيل المثال، تقوم بتطويره بانيا عوز ـ زلتسبيرغر (ف. عوز ـ زلتسبيرغر، **إسرائيليون**، برلين (القدس: كيتر، 2001)).

(*) زعيم الحركة الصهيونية التصحيحية في المنظمة الصهيونية العالمية.

وأما المهاجرون الذين أتوا، في مطلع الثلاثينيات من القرن الماضي، من ألمانيا فقد كانوا بالفعل ممثلي فرع مركزي في الثقافة الغربية، ولكن التصق بهم، (بـ «أليكيم»(*) وبثقافتهم)، صور وتداعيات مثيرة للسخرية. ومع ذلك، فعلى الرغم من أن معظم المهاجرين من البلدان الشرقية [الإسلامية] الذين كان يُفترض بهم، حسب الفولكلور الرومانسي الساذج، أن يشكّلوا «جسراً» ثقافياً وسياسياً بين المهاجرين «البيض» و«الأوروبيين» وسكان المنطقة، بذلوا كل ما هو ممكن من أجل أن يتنصلوا من كونهم جزءاً من ثقافة الشرق، فإنهم لم يشأوا أن يكونوا غربيين، أو شرقيين (أي «عرب»)، ولا حتى «إسرائيليين»، بل «يهوداً»: وفقاً للمقولة التوراتية «هوذا شعب يسكن وحده ولا يعير اهتماماً للأغيار». لقد بدت «اليهودية» لهم، وحقاً كانت كذلك، بمثابة الهوية الإثنية، والدينية، والقومية المشتركة لهم وليهود أوروبا «الأشكناز»، أكثر مما كان يود قدامى المهاجرين المستعمرين الاعتراف به، فالانتماء إلى اليهودية [يهوديوت ـ بالعبرية] لا يعني بالضبط الانتماء إلى الدين اليهودي [«يَهدوت» بالعبرية]. هذا التعبير يشمل في داخله، في سلة واحدة، مجموع سكان الدولة غير العرب.

وباستطاعة مجموعات مختلفة من السكان إضفاء دلالات مختلفة على الـ «يهوديّوت» [كانتماء]: دينية ـ قومية، وعلمانية تماماً، ودينية ـ أورثوذكسية، وإثنية، أو خليط من كل هذه الدلالات معاً. إن جزءاً من حروب الثقافة الدائرة في أوساطنا سببه الرغبة في إضفاء أفضلية داخل الدولة لإحدى صيغ الـ «يهوديّوت» على الصيغ الأخرى.

عندما قام علماء الاجتماع، في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، بفحص هوية اليهود في البلاد، وضعوا «الهوية

(*) مفردة عامية كانت تطلق على المهاجرين المستعمرين من يهود ألمانيا.

الإسرائيلية» في مقابل «الهوية اليهودية» كمصطلَحَيْن متمايزَيْن. ويُنظَر اليوم إلى هذه الأبحاث أنها «مفارقة تاريخية» أو أمر عفى عليه الدهر لأنه أصبح واضحاً أن كل اليهود هم «يهود» وحتى الدولة هي «دولة يهودية» كما تقرر في القوانين الأساس[12](*) في العام 1992. وكان ذلك انتصار كبير ومخفي عن العيون للمهاجرين من الأقطار الإسلامية تحقق، بادئ ذي بدء، بفضل عنادهم السلبي حيناً، والإيجابي الفعَّال أحياناً، بالوقوف في وجه أجهزة «بوتقة الصَّهْر»، وقدرتهم على تحويل كتلة سكانية عظيمة الشأن إلى قوة سياسية، وتحقيق الطاقة الكامنة في الحراك الاجتماعي. ووجد المتحدرون من الأقطار الإسلامية أيضاً حلفاء لهم في مسألة «تهويد» الدولة، على الرغم من أنه كان لكل واحد من الحلفاء نموذج مختلف «للدولة اليهودية»، وحتى مصالح عامة متناقضة: المتدينون القوميون (الذين، كما سبق وأشرنا، قاموا بثورة خاصة بهم) و«الحريديم» الأشكناز.

إن التغييرات الديموغرافية تنضج ببطء وتجد تعبيراً عنها في تغييرات ثقافية وسياسية تُلحظ فقط بعد جيل أو جيلين. على هذا النحو بدأت الهجرة الجماعية من الأقطار الإسلامية في الخمسينيات، ومن ثم في الستينيات من القرن الماضي، تنضج وتُحدث تغييرات وتحولات عميقة فقط في أواخر الثمانينيات من القرن الماضي، وتحديداً في التسعينيات منه. وأما الهجرة الجماعية من الاتحاد

---

(12) هي مجموعة قوانين لها صفة ومفعول مواد الدستور، تم التوافق على تشريعها في بعض المجالات ومنحها مفعول المادة الدستورية لناحية عدم إمكان تعديلها أو إلغائها إلا بأكثرية ثلثي عدد أعضاء الكنيست، تمهيداً للاتفاق على وضع دستور دائم.

(*) وفقاً لنص القوانين الأساس «يهودية وديمقراطية»، غير أن هذا الانتماء اليهودي يفسر في مجالات كثيرة كدين وفقاً للصيغة الأورثوذكسية، ويحصل تفسير كهذا على طابع رسمي قانوني، على غرار إخراج مجال الأحوال الشخصية من صلاحية المحاكم التابعة للدولة ونقلها إلى صلاحية المحاكم الدينية.

السوفياتي، وبعد ذلك من رابطة الدول المستقلة، فكان لها تأثير كبير في الدولة الإسرائيلية، وبالتحديد من ناحية بنيوية وسياسية. غير أن كامل تأثيرها سيكون محسوساً على ما يبدو، فقط بعد 15 ـ 20 سنة، عندها سيتم التعبير عن هذا التأثير على مستوى القيم والهوية، وكنتيجة لذلك أيضاً على مستوى قواعد اللعبة الأساس. هذا المسار لن يكون معاكساً لتأثير الهجرة من الأقطار الإسلامية ـ الشرقية، غير أنه سيجري في اتجاه آخر. ويجدر بنا الافتراض أن هذا المسار سيحصل أيضاً في نطاق الـ «يهوديوت» [أي الانتماء الإثني]، مع أن نحو 30 بالمئة من هؤلاء المهاجرين غير يهود حسب التعريفات الحالية(13) حقاً، من الممكن تغيير هذه التعريفات، ولكن على ما يبدو فإن ذلك لن يحصل من دون جولة أخرى من حرب ثقافية شديدة.

لا شك في أنه من بين كل المجموعات السكانية، والثقافات، والشرائح الاجتماعية القائمة اليوم داخل الدولة الإسرائيلية، كانت المجموعة السكانية التي تطرح التحدي الأكثر خطورة بالنسبة إلى طابع وهوية وقواعد اللعبة المتبعة فيها هي مجموعة السكان العرب أو الفلسطينيين لأن مبادئ الديمقراطية الليبرالية لا تسمح بوضع يكون فيه ـ وفقاً للقانون ـ مواطنون ذوو حقوق منقوصة بكل معنى الكلمة، وهو ما يطلِق عليه عالمُ الاجتماع سامي سمّوحة «ديمقراطية ذات نوعية متدنية»، أو ديمقراطية إثنية(14) ومع أن هذا الموضوع قد أُبرِز

(13) وإذا احتسبنا أيضاً أبناء عائلاتهم غير المشكوك في أصلهم اليهودي، فإن عدد من يتعلق به الأمر أكبر بكثير. حقاً، بعضهم سيعبر عملية تهويد بكل دقائقها، لكن يبدو أن معظمهم يعارض مبدئياً التهويد المتبع في «إسرائيل» أو التهويد بعامة، من خلال اعتبارهم ليهوديتهم هوية وتماثل علماني بطبيعته. وابتداء من سنوات التسعينيات الأخيرة تحاول الوكالة اليهودية إيجاد حل لما يبدو لها أنه ما زال مشكلة في روسيا، ولكن يبدو أن وهج التبشير الديني أدى إلى تقليل استعداد المهاجرين المحتملين فقط.

(14) س. سموحة، «نظام دولة إسرائيل: ديمقراطية مدنيّة، لا ـ ديمقراطية عرقية؟،» **سوتسيولوجيا يسرائيليت ـ علم الاجتماع الإسرائيلي** [دورية]، العدد ب، 2 (2000).

في السنوات الأخيرة من الزاوية الديموغرافية بالذات، فإن انعكاساته تتجاوز بعيداً الجانب الديموغرافي نحو نوعية النظام الديمقراطي ونوعه لأنه من الصعب جداً اليوم التعاطي مع أكثر من مليون شخص من المواطنين العرب في الدولة، الذين يشكلون نحو 20 بالمئة من مجموع سكانها، ومن شبه المؤكد أن تزيد نسبتهم نحو 25 بالمئة خلال عقد من الزمن. ومن الصعب التعاطي مع هؤلاء على أنهم «أقلية» لا يحق لها أن تكون شريكاً كاملاً في المجال العام الذي تدور داخله الصراعات حول صياغة صورة الدولة وهويتها وطابعها.

وفي هذه الأيام، وحتى من دون السكان الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة، اللذين لا يزالان ضمن مجال الإشراف الإسرائيلي، فإن «إسرائيل» آخذة في التحول من ناحية ديموغرافية ليس فقط إلى دولة تتسم بتعددية ثقافية، بل أيضاً إلى دولة ثنائية القومية كأمر واقع [De Facto]. ولهذا السبب، ولأسباب مختلفة أيضاً سنطرحها لاحقاً، فإن مجرد وجود السكان العرب يُنظر إليه كمناقض لبضع فرضيات أساس ترتكز عليها الدولة الإسرائيلية كدولة يهودية حصراً، فالأيديولوجيا الصهيونية لم تتعامل بشكل حقيقي مع وجود أقليات غير يهودية داخل الدولة اليهودية[15] وهي لم تطمح فقط ـ نظرياً وعملياً ـ إلى دولة كوطن قومي يهودي، بل أيضاً إلى

(15) تطرق هرتسل الذي يعتبر صاحب الفكرة، بصورة طوباوية فعلاً، إلى وجود مواطنين عرب ولكن في إطار السلطة الأبوية الراقية النمساوية ـ الهنغارية، ووصف في روايته الطوباوية **التويلاند** (*Toyland*) وجود العرب في البلاد (ليس واضحاً إن كان ذلك كأقلية أو أكثرية) بأنه «ليس مشكلة»، حيث إن اليهود سيجلبون لهم الوفير من المنافع المادية وسيرفعون مستواهم الثقافي ـ الحضاري. وكان رجال «بريت شلوم» [رابطة السلام] قد اقترحوا برنامجهم لإقامة دولة ثنائية القومية، تؤمن المواطنة المتساوية لكل سكانها، عندما كان اليهود أقلية تتراوح بين 20 بالمئة ـ 30 بالمئة في البلاد.

دولة يهودية حصرية. وكان هذا الطموح عملياً السبب في عدم الضم الرسمي للضفة الغربية التي تعتبر بمنزلة قلب أرض «إسرائيل» التاريخية الأسطورية (يهودا والسامرة) وجوهرها[16]، وهو ما ولّد أفكار طرد وتوطين سكان الدولة العرب من جديد. وحتى الأفكار التي طُرحت مؤخراً لنقل مناطق تخضع لسيادة الدولة، ولكن مأهولة بكثافة بالسكان العرب، إلى سيطرة الدولة الفلسطينية إذا قامت وحينما تقوم، وربما حتى قبل ذلك.

إن المهاجرين من أجل العمل (العمال الأجانب) هم الأقل خطراً وتهديداً في هذه المرحلة رغم أن عددهم يقدّر بمئات الآلاف، فهؤلاء هم مجموعة سكانية آخذة بالتعاظم والتنوع. ولم يعد الأمر يتعلق فقط بهجرة جمهور من الأفراد طلباً للعمل، بل أيضاً في خلق عائلات حيث هم وبالانتظام حول جاليات المنشأ، وجاليات دينية تُبنى حول أماكن للصلاة والعبادة، وحتى تقيم في ما بينها علاقات واهنة (بما في ذلك، بداية وسائط اتصال مطبوعة). وهذه المجموعة السكانية معدومة الحقوق تماماً في هذه المرحلة. ولكن، على غرار المسارات الحاصلة في بلدان متطورة أخرى ـ تحديداً في أوروبا ـ فإن مسار استيعاب مهاجري العمل داخل الدولة، من خلال منحهم بالتدريج حقوقاً اجتماعية وسياسية، أمر لا مفر منه، ناهيك بإن الاقتصاد الإسرائيلي سيحتاج إليهم أكثر فأكثر. من ناحية، فإن هذه الظاهرة الشبيهة بمجيء المهاجرين غير اليهود من روسيا

---

(16) لقد بنيت الدولة اليهودية الحديثة على أطراف أرض «إسرائيل» التوراتية وليس في داخلها، وهذا يعود لأن أسلوب الملكية العربية التقليدي للأراضي لم يفسح في المجال تقريباً لليهود لامتلاك أراضٍ في مناطق الجبل المركزية والتوغل فيها. لذلك، ففي الفترة العثمانية والبريطانية تم نقل «أرض إسرائيل» إلى المنبسط الساحلي الذي كان منطقة هامشية من الأرض المقدسة.

و«الفلاشمورا»(*)، مع الفارق بينهم وبين الفلاشا(**) (وهو الاسم الذي يُطلق على يهود أثيوبيا الذين لم يتنصروا)، تُقرب الدولة أكثر نحو التحول إلى دولة هجرة عامة. ومن ناحية أخرى، فإن هذا المسار سوف يعاظم ميول التمركز حول الإثنية القوية بطبيعة الحال في أوساط السكان اليهود.

العمال الأجانب هم فقط أحد أوجه وجود «إسرائيل» في مسار لا مفر منه من الاندماج داخل الاقتصاد والثقافة العالميين، والذي تتخذ الحدود في إطاره دلالات مختلفة عمّا كانت لها في الماضي. ونتيجة لذلك، يأخذ بالتحقق ذلك الطموح أيضاً لوجود «إسرائيل» بشكل أقل في الشرق الأوسط، وبشكل أكثر خارج المنطقة أو بعيداً منها، وإن كان بصورة مختلفة عمّا تخيلنا ذلك في الماضي، إذ إن الاقتصاد الإسرائيلي آخذ بالارتكاز تدريجياً على شركات متعددة الجنسيات وعابرة للقوميات، وهذه تعمل داخلها، وكذلك فإن أسهم الشركات الإسرائيلية الرائدة تباع في البورصات العالمية. وقد نشأت طبقة من رجال الأعمال، الأكاديميا والأبحاث التكنولوجية، مكان إقامتهم غير محدد، وتقريباً كل الطبقة الوسطى الآخذة بالتكثف مرتبطة بشبكات اتصال إلكترونية على امتداد العالم (إنترنت سريع، وتلفزة عبر الأقمار الصناعية). وخلق الجيل الشاب في «إسرائيل» لنفسه مهلة حياتية أخرى قبل الدخول إلى مزاولة مهام البالغين، إذ إنه مع انتهاء الخدمة العسكرية (التي طرأت عليها أيضاً تغييرات سريعة) ينضم إلى تيار حملة حقائب الظهر السائحين في العوالم الغربية على امتداد شهور وسنين. ومع ذلك، فالاستيراد الثقافي آخذ

(*) يهود أثيوبيا المتنصرين أو النصارى أصلاً الذين هاجروا إلى «إسرائيل».

(**) طائفة يهودية أتباعها سمر الوجوه عاشوا في أثيوبيا منقطعين عن العالم، يطلقون على أنفسهم اسم بيتا ـ يسرائيل. هاجر معظمهم إلى إسرائيل.

بالتعاظم، وليس فقط في اتجاه «الأمركة»، بل إن كل واحدة من الثقافات التي نشأت في «إسرائيل» تخلق علاقات وصلات متبادلة متنوعة مع مجموعات وثقافات خارج حدود الدولة. ويتسبب انفتاح من هذا النوع في إحداث ضغوط وانعدام يقين داخل الجهاز، تكون نتيجتها العودة مجدداً إلى داخل الجماعات الأولى (العائلة، والجماعة الإثنية ـ القبلية، والقومية)، من أجل الحفاظ على الحدود الاجتماعية والأخلاقية لكل جماعة إزاء ما هو «خارجي»، إذ إنه «مختلف»، و«مغاير»، ومهدد. وظاهرياً، هذان اتجاهان متناقضان، ولكنهما يتكاملان نظرياً وعملياً.

لا تستطيع دولة الأمة في وضع كهذا الحفاظ بالحزم ذاته على سِمَتيها البنيويتين الأساسيتين: حدود سياسية حادة وتجانس إثني قومي لمعظم سكانها(17)، من ناحية، فالاتحادات السياسية الكبيرة ـ على غرار اتحاد أوروبا ـ لم تؤدِ إلى إضعاف ملحوظ لدولة الأمة، مع أنها غيرت قليلاً دلالاتها ومضامينها. إن طمس الحدود وقابليتها للاختراق من ناحية ثقافية اقتصادية، وحتى من ناحية الهجرة، أدى إلى تعزيز وتقوية الهويات القومية ـ الوطنية الخاصة حتى في حالة قيام اتحاد بين الدول. وبهذا الشكل لم ينشأ على سبيل المثال، أمة أو قومية أوروبية، على الرغم من تأسيس الاتحاد الأوروبي. العكس هو الصحيح، فربما تقوّت وترسّخت الانتماءات الفرنسية والإنجليزية والألمانية وما شابه. ومن ناحية أخرى، فإن وهن القيود الحدودية بين الدول، إزاء الفقر في العالم الثالث وفي شرق أوروبا، وبإزاء تزايد

---

(17) D. Newman, «Geopolitics Renaissance: Territory, Sovereignty and the World Map,» in: D. Newman, ed., *Boundaries, Territory and Postmodernity* (London: Frank Cass, 1999).

الطلب على العمالة الرخيصة في العالم ما بعد الصناعي ـ الذي أخذت «إسرائيل» تصبح أكثر فأكثر جزءاً منه – أدى إلى عدم تجانس المجموعات السكانية في العالم. وهذه هي الخلفية الآنية والسياق العام لهذا الكتاب.

ولكن، لا يمكن فهم «الواقع الإسرائيلي» الحالي إلا في سياق تاريخ وسيرة الجالية اليهودية في المكان [في فلسطين] وتطورها قبل قيام الدولة، وفي سياق العلاقات المتبادلة بين الدولة اليهودية وباقي الجاليات اليهودية في العالم، وبالذات المركز المنافس لإسرائيل في أميركا الشمالية. ونكرس لهذين الموضوعين الجزء الأول من الكتاب.

القسم الأول

الدولة، سياقها التاريخي والعالمي

الفصل الأول

بين الدولة والشتات

«يمكن للإنسان أن يكون يهودياً في كل مكان تسود فيه الحرية ويرغب في العيش فيه. هكذا «في السنة القادمة في أورشليم» ـ [القدس] عندما يأتي المخلص. ولكن حتى ذلك الوقت، أعتقد أن بروفيدنس[1] هي مكان رائع؟»[2]

يُعتقد عادة أن تأسيس الدولة الإسرائيلية ونجاحها هما برهانان على نجاح الفكرة القومية اليهودية بصيغتها الصهيونية، فالصهيونية التي ابتُكرت مع اقتراب نهاية القرن التاسع عشر في أوروبا، اقترحت حلاً للمشكلة اليهودية بروح القوميات الاستعمارية لتلك الحقبة[3] وكما سيتضح لنا لاحقاً، يوجد في داخل الصهيونية، منذ ذلك

---

(1) مكان سكنه في الولايات المتحدة.

(2) Jacob Neusner, *Newday* (12 April 1987).

(3) انظر: ش. آفنيري، **الفكر الصهيوني بأطيافه** (تل أبيب: عام عوفيد [الشعب العامل]، 1980)؛ د. فيتال: **الثورة الصهيونية، المجلد الأول: بداية الحركة** (تل أبيب: عام عوفيد؛ هسفرياه هتسيونيت، 1978)؛ **الثورة الصهيونية، المجلد الثاني: سنوات الصياغة والتشكل** (تل أبيب: عام عوفيد؛ هسفرياه هتسيونيت، 1991)، **والثورة الصهيونية، المجلد الثالث: مرحلة الحسم** (تل أبيب: عام عوفيد؛ هسفرياه هتسيونيت، 1994)؛ ز. لكير، **تاريخ الصهيونية** (القدس: شوكان، 1976)، وج. شمعوني، **الأيديولوجيا الصهيونية**، ترجمة س. ميلو (القدس: ي. ل. ماغنيس، 2001).

الوقت وحتى يومنا هذا، خليط من قومية علمانية عصرية، وأسس ورموز دينية، وبدائية، وبطش استعماري أوروبي. وأُرسي هذا الأخير كجزء من الثقافة السياسية للحقبة، على افتراض أن العالم كله يعود للإنسان الأوروبي الذي يمكنه، عندما يشعر بالضيق أو تصيبه مصيبة في مكان إقامته، أن يقوم ويرحل إلى ما وراء البحار، إلى قارات أخرى، وأن يقيم فيها مستعمرات تتحول، عندما يحين الوقت، إلى دول جديدة، في سياق تجاهل وجود وحقوق السكان الأصليين، وأحياناً من خلال إبادتهم، أو طردهم، أو تحويلهم إلى قوة عمل رخيصة. والذاكرة الجماعية اليهودية لأرض الميعاد التي اقتُلع من داخلها اليهود في الماضي البعيد، والتي بقيت محفوظة (مع أنها مرت بتحولات مختلفة) في أوساط الجاليات اليهودية المنتشرة في العالم، هذه الذاكرة منحت مفعولاً مضاعفاً لفكرة عودة اليهود إلى «بلد من دون شعب ينتظر شعباً من دون وطن»، وفقاً لتوصيف المؤلف المسرحي والناشط اليهودي البريطاني يسرائيل زينغويل.

ولكن حتى بعد التعريف الجديد لليهودية كأمة وقومية حديثة، وبعد فصل الصهيونية عن الدين وإقامة الحركة الصهيونية العالمية، فإن الغالبية العظمى بين اليهود لم ترغب، أو لم تستطع الهجرة إلى ذلك الإقليم في آسيا، الفقير في الموارد والنائي، الذي رأوا فيه حقاً مهد ثقافتهم والمكان الذي يختزن ماضيهم الإثني والديني، ولكن ليس مستقبلهم بالضرورة. وقد فضل أولئك الذين اختاروا الهجرة بلدان مقصد واعدة أكثر، وبالذات أميركا الشمالية أو الجنوبية[4] وعلّق آخرون آمالاً كثيرة على التحرر السياسي، والثقافي،

(4) ما يزيد على أربعة ملايين من أصل 65 مليون أوروبي هاجروا بين السنوات 1800 ـ 1900 إلى أميركا ـ أي ستة بالمئة ـ كانوا يهوداً، على الرغم من أن نصيبهم بالنسبة إلى مجموع سكان أوروبا كان فقط 1,5 بالمئة. في خلال الربع الأول من القرن العشرين هاجر إلى أميركا حوالى 20 بالمئة من أصل مجموع يهود أوروبا.

والاقتصادي الذي وعدت به حركات التنوير والنهضة الثقافية والحركات القومية في غرب أوروبا وأميركا الشمالية. أما أولئك الذين لم يؤمنوا باندماجهم التدريجي في النظام الاجتماعي الآخذ بالتشكل، فانضموا كأفراد أو مجموعات إلى الحركات الثورية (الشيوعية، والاشتراكية، والفوضوية)، مفتشين عن دواء لمكانتهم، وللملاحقات والاضطهاد اللذين كانا من نصيبهم، من خلال تغيير قوانين الطبيعة في مكان إقامتهم وفي العالم بأسره. وواصل آخرون التمسك بالاستراتيجيتين اليهوديتين التقليديتين الأخريين منذ مئات السنين: الاستراتيجية الفردية المبنية على الخروج من داخل حدود المجموع اليهودي والامتزاج التام في المجتمع غير اليهودي (أحياناً إلى حد التغيير الرسمي لديانتهم)، أو عكسها، الاستراتيجية الجماعية: انغلاق كبير أكثر عن الحداثة بين أسوار الغيتو المحصنة والإغلاق المحكم قدر الإمكان لحدوده الاجتماعية والثقافية.

لم تكن الصهيونية خياراً واقعياً (مع أن جزءاً من يهود العالم نظر إليها بعطف معين)، إلى حين حصول ثلاثة أحداث تاريخية كارثية جلبت إلى الأراضي التي أطلقت عليها الأيديولوجيا الصهيونية اسم «أرض إسرائيل»، كتلة سكانية ذات شأن من اليهود. هذه الكتلة أتاحت بناء بنية تحتية لمجتمع مهاجرين ثابت ووطيد من ناحية اجتماعية، وثقافية، وعسكرية ـ عنفية، واقتصادية تحت مظلة قمع السلطة الاستعمارية البريطانية[5]، ولاحقاً ـ تأسيس وإقامة الدولة[6] هذه الأحداث كانت: الأزمات الاقتصادية والاجتماعية التي حلّت

(5) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(6) من ناحية اقتصادية محض، هذا المجتمع لم يكن له قيامة لولا التدفق الكبير للموارد والإعانات من الخارج. ولكن مجرد قدرته على جمع هذه الموارد الخارجية بشكل متواصل ودائم كان جزءاً من نجاحه وقدرته على العيش وقوته في المواجهة مع المحيط المعادي.

بالولايات المتحدة في النصف الثاني من عشرينيات القرن العشرين، والتي أدت إلى إغلاق أبواب الهجرة إلى أميركا الشمالية؛ صعود وطغيان النظام النازي في ألمانيا والتوسع العسكري والسياسي للفاشية في أوروبا؛ ولاحقاً، الحرب العالمية الثانية التي تشابكت الكارثة داخلها وأدت من ناحية إلى فتح قنوات لتسريب مئات آلاف اليهود إلى فلسطين المستعمرة، ولكنها، من ناحية ثانية، تسببت في إبادة ملايين اليهود الذين كانوا أساس قوة الهجرة اليهودية المحتملة إلى هناك. كانت نتيجة أخرى للكارثة موافقة جزء من الدول الكبرى التي انتصرت في الحرب على ضرورة التعويض على اليهود جراء الكارثة والاعتراف بحقهم في تقرير المصير في إطار سياسي لدولة ذات سيادة. وهكذا أصبحت الصهيونية بعد الحرب العالمية الثانية الأيديولوجيا السائدة في أوساط جزء كبير من اليهود، حتى أولئك الذين لم يعتبروا أنفسهم كمهاجرين بالفعل إلى فلسطين، وكذلك دعوى معترف بها وشرعية في الحلبة الدولية ـ تلك التطورات التي كانت شرطاً لازماً لتأسيس الدولة[7]

مع إقامة الدولة، وموجات الهجرة التي أغرقتها، وانتصارها في الحرب ضد الجالية العربية المحلية وضد عدد من الدول العربية التي غزت البلاد وحاولت منع إقامة الدولة بقوة الذراع، ومع تعزز قوتها ونموها الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والسياسي، والعسكري، وعلى خلفية الأحداث العالمية التي تمت الإشارة إليها سابقاً، نشأ في العالم «واقع يهودي» جديد. إن الخطوط الهيكلية لهذا الواقع، التي أصبحت واضحة أكثر منذ منتصف القرن الماضي وحتى اليوم، موصوفة في الجدول الرقم 1.1.

(7) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب

الجدول الرقم 1.1

تقدير السكان اليهود في العالم وفقاً لمناطق جغرافية وبلدان، 1993 ـ 1997

المنطقة	1993 العدد	1997 العدد	تغييرات	
			التغيير المطلق	بالنسبة المئوية
مجموع العالم	12,963,000	13,092,800	129,800	1,0
الشتات	8,627,800	8,391,800	-236,600	-2,7
إسرائيل	4,335,200	4,701,600	366,400	8,5
أميركا (المجموع)	6,440,500	6,490,400	49,900	0,8
الشمال	6,008,000	6,062,000	54,000	0,9
الوسط	200,53	52,900	-300	-0,6
الجنوب	379,300	375,500	- 3,800	-1,0
أوروبا (المجموع)	1,872,700	1,637,400	- 235,300	-12,6
الاتحاد الأوروبي	1,015,400	1,018,300	2,900	0,3
غرب أوروبا	19,700	19,900	200	1,0
الاتحاد السوفياتي سابقاً	731,500	499,200	- 232,300	-31,8
الشرق	106,100	100,000	- 6,100	-5,7
آسيا (المجموع)	4,444,400	4,762,500	318,100	7,2
إسرائيل	4,335,200	4,701,600	366,400	8,5
الاتحاد السوفياتي سابقاً	85,500	41,100	- 44,000	- 51,9
دول أخرى	23,700	19,800	- 3,900	- 16,5
أفريقيا (المجموع)	109,800	102,400	- 7,400	-6,7
الشمال•	9,200	7,800	- 1,400	- 15,2
الجنوب	100,600	94,600	- 6,000	-6,0
أوقيانيا	95,600	100,100	4,500	4,7

• بما في ذلك أثيوبيا

المصدر: David Singer, ed.: *American Jewish Year Book 1996* (New York: American Jewish Committee, 1996), p. 439, and *American Jewish Year Book 1999* (New York: American Jewish Committee, 1999), p. 549.

إن أوروبا، وتحديداً أوروبا الشرقية التي كانت المركز اليهودي الأكبر منذ القرن السابع عشر، أخذت تخلو من اليهود[8]، فبين السنوات 1993 ـ 1997 فقط هاجر أكثر من نصف عدد السكان المعرَّفين كيهود، من الإقليم [الأراضي] التي كانت تابعة للاتحاد السوفياتي سابقاً. وكانت «إسرائيل» بلد المقصد الأساس لتلك الهجرة، إذ إن عدد سكانها اليهود بين تلك السنوات، ارتفع بنسبة 7,8 بالمئة (بما في ذلك التكاثر الطبيعي). إن التجمع السكاني اليهودي الأكبر اليوم لا يزال موجوداً في شمال أميركا، أكثر من ستة ملايين (زيادة بنسبة 0,7 بالمئة مقارنة بالفترة الموازية). ولكن إجمالاً، من أصل تقدير يناهز حوالى 13 مليون يهودي في العالم، هناك حوالى الثلث فقط مركّز اليوم في «إسرائيل»، إضافة إلى حوالى مليون يهودي في غرب أوروبا. وعلى أبواب القرن الحادي والعشرين أصبحنا أمام فراغ خزان المهاجرين إلى «إسرائيل» وأميركا الشمالية من أوروبا الشرقية، وبالذات من روسيا وأوكرانيا[9]، واقتربنا من استقرار الانتشار الديموغرافي لليهود في العالم. كل ذلك من خلال الافتراض أن حجم هجرة اليهود من بلدان الرخاء الغربية والديمقراطية إلى «إسرائيل» سيكون هامشياً، وكذلك هجرة اليهود من

(8) بالطبع هناك مشكلة خطيرة بالنسبة إلى كل ما له علاقة بتقديرات عدد اليهود في العالم، وبالذات بسبب وجود تعريفات مختلفة لمسألة «من هو اليهودي»، والتزايد الكبير للزيجات المختلطة في شمال أميركا (انظروا بقية الفصل) وحتى في أوساط أولئك الذين هاجروا إلى «إسرائيل» من رابطة الدول المستقلة أو بقوا فيها (انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب). المسافة بين التعريف الفقهي [الشريعة اليهودية ـ الهالاخاه] التعريف القانوني، وفقاً لقانون العودة الإسرائيلي والتعريفات الذاتية للأفراد (سواء كان ذلك كيهود أو كغير يهود)، يمكن أن تكون واسعة جداً، إلى حد أن الفارق بين التقديرات في الأماكن المختلفة، يمكن أن يكون بحدود 40 بالمئة زيادة أو نقصان.

(9) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

«إسرائيل» إلى شمال أميركا. كذلك، لا يجب الافتراض أنه على أبواب السنوات القريبة المقبلة ستحصل تغييرات مثيرة في نسب الولادات [التكاثر الطبيعي] لدى اليهود في كل واحد من المراكز السكانية اليهودية القائمة اليوم[10] وسيكون لهذا الاستقرار الديموغرافي تأثير أيضاً في البنية الداخلية للدولة الإسرائيلية.

اعتاد علماء الديموغرافيا، في هذه الأيام، تقسيم المجموعات السكانية اليهودية الموجودة خارج الدولة الإسرائيلية إلى فئتين أساسيتين: أ ـ المجموعة السكانية اللُّب (Core)، أي أولئك الرجال والنساء الذين، في ردهم على سؤال مباشر، يعرّفون أنفسهم كيهود. هذا تعريف ذاتي للهوية يشمل أيضاً أشخاصاً لا يُعترف بهم بالضرورة كيهود من جانب الشريعة اليهودية [الهالاخاه] وفقاً لتفسيرها الأورثوذكسي (أو حتى وفقاً لتفسيرات دينية أقل صرامة). ب ـ المجموعة السكانية الأوسع (Enlarged) التي تشمل مجموعة اللُّب، وتشمل رجالاً ونساء يقيمون في منزل يوجد (أو توجد) فيه يهودي (أو يهودية) من بين مجموعة اللُّب، رجال ونساء ولدوا لوالدين يهوديين ولكنهم لا يتمسكون بهوية يهودية، أو كأولئك الذين غيروا ديانتهم إلى ديانة غير يهودية، ولكنهم يتمسكون بهوية عرقية أو قومية يهودية. وفقاً لهذه التعريفات، قُدّر عدد مجموعة اللُّب اليهودية في الولايات المتحدة بحوالى 5,5 مليون يهودي، والمجموعة الموسعة بحوالى 8,2 مليون (أي، هناك فجوة بنسبة 49 بالمئة بين التعريفين)، بينما كان التقدير في الاتحاد الروسي للعام 1994 حوالى 409 آلاف و720 ألف يهودي، على التوالي (أي هناك فجوة بنسبة 76 بالمئة بين التعريفين)[11]

---

(10) انظر أدناه.

(11) انظر S. Della-Pergola, U. Rebhun and M. Tolts, «Prospecting Jewish Future: Population Project, 2000-2080,» *American Jewish Year Book*, vol. 100 (2000), pp. 112-113.

لا شك في أنه مع قيام الدولة نشأ في البلاد مركز يهودي مهيمن من ناحية سياسية وثقافية، ربما لم يكن له مثيل قط. مع ذلك، وكما سبق وقلنا، فإن ما يزيد على ثلث يهود العالم فقط مركّز اليوم في الدولة التي تعرِّف نفسها كدولة يهودية. وحتى لو افترضنا أن معظم اليهود من أوروبا الشرقية، وبالذات من المناطق التي كانت في الماضي تحت حكم الاتحاد السوفياتي، سيهاجر إلى الدولة اليهودية، فلن يكون معظم اليهود سكانَ أو مواطني تلك الدولة في المستقبل المنظور إلى جانب المركز القائم في الدولة، يقوم أيضاً مركز في شمال أميركا، حتى هو ليس ديموغرافياً فقط، ولكن خليط من الأعراق، والثقافات، وأشكال التدين. هذا المركز مندمج جيداً في الثقافة التعددية التي تطورت في المكان ويشمل حوالى نصف يهود العالم. وهذه جالية، على رغم التباين والتنوع القائم داخلها، لديها هوية خاصة بها، ووعي ذاتي، ومنظمات أهلية موحدة في اتحادات على المستوى القطري العام. وهكذا يتبين، أنه على الرغم من وجود دولة تطالب لنفسها بالحصرية لناحية تعريف «هيهوديوت» [الانتماء الإثني] وبحق تمثيل وقيادة مجمل يهود العالم، فإنه يتوجب عليها خوض مواجهة مع وضع فيه مركز يهودي أكبر منها على الأقل من ناحية ديموغرافية، وكما سنتبين لاحقاً، هو من جهة، في حالات منافسة وصراع معها، ومن جهة أخرى في حالات تبادل وتعاون على المستويين الثقافي والسياسي. إلى ذلك، ينتشر في العالم يهود كثر، يحافظ بعضهم على حياة جالية منتظمة ويدير سياسة داخلية وخارجية خاصة به، من دون ارتباط مباشر بالمركزين الكبيرين، متبنياً ثقافة البلاد التي هو مواطن فيها وهويتها على غرار اليهود في فرنسا (الذين ـ على غرار اليهود في شمال أميركا ـ يزيد وزنهم النوعي في فرنسا كثيراً عن وزنهم النسبي بين السكان، أي حوالى نصف مليون تقريباً). في المقابل، فإن الجالية الأرجنتينية ـ

على سبيل المثال ـ التي تعد اليوم حوالى مئتي ألف نسمة، والتي كانت من الرائدات في الجاليات المنظمة في العالم الجديد، تقاذفتها الأمواج بقوة عقب عدم الاستقرار الذي انتاب تلك الدولة (على غرار معظم الدول في أميركا اللاتينية)، وهي في حالة أفول ليس فقط من ناحية ديموغرافية، بل من ناحية ثقافية وسياسية أيضاً. إذ إن نمط حياة الجالية لم يعد له فيها وجود تقريباً، ومعظم مدارس الجالية أُغلقت أو على وشك الإغلاق.

خلال القرن الماضي اختفى مركزان يهوديان كبيران، أو كادا يختفيان، عن خارطة العالم: **الأول**، الجاليات اليهودية في الأقطار الإسلامية، والآن أيضاً التجمعات السكانية في أوروبا الشرقية وفي المناطق التي كانت سابقاً تحت سيطرة الاتحاد السوفياتي. وهكذا، باستثناء التجمعات في الاتحاد الأوروبي، وبالذات في فرنسا (التي حظيت في منتصف القرن الماضي بتعزيزات سكانية من مستعمراتها السابقة في شمال أفريقيا)، لم يعد هناك كتل سكانية وجاليات يهودية في العالم، باستثناء شمال أميركا و«إسرائيل». في العام 2001 كان حوالى ستة ملايين يهودي (أي 48 بالمئة من مجموع اليهود) يعيشون في شمال أميركا، وحوالى خمسة ملايين (أي 36 بالمئة) في «إسرائيل» (ولكن نحو 46 بالمئة من اليهود تحت سن الثلاثين مركّزين داخلها) والـ 16 بالمئة الباقون منتشرون في بقية أرجاء العالم.

وفقاً لتقديرات عدد السكان اليهود حتى العام (2080)[12]، ومن خلال الافتراض أن الاتجاهات التي ميّزت مجموعات سكانية يهودية مختلفة في نهاية تسعينيات القرن الماضي تنبئ بزيادة معتدلة هي حوالى 17 بالمئة حتى العام 2030، إذ سيكون في العالم حوالى أربعة

(12) المصدر نفسه.

عشر مليون يهودي (بين 5,6 إلى 6,3 مليون منهم في «إسرائيل»)[13]، وفي العام 2080 حوالى 15 مليون يهودي (بين 7,2 إلى 13,7 مليون منهم في «إسرائيل»). ومن دون هجرة، سينخفض عدد يهود الشتات من 8,3 مليون في العام 2000 إلى 6,5 مليون في العام 2050، وإلى 5,6 مليون في العام 2080. وعلى كل حال، ووفقاً لكل الافتراضات تقريباً، يتوقع معظم الديموغرافيين على أبواب نصف القرن الحالي أن تنقلب هذه الصورة بحيث يعيش معظم يهود العالم فعلاً في إسرائيل، حيث الجزء الأكبر من الزيادة الديموغرافية سيكون فيها[14] هذه المعطيات تخلق «حواراً ديموغرافياً» لا يفتقر إلى السياقات السياسية عندما تكون تلك المعطيات معرضة لتفسيرات وشروحات و«لاستخلاص استنتاجات» مختلفة وحتى متناقضة.

الطابع الثنائيّ ـ القطب للسياسة اليهودية

لم تكن الأيديولوجيات الصهيونية على تعددية ألوانها ـ الديانة اليهودية، أو كل تيار فكري، أو سياسي آخر في اليهودية ـ مستعدة لمواجهة وضع سياسي قائم على نشوء مركزين غير متناسقين، ناهيك بتقديم ردود عن المشاكل، والتناقضات، والتوترات الناجمة عن ذلك الوضع. عملياً، هي غير معدة لذلك على الإطلاق حتى هذا اليوم بالذات. هذه التناقضات الداخلية والتوترات لم تطفُ فوراً وتظهر على

(13) التقديرات الدنيا والقصوى ترتكز على فرضيات مختلفة بشأن نسب التكاثر الطبيعي والهجرة.

(14) ولكن يبدو أن وضع خطط سكانية لمدى طويل إلى هذا الحد هو أمر يفتقر عملياً إلى الصلاحية. التنبؤ الأفضل هو على ما يبدو لمكتب الإحصاء المركزي الذي يتوقع أن يكون في «إسرائيل» في العام 2020 بين 6,3 مليون إلى 6,5 مليون يهودي و2,3 مليون عربي (داخل الخط الأخضر). تقديرات محافظة أكثر تقدر عدد سكان الضفة الغربية وغزة بحوالى 3,5 مليون فلسطيني سيصل عددهم في العام 2020 إلى 6 ملايين تقريباً وفي العام 2050 إلى 22 مليوناً.

السطح لأن ما بدا كانتصار قاطع للصهيونية على كل خصومها العقائديين والعمليين على حد سواء ـ المفهوم الذي بموجبه ثبتت صحة نبوءة الصهيونية بأن لا وجود لليهود إلا بتحقيق الصهيونية، وأكثر من ذلك، نجاح الصهيونية المفاجئ في تأسيس دولة، وفي الانتصارات العسكرية، واستيعاب موجات الهجرة الجماعية ـ عتّم على بقية مكوّنات «الواقع اليهودي» الجديد. فضلاً عن ذلك، إن كل واحد من المكونات الاجتماعية والسياسية لـ «الواقع اليهودي» هذا غير معني حتى الآن برفع التناقضات والتوترات القائمة داخل ذلك الواقع إلى الوعي الجماعي. من هذه الناحية، فإن المحددات التي توصل إليها بروفسور يهوشفاط هركابي[*][15] (1986) أنه لا وجود في «إسرائيل» لجدل حقيقي ومثمر على الصعيد العام، وإنه يتم طمس «الواقع» من خلال التوجه إلى اللامعقول وإلى الأسطورة، وأن نظام صنع القرارات في الدولة مشلول، ونظام الترتيبات المؤسساتية آخذ في الضعف. كل هذه الأمور ظهرت صحتها ليس فقط في مجال النزاع اليهودي ـ العربي، بل أيضاً في كل ما له علاقة باستيضاح العلاقات بين الدولة والشتات كجزء من وضع الهيمنة الذي نشأ في سياق تأسيس الدولة الإسرائيلية[16] وفي «العالم اليهودي» خارج «إسرائيل»، لا يسارعون ولا يتحمسون للبحث في قضايا «حساسة»، وبالذات تلك التي يُنظر إليها أنها مرشحة لإلحاق الضرر بإسرائيل،

(*) بروفسور هركابي: رئيس جهاز الاستخبارات العسكرية الأسبق، وأحد أبرز الباحثين والخبراء الذين تناولوا النزاع العربي ـ الصهيوني والقضية الفلسطينية.

(15) ي. هركابي، **قرارات مصيرية** (تل أبيب: عام عوفيد، 1986).

(16) انظر مثلاً، المحاولة الأكثر تحديثاً لبروفسور يحزقيئيل درور للخوض في مسألة وجود مركز يهودي منافس لإسرائيل. بروفسور درور ـ على غرار شفيد (Schweid) ـ يعترف بشرعية، وحتى بمزايا وجود مركز يهودي خارج «إسرائيل»، ومع ذلك يطالب بالصدارة لإسرائيل ولمصالحها في كل مسألة وموضوع.

ولتأزيم هذه القضايا موضع الخلاف في أوساط الجاليات اليهودية نفسها، أو الخلافات في الرأي مع بقية العالم اليهودي ومع الجمهورية الأميركية التي نشأ داخلها مركز يهودي في وقت سابق على قيام الدولة الإسرائيلية.

ولا داعي للقول، بأنه من أجل أن يكون النقاش حول دائرة العلاقات الخارجية هذه للدولة الإسرائيلية، وكذلك تحليلها، نافعين، يجب التحرر من المقاربات الإسرائيلية المركزية/ الرسمية، والاعتماد على التقدير أن نمو المركز اليهودي في شمال أميركا (وبالذات في الولايات المتحدة) هو ظاهرة لا تقل أهميتها بالنسبة إلى «الواقع اليهودي» عن أهمية الكارثة أو تأسيس الدولة الإسرائيلية. مع ذلك، يجب أن لا نتقبل كبدهية المقاربة المميزة لمعظم «الحوار اليهودي» خارج حدود الدولة، والتي بموجبها يجب ألا يكون «استمرار الوجود اليهودي» فقط الهدف الأعلى لكل «مقاربة يهودية»، بل مسلّمة هي خارج إطار كل بحث ونقاش. ولا شك في أن لحقيقة كون الولايات المتحدة موقع أكبر مركز سكاني يهودي، إقليمي، سياسي، وثقافي في التاريخ الحديث(17)، ليس فقط بسبب وجود حوالى ستة ملايين يهودي في أراضيها، دلالة جارفة في كل نقاش حول الدولة الإسرائيلية، كما أنه لا شك في أن وجود «إسرائيل» غيّر أوضاع كل الشتات والجاليات اليهودية في العالم.

إن تحليل أشكال الهجرة اليهودية منذ العام 1881، أي السنة

(17) كان في العصر الحديث، على ما يبدو، تجمعات سكانية يهودية بأحجام مماثلة، مثلاً في الإمبراطورية الروسية في نهاية القرن التاسع عشر (عشية الحرب بين الاتحاد السوفياتي وألمانيا، بعد ضم أجزاء من بولندا، كان في نطاق الحكم السوفياتي حوالى 3,5 مليون يهودي). لكن التجمعات السكانية فقط لا تحوّل الوحدة الإثنية القومية إلى نظام اجتماعي سياسي.

التي بدأت فيها حركة الهجرة اليهودية الحديثة، يدل على أن الولايات المتحدة كانت منذ ذلك الوقت، وحتى اليوم، بلد مقصد للهجرة اليهودية مفضّلاً على كل بلدان المقصد الأخرى[18]، تحديداً لأنها كانت المكان الوحيد المفتوح لهجرة جماعية[19] إن بلورة جالية يهودية في فلسطين وقيام الدولة الإسرائيلية شَطَرا اتجاهات الهجرة بين هذين المركزين إلى حد ما. نشأ في الولايات المتحدة مركز يهودي فريد، أصيل ومبدع، ويملك قوة ونفوذاً لا سابق لهما في «الواقع اليهودي»[20] من ناحية بنيوية، تُميز هذا المركز ثلاثة اتجاهات متناقضة ظاهرياً، ولكن عملياً يكمّل كلٌ منها الآخر:

(أ) انتظام حول الجاليات المحلية المختلفة الواحدة عن الأخرى من حيث حجمها وجوهرها، وعلى وجه العموم تتمحور حول كنيس[*] (فعلياً، تشمل هذه المنظمات أقل من نصف السكان اليهود) وبؤر انتظام فدرالية وقطرية عامة أضعف من أن تخلق عازلاً سياسياً وفكرياً بين السكان اليهود وبقية عناصر المجتمع الأميركي.

---

(18) باستثناء الفترة القصيرة بين السنوات 1948 ـ 1953، التي فضلت فيها «إسرائيل» بشكل بارز، سواء كان ذلك جراء الحماس الذي انتاب اليهود مع الإعلان عن قيام الدولة أو جراء انعدام وجود بلدان مقصد بديلة، فضل اليهود بلدان مقصد أخرى للهجرة على «إسرائيل». يبدو أيضاً أن معظم المهاجرين من الاتحاد السوفياتي، وبعد ذلك من بلدان رابطة الدول المستقلة، رأى في الولايات المتحدة بلد مقصد للهجرة مفضّلاً. أصبحت «إسرائيل» بلداً جاذباً للهجرة فقط بعد تشكل كتلة سكانية ذات شأن من «الطائفة الروسية» وهجرة الكثير من أبناء العائلة إلى البلاد، أي إلى «إسرائيل» (انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب).

(19) J. Edelman, «The Centenary of Jewish Immigration to the United States 1881-1981,» *Judaism*, vol. 32 (1983).

(20) C. Goldscheider, *Jewish Continuity and Change: Emerging Patterns in America* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1985), and C. A. Silberman, *A Certain People: American Jews and Their Lives Today* (New York: Summit Books, 1985).

(*) بيت العبادة اليهودي.

(ب) استمرار التغييرات والتلّون في تيارات (Congregations) دينية في اليهودية، الذي بدأ قبل ذلك في ألمانيا في القرن التاسع عشر، مع ظهور وتوسع الحركات الإصلاحية والمحافظة[21] [Reformist and Conservatives]. يتسبب الحراك بين الأجيال في تغيير الأفضليات بالنسبة إلى التيارات، من التيّار الأورثوذكسي إلى الإصلاحي، عبر التيار المحافظ، مع أنه في الهوامش هناك تحرك في اتجاه معاكس. بناء عليه، على الرغم من تكاثرها الطبيعي المرتفع، فالأورثوذكسية في اليهودية تتحول إلى أقلية من جيل إلى آخر. ومع أن جزءاً منها انغلق على نفسه في غيتوات، فإنها والحال هذه تجد نفسها مضطرة لخوض مواجهة، إضافة إلى مسارات العلمنة على الأقل، مع صيغتين «حديثتين» أكثر ومنفتحتين في اليهودية، الصيغة الإصلاحية والصيغة المحافظة[22] وهكذا، وفقاً لإحصاء السكان اليهود الذي أُجري في العام 1990، فإن 38 بالمئة من يهود الولايات المتحدة يشخّصون أنفسهم كإصلاحيين (غير أن 26 بالمئة منهم فقط وُلدوا لعائلات إصلاحية)، و36 بالمئة يشخّصون أنفسهم كمحافظين (26 بالمئة وُلدوا لوالدين من هذا التيار)، و6 بالمئة يشخّصون

(21) يعود منشأ الحركة الإصلاحية في اليهودية إلى ألمانيا القرن التاسع عشر، ومن هناك رحلت إلى شمال أميركا. أما الحركة المحافظة (Conservative Movement) فهي نتاج أصيل ليهود شمال أميركا، في إطار ما اعتبر كعلمنة بعيدة المدى تشكل خطراً على جوهر وحدود اليهودية كديانة إثنية.

(22) أثار بعض التحديثات الدينية التي انتهجتها الحركة الإصلاحية، أو جزء من طوائفها [جمهورها]، في السنوات الأخيرة، معارضة وسخط التيارات الأخرى. يتعلق الأمر بتحديثات، على غرار: إقرار الانتماء إلى اليهودية بموجب منشأ الأب، منح جماعات اللواطيين والنساء حق رسامة «حاخام» (مع أنه تم مؤخراً رسامة نساء كـ «حاخاميات» في الحركة المحافظة أيضاً). تجدر الإشارة إلى أن بعض التحديثات (مثل منح الشرعية للزيجات المختلطة دون تهويد القرين/ القرينة غير اليهود) لا يزال موضع خلاف حتى داخل التيار الإصلاحي.

أنفسهم كأورثوذكسيين (في مقابل 26 بالمئة وُلدوا داخل هذا التيار) و21 بالمئة كصهيونيين مجدّدين جدد أو كمن لا ينتمون إلى أي تيار[23] من هنا، الاتجاه الآخر (ج) تداخل عضوياً جداً في المجتمع الأميركي التعددي وتموضع في مركز هذا المجتمع سواء كان ذلك من ناحية طبقية ـ اقتصادية أو من ناحية ثقافية.

وصل اليهود من أوروبا الشرقية إلى الولايات المتحدة كوحدة عرقية «غير بيضاء». وبدأوا يشهدون في خمسينيات وستينيات القرن العشرين فقط عمليات «تبييض»، من أجل الانضمام كشركاء كاملين إلى مركز الثقافة، والمجتمع، والاقتصاد الأميركي[24] وكان ثمن هذا «التبييض» ازدياد التوتر العرقي بينهم وبين السود، وانسحابهم أيضاً من «تحالف الأقليات الإثنية» التقليدي التابع للحزب الديمقراطي. ووقف وراء هذا المسار المثقفون اليهود الذين ابتكروا من جديد، بعد الحرب العالمية الثانية، ثقافة وهوية يهودية أميركية بيضاء. وجدت عملية «التبييض» هذه في أوساط المثقفين تعبيراً عنها في اتخاذ مواقف محافظة أكثر، وبالابتعاد عن الراديكالية الاجتماعية التي ميزت المثقفين اليهود في العقود السابقة. وبحسب برودكين كان الأمر اندماجاً ناجحاً من أجل تحسين مواقع ثقافية، وطبقية، وجنسية [ذكور وإناث]، شمل أيضاً تبني نموذج «الرجل الأميركي» إلى حد ما على حساب المرأة اليهودية التي حظيت بتوصيف نمطي كـ «أميرة ـ يهودية ـ أميركية» لجوجة، ولكن غير ناجحة، وفي الأغلب غير مساوية للرجل في الحقل العام. هذا يعني، أن الرجل اليهودي فقط

---

(23) S. Goldstein, «Profile of American Jewry: Insights from the 1990 National Jewish Population Survey,» *American Jewish Year Book* (1992).

(24) انظر: K. Brodkin, *How Jews Became White Folks and What that Says About Race in America* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1998).

أصبح أميركياً وأبيض، بينما واصلت المرأة كونها يهودية الانهماك في شؤون بيتها وتربية أولادها، وفي أعمال الجالية والمشاريع الخيرية. وفي الآونة الأخيرة فقط، وبفارق جيل، نشأت شريحة من النساء من أصل يهودي يفضّلن مجرى حياة مهني على إقامة عائلة، واندمجن جيداً في المجتمع الأميركي كأميركيات.

أدّى تداخل اليهود والتحامهم بالمجتمع الأميركي إلى اعتبار هذا المجتمع في نظر أجزاء مهمة من أعضائه كـ «مجتمع بروتستانتي ـ كاثوليكي ـ يهودي»، أو أحياناً كـ «مجتمع مسيحي ـ يهودي»، على الرغم من أن اليهود جزء ضئيل من مجموع السكان (حوالى 2 بالمئة فقط). وهكذا أيضاً، تسللت كلمات من لغة «اليديش»(*) إلى الإنجليزية الأميركية، وقدّم اليهود جزءاً جوهرياً من ثقافتهم إلى الأدب والمسرح الأميركيين حين توقفوا عن كونهم شريحة من «الأغراب» (Strangers) أو «غير البيض»، واعتُبروا كـ «محليين» (Natives) أو «بيض»[25] هذه المكانة أُنجزت فقط، بعد صراعات طويلة وبواسطة تكتيك إثني بارع. في البداية، وبالذات في سياق الانضمام إلى «تحالف المضطهدين» التابع للحزب الديمقراطي، وبعد التخلي عن الاشتراكية[26]، والاندماج في عمليات «الأمركة»، وإقامة بنية تحتية مؤسساتية موازية لمؤسسات المجتمع الحاكم ولكن منفصلة عنها، على غرار نوادٍ،

(*) هي لغة اليهود الأشكناز في مهاجرهم وكتب عدد من الكتاب اليهود المشهورين بهذه اللغة Yiddish، وهي لهجة ألمانية تكثر فيها الكلمات العبرية وتكتب بأحرف عبرية.

(25) J. L. Teller, *Strangers and Natives: The Evolution of the American Jew From 1921 to Present* (New York: Delacort Press, [1968]).

(26) L. H. Fuchs, *Political Behavior of American Jews* (Glencoe, IL: The Free Press, 1956).

ونقابات مهنية، وكليات[27] وقد أصبحت هذه المؤسسات جزءاً من المشهد التعددي الأميركي، دون إلزام أعضائها بتعريض أنفسهم لخوض مواجهة شاملة مع «الشبكات الاجتماعية» غير اليهودية. يمكننا تثمين هذا الإنجاز حين نقارن ذلك بالعام 1926، ذلك العام الذي كان اليهود فيه لا يزالون مدرجين في المرتبة الـ 28 في سلم المراتب الإثني[28] ولكن التغيير في مكانة اليهود حصل بالذات في سياق انتقال المجتمع الأميركي من مجتمع كان يشدد بقوة على نجاح عملية الـ «أمركة»، بواسطة مفهوم «بوتقة الصَّهْر»، إلى مجتمع يمنح الشرعية للتعددية الإثنية[29]، ولكن لا يتخلى عن عناصر أخرى «للأمركة» (اللغة، والإنجاز، والفردية، والسلوك النموذجي وخلافه). هذا التلاحم الجديد بالذات، بين «الأمركة» والتعددية الإثنية، كان مريحاً لليهود. لقد أتاح اندماجهم، في سياق الحفاظ على حدود المجموع اليهودي وتفادي الانكشاف الكامل للعالم غير اليهودي، الذي لم يتلاشَ الفزع والقلق منه قط، بهذا القدر أو ذاك، داخل الشرائح المختلفة.

كانت الولايات المتحدة مكان نمو فكر يهودي جديد مال إلى تعريف اللاسامية ليس كـ «مشكلة يهودية»، بل كـ «مشكلة الأغيار»(*)[30] اللاسامية في المجتمع الأميركي موجودة في اتجاه

---

(27) O. Handlin, *Adventure in Freedom: Three Hundred Years of Jewish Life in America* (New York: MacGraw- Hill, 1954).

(28) E. S. Bogardus, *Immigration and Race Attitudes* (New York: Heath, 1928).

(29) M. R. Davie, *World Immigration: With Special Reference to the United States* (New York: Macmillan, 1936).

(*) الأغيار [الغوييم بالعبرية] هم كل من ليس يهودياً.

(30) B. Halpern, «America is Different,» in: M. Sklare, ed., *The American Jewish Society* (New York: Behrman House, 1974), pp. 67-89. =

هبوط دائم: فبينما عُثر على أفكار لاسامية في العام 1964 في أوساط 42 بالمئة من غير اليهود في الولايات المتحدة، ففي العام 1981 انخفضت هذه النسبة إلى نحو 35 بالمئة. ومنذ ذلك الوقت، يتواصل اتجاه الانخفاض، ففي استطلاع موسع مشترك في العام 1998، أجرته صحيفتي **يديعوت أحرونوت ولوس ـ أنجلوس تايمز**[31]، قال 81 بالمئة من المشاركين أنهم يشعرون بالأمان كيهود في الولايات المتحدة، و55 بالمئة أعلنوا أنهم لم يقعوا قط ضحية التمييز لكونهم يهوداً، و19 بالمئة قالوا إنهم يشعرون أن اللاسامية هي مشكلة صعبة في الولايات المتحدة، ولكن فقط 5 بالمئة قالوا إنهم يتوقعون أن تتزايد اللاسامية بشكل ملحوظ. إلى ذلك، بينما في القارة القديمة كانت اللاسامية الرأي المسبق السائد، ففي السياق الأميركي هي فقط

إحدى المؤسسات المثيرة للاهتمام التي أنشأها يهود أميركا هي الرابطة المناهضة للتشهير التابعة لمنظمة «بني بريت»(●) الرابطة التي تأسست منذ العام 1913، وضعت لنفسها هدف تعقب مظاهر اللاسامية والتمييز ضد اليهود على خلفية إثنية، دينية أو على أساس العرق. لكن اللغة الخطابية للرابطة كانت ذات بُعد أميركي عام وأحياناً عالمي، وهدفها المعلن كان ترسيخ المؤسسات، والثقافة، والتراث الديمقراطي الأميركي. نقيض هذه المؤسسة كان رابطة الدفاع اليهودية التي تأسست في نيويورك في أيلول/ سبتمبر 1968 على خلفية التوترات بين اليهود والسود في هذه المدينة. أنظمة الرابطة، التي كان على رأسها، بين آخرين، الحاخام مئير كاهانا، كانت مصاغة بروح الليبرالية والدستور الأميركيين. لكن الممارسة والتطبيق نسخا إلى حد كبير عن الميليشيات العنصرية الأميركية البيضاء. وكان الهدف غير المكتوب الدفاع عن اليهود بقوة الذراع، في وجه العنف والجريمة الأسودين، وكانت النتيجة تعاظم حدة العداء بين الجماعتين. واللافت في الأمر هو ذلك التعاطف الذي أثارته الرابطة في «إسرائيل»، تعاطف اندمج جيداً بالمقاربات المبنية على القوة لدى «يهود العضلات» ومع روح العسكريتاريا التي جرفت «إسرائيل» بقوة عقب حرب العام 1967.

(●) منظمة يهودية عالمية تأسست في أميركا العام 1843 على غرار منظمة البناة الأحرار [المنظمة الماسونية].

(31) س. بينكوس وم. تسيمح، «شعب واحد، قارّتان،» **يديعوت أحرونوت** (16/ 4/ 1998).

واحدة من أصل تشكيلة من الآراء المسبقة ضد مجموعات إثنية وعرقية مختلفة (سود، ويابانيون، وهنود، وإيطاليون، وبولنديون، وخلافه). فضلاً عن ذلك، فالذين لديهم أيضاً آراء معادية لليهود يرون، على وجه العموم، خصائص «إيجابية» لدى اليهود، مثل الاجتهاد (93 بالمئة)، والإيمان بالرب الذي يعتبر قيمة أميركية مركزية (90 بالمئة)، والعلاقات الحميمة والودية (86 بالمئة)، والمساهمة في إغناء الثقافة الأميركية[32]

الولايات المتحدة هي المجتمع غير اليهودي (وهي أيضاً دولة كبرى) الوحيد حيث اليهود جزء لا يتجزأ من الهوية الجماعية كما تحددها الثقافة المحلية العامة نفسها. وليس هذا فقط، بل باستطاعتهم توسيع ومعاظمة قوتهم وتسيير أمورهم بواسطة دعم قطاعات غير يهودية واسعة داخل المجتمع الأميركي، بما في ذلك القطاعات المحافظة والأصولية المسيحية التي تعرب عن آراء إيجابية، بدرجات مختلفة، بالنسبة إلى «إسرائيل» كجزء من شبكة دينية كاملة. كل هذا، داخل إطار وقيود قواعد اللعبة في النظام السياسي الأميركي العام التي تطبّق أيضاً على بقية مكوّنات هذه المجتمع. إن الاندماج والتلاحم داخل النظام الأميركي يتطلب، كما يبدو، ثمناً من منظور «يهودي»، أساسه زيادة وتيرة التناقص العددي لليهود، بالذات كنتيجة للزيجات المختلطة ولنسب الولادة الآخذة بالانخفاض[33] ومع ذلك، لا يوجد في أوساط يهود الولايات

---

(32) شكيل ووايت يانكلوفيتش، «استطلاع للرأي العام: اللاسامية في الولايات المتحدة»، **تفوتسوت يسرائيل ـ شتات إسرائيل** [دورية]، العدد 21 (1983)، ص 43-45.

(33) R. Bachi, «Diaspora Population: Past Growth and Present Decline,» *The Jerusalem Quarterly*, vol. 22 (1982), and U. O. Schmelz, «The Demographic Crisis of Diaspora Jewry,» *American Jewish Year Book*, Background Paper no. 4 (1979).

المتحدة ضغوط، ولا حتى حركة اجتماعية، أو أيديولوجية للانصهار، هذا يتم على المستوى الفردي.

هذه الاتجاهات دفعت زعماء يهوداً، على غرار آرثور هيرتسبرغ، إلى نبوءة قاتمة جداً بالنسبة إلى مستقبل اليهودية واليهود في النظام الاجتماعي السياسي الأميركي القائم، وإلى دعوة إلى التمركز ورصّ الصفوف داخلياً، غايتها ضمان البقاء، في حين كان يُطرح هذا الهدف بشكل خفي كمنافس «للنزعة الصهيونية»[34] إن العلاقات بين هذين المركزين اليهوديين الكبيرين اللذين نشآ في القرن الماضي في «إسرائيل» من جهة، وفي شمال القارة الأميركية من جهة أخرى، هي علاقات مركبّة ومعقّدة، وتتأثر بالتوترات والتناقضات التي تنشب داخل كل واحدة منهما وبينهما. وكما سيتبين لنا أدناه، تشابكت معاً، في هذه العلاقات، تبعية متبادلة، ومقايضة «سلع» من أنواع مختلفة، وتنافس وتناقض مصالح حاد جداً، بحيث إن وجود أحد الكيانين يمكن أن يُنظر إليه كمناقض لوجود الآخر.

حياة الجالية المتجددة في روسيا

منذ أواخر ثمانينيات القرن العشرين، ومع الاستقرار البطيء للنظام في روسيا وأوكرانيا، وبالتزامن مع نمو طبقة وسطى جديدة من المهنيين ورجال الأعمال، ومع نشوء ثقافة الفقّاعة الروسية في إسرائيل، بدأت تنتظم في روسيا ذاتها جاليات يهودية محلية وُحّدت

---

(34) آ. هيرتسبرغ، «يهود الولايات المتحدة: قضايا وجودية،» **هآرتس** (28/3/1983). انظر أيضاً، رد فعله على كتاب سيلبرمان، «الحلم اليهودي ـ الأميركي،» **هآرتس** (23/4/1986)؛ وكذلك كتابه: **أن تكون يهودياً في المنفى الأميركي؛ مقالات وكتابات** (القدس: المكتبة الصهيونية، 1981).

بشكل هش تحت سلطة اتحاد قطري. في العام 1987 أُقيمت المنظمة الأم(*) الأولى التي سُمّيت «لجنة المنظمات والجوالي اليهودية في روسيا» (بمبادرة من عالم الأنثروبولوجيا ميخائيل تشيلنوف). دعم هذه المنظمة بشكل حصري تقريباً منظمات يهودية في الولايات المتحدة وهيئات إسرائيلية، في مقدمتها المنظمة الصهيونية العالمية. واليوم أيضاً، ومع أفول نجم المنظمة، لا تزال تُعتبر في نظر المنظمة الصهيونية العالمية أنها المنظمة الأم الحصرية التي تمثل يهود روسيا.

يبدو أن الجاليات اليهودية في روسيا تنتظم أيضاً بشكل مماثل لأسلوب الانتظام الأميركي الشمالي[35]: كُنُس تُستخدم أيضاً كمراكز أهلية وروضات أطفال. وابتداء من العام 1990، بدأت تصدر أيضاً صحيفة يهودية على المستوى القطري العام هي **يبريسكايا غازيتا**. عملياً يوجد اليوم في روسيا منظمتان أمٌّ متنافستان تتمتعان بقوة ملحوظة، يدعم إحداهما (مؤتمر يهود روسيا) جزء من الطبقة الوسطى الجديدة ورجال أعمال من أصل يهودي، وتحظى الثانية (منظمة الجاليات ومنظمات تابعة ليهود رابطة الدول المستقلة) التي أُقيمت في مطلع القرن الحادي والعشرين كجزء من مكافحة السلطات لصاحب شبكة اتصالات مستقلة، فلاديمير غوسينسكي، الذي انتُخب لرئاسة مؤتمر يهود روسيا الذي تأسس قبل ذلك، بدعم السلطات الروسية على وجه التحديد. وكما يبدو، ولكي لا تُتهم باللاسامية،

(*) إطار جامع وموحد لمنظمات واتحادات مختلفة على المستوى القطري.

(35) عن الحالة الخاصة لأوكرانيا التي تدل على القاعدة، انظر: V. Khanin, «Judaism and Organized Jewish Movement in the Public Square of the USSR/CIS After World War II: the Ukrainian Case,» *Jewish Political Studies Review*, vol. 11, nos. 1-2 (1999).

اختارت السلطة الروسية الجديدة أن تدعم منظمة يهودية بديلة. في هذه المناسبة نشأ أيضاً التحالف بين السلطة الروسية الجديدة وممثلي حركة «حباد» الذين لم ينجحوا في الفترة السابقة في الاندماج في نمط الحياة الأهلي ليهود روسيا لأن معظم هؤلاء لا يشعرون بقربهم من الدين وبالذات من التيار الأورثوذكسي فيه[36] وأدى توفر الأموال الهائلة في حوزة وتصرف الأشخاص الذين يقفون على رأس هاتين المنظمتين إلى تقليص مجالات العمل أمام معظم المنظمات الإسرائيلية والأميركية الناشطة في المجال اليهودي الروسي. ولا تستطيع الوكالة اليهودية داخل روسيا ومكتب الارتباط الإسرائيلي «نتيف»[37] الصمود في المنافسة مع منظمتي يهود روسيا جراء ضغوطات مالية، فالوكالة اليهودية خسرت تقريباً كل تأثير لها في روسيا. وأما مكتب الارتباط، فإنه ناجح في أداء مهامه إلى حد ما بفضل شبكات فعّالة وناجعة بناها في أوساط اليهود في مناطق نائية كثيرة. ولكن تأثيره في العاصمة موسكو محدود جداً. تجدر الإشارة إلى أن جزءاً بارزاً من المسؤولين عن «الديسك الروسي» في مكتب الارتباط والوكالة اليهودية على حد سواء هم من مواليد الاتحاد السوفياتي سابقاً، وأما في منظمة «الجوينت»[*]، فكل النشاطات تُنفذ وتُدار من قبل أشخاص لا تتوفر فيهم في الأغلب السّمات المميزة للسكان المنشودين. ونتيجة لذلك، ومع أن «الجوينت» توظّف فعلاً

---

(36) تاجر ألماس إسرائيلي، ليف لفاييف، من مواليد أوزبكستان، وهاجر إلى إسرائيل عندما كان في الخامسة عشرة من العمر، أخذ على عاتقه دور الوسيط بين «حباد» والحكم الروسي الجديد. لفاييف، هو إسرائيلي يتحدث حقاً باللغة الروسية، لكنه لا يكتب بها، ويحمل لقب «رئيس» الجوالي والمنظمات اليهودية في بلدان رابطة الدول المستقلة.

(37) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(*) المصطلح اختصار للاسم بالإنجليزية American joint Distribution Committee، وهي منظمة يهودية أميركية لمساندة المعوزين من اليهود.

أموالاً طائلة في مشاريع إنعاش اجتماعية خاصة للمسنين والمحتاجين، غير أنه ليس لهذه المنظمة أي تأثير في المستوى الأهلي الأوسع. وهي أيضاً لا تضع أهدافاً كهذه نصب عينيها.

كذلك، فجاليات التيار الإصلاحي في الديانة اليهودية التي تحاول الحركة الإصلاحية تشجيعها ودعمها، ضعيفة جداً هي أيضاً، نظراً إلى أن لجنة المنظمات والجاليات [اليهودية] في روسيا، التي ترتبط بها هذه الجاليات، غير مؤهلة أصلاً لتجنيد ناشطين ميدانيين. أما مؤتمر يهود روسيا، فيرفع بشكل علني لواء مبادئ الحرية الدينية وحرية العبادة، وغير معني بالقيام بدور «مجنّد المؤمنين» (حتى غير الإصلاحيين). بينما تُدار المنظمة المنافسة بأسرها من قبل ممثلي حركة «حباد» الذين ينشطون ضد الإصلاحيين. كذلك هناك صعوبة في العثور على، وتجنيد، ناشطين محليين ملائمين لروح التيار اليهودي الإصلاحي، إزاء حقيقة أن عدداً كبيراً من الناشطين القدامى قد غادر روسيا ويعيش اليوم في «إسرائيل» أو في الولايات المتحدة، وتفتقر الحركة إلى الموارد البشرية والمادية المحلية.

لمعظم هذه الأطراف هناك مصلحة صلبة مشتركة لتعزيز، وربما حتى لخلق، «الوعي اليهودي» من جديد عن طريق التربية اليهودية أو العبرية. ولكن يوجد لكل واحد منها أيضاً مصالح ذاتية تتناقض مع مصالح منافسيه، فالوكالة اليهودية تريد في الأساس إقناع الشبّان اليهود والشبيبة بالهجرة إلى إسرائيل، ويرى الإصلاحيون ورجال حركة «حباد» في هؤلاء الشبّان خزاناً بشرياً لملء صفوفهم، سواء بَقَوا في أماكن سكناهم أو هاجروا إلى إسرائيل، أو من الأفضل إلى الولايات المتحدة. وهكذا تنتقل الصراعات المختلفة الدائرة بين المركزين اليهوديين [إسرائيل والولايات المتحدة] وداخلهما إلى روسيا أيضاً: صهيونية إسرائيلية في وجه يهودية وفق الصيغة الأميركية

(بعد أن جُعلت ملائمة لروسيا)، والتيار الأورثوذكسي ضد التيار الإصلاحي. وإذا لم يكن كل هذا كافياً، فإن الصراعات على النفوذ في روسيا نفسها، ومصالح رأس المال الخاص، تتداخل في صلب «الشؤون اليهودية» لهذه الدولة.

الصهيونية: بين النجاح والإخفاق

منذ أن حققت «إسرائيل» السيادة، عمل الزمن، ظاهرياً وطوال الوقت، لمصلحة استقرار المشروع الصهيوني وتثبيته، وتحويل الدولة الإسرائيلية ليس فقط إلى كيان سياسي قادر على العيش وشرعي، وبل أيضاً إلى عامل مسيطر ـ من ناحية رمزية ومن ناحية القدرة العسكرية على حد سواء ـ في أوساط الشعب اليهودي[38] تمَّ كل هذا بالمقارنة مع الموقع الهامشي في الوعي اليهودي والدولي في الفترة السابقة للمفاهيم الصهيونية والمفاهيم الداعية إلى الاستيطان اليهودي في البلاد. وتمثّلت الكارثة في إقامة الدولة والقدرة العسكرية التي حققتها خلال انتهاج أداء متميز وفعّال في حالة صراع مستمر حظي بجل الإبراز اللافت والأضواء[39]؛ وكذلك قدرتها على أن تستوعب خلال سنوات معدودة عدداً غير مسبوق من المهاجرين نسبياً إلى حجم المجموعة السكانية المستوعِبة (بكسر العين)، وخلق ثقافة عبرية جديدة[40] إضافة إلى عملية تسليم جزء من المجتمعات العربية بوجودها في المنطقة بحد ذاته. كل هذه

(38) ساهم كثيراً في ذلك انضمام إسرائيل بشكل «غير رسمي» و«ضبابي» إلى نادي الدول العظمى النووية (A. Cohen, *Israel and the Bomb* (New York: Colombia University Press, 1998)).

(39) B. Kimmerling, *The Interrupted System: Israeli Civilians in War and Routine Times* (New Brunswick, NJ: Transaction, 1985).

(40) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

الأمور كان فيها برهان قاطع على «صحة» النظرية الصهيونية بصيغتها الإسرائيلية مقارنة بمقاربات في العالم اليهودي أبدت لامبالاة أو عداء إزاء الصهيونية.

لم تُعرّف الصهيونية اليهودية من جديد فقط كصاحبة هوية مطابقة بشكل شبه تام للقومية (مقارنة بالنظر إليها كديانة إثنية وكثقافة في المجال الأميركي الشمالي)، بل رأت فقط شكلاً واحداً للتعبير عن هذه القومية: تجميع الأغلبية الساحقة من الشعب اليهودي في «صهيون». هذه المقاربة الإسرائيلية ـ المركزية، التي كانت حقاً مرساة في جزء من التراث الصهيوني وفي بعض مكوّنات الديانة اليهودية، طالبت حتى لنفسها بالحصرية، ليس فقط في «العالم الصهيوني»، بل في العالم اليهودي بأسره. وبدا أنها حققت ذلك، إعلانياً على الأقل. كانت هذه الصور المرتسمة لنجاح الصهيونية هذا لامعةً إلى حد كبير، إذ إن معظم المجموعات الأورثوذكسية في اليهودية العالمية، ناهيك بها في «إسرائيل»[41] لم يستطع بعد ذلك تجاهلها، أو على أقل تقدير لم يستطع عدم مواجهتها أيضاً داخل الإطار المفاهيمي للثيولوجيا اليهودية. وقد توصل الجزء الأكبر من هذه المجموعات الأورثوذكسية إلى استنتاج مفاده وجوب الاعتراف، على الأقل واقعياً، بوجود مركز يهودي ـ وليس فقط مركز لليهود ـ في «إسرائيل». وانتقل جزء آخر منها من حالة التسليم والاعتراف السلبي إلى محاولات التأثير «من الداخل» في صورة الكيان السياسي والاجتماعي الإسرائيلي وعلى قواعد اللعبة داخله، مستغلاً الرموز المركزية للصهيونية نفسها، حيث الجزء الأكبر منها استُعير بشكل

(41) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

انتقائي من اليهودية[42] إلى ذلك كان الدعم الاقتصادي والسياسي الإسرائيلي في العالم اليهودي الغربي، وتحديداً في الولايات المتحدة حيث اجتاز اليهود عمليات علمنة واندماج سريع في الثقافة المحلية، مرفقاً بمراسم احتفالية ورموز مختلفة مع ما تبقى من رموز يهودية تقليدية. وكان جزءاً من البديل عن الديانة نفسها، أو شبه «ديانة مدنية» يهودية ـ أميركية. وكمثال صرف على مراسم احتفالية كهذه، نجد «أداء التحية العسكرية لإسرائيل»، الذي يُنظم منذ العام 1965 على امتداد الجادة الخامسة في نيويورك (وعلى نطاق أضيق في مدن أخرى أيضاً في الولايات المتحدة) احتفالاً بمناسبة يوم الاستقلال الإسرائيلي. وهذه مناسبة يتم فيها الإعراب عن تضامن يهودي داخلي، وعن استعراض للقوة إزاء الخارج يرتكز على رموز صهيونية إسرائيلية[43] رمز آخر مشترك داخل هذه الشبكة، تستخدمه المجموعتان على حد سواء، هو الكارثة، على الرغم من الخلافات القطبية الحادة في الرأي بينهما بالنسبة إلى «الدروس» التي يجب استخلاصها منها[44]

---

(42) B. Kimmerling, «Between the Primordial and the Civil Definitions of the Collective Identity,» in: E. Cohen, M. Lissak and U. Almagor, eds., *Comparative Social Dynamics* (Boulder, CO: Westview Press, 1985), pp. 286-292.

(43) M. Sklare, *America's Jew* (New York: Random House, 1971), pp. 9-24.

(44) هكذا مثلاً، فإن المشروع الإسرائيلي لتخليد وإحياء ذكرى ضحايا الكارثة في القدس (ياد فاشيم) يقود الزوار داخله «من الكارثة إلى القيامة» في إسرائيل، بينما يقود متحف الكارثة الذي أقيم في واشنطن العاصمة اليهودَ من محارق «أوشفيتز» إلى أرض الحرية الموعودة والآمنة، أي إلى الولايات المتحدة: (B. Zelizer, *Remembering to Forget: Holocaust Memory Through the Camera Eyes* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998)). حول التخبط والصراعات بالنسبة إلى طابع متحف الكارثة في واشنطن، انظر E. T. Linenthal, *Preserving Memory: The Struggle to Create America's Holocaust Museum* (New York: Penguin Books, 1995).

مع كل هذا، من الصعب جداً أن نرى في الصهيونية «قصة نجاح» غير قابلة للتأويل، إذ فيها الكثير من الظواهر والمسارات التي تخلق، حين تتضافر تناقضات، وتوترات داخلية، ومصاعب تتجاوز الفجوات المعروفة التي تنشأ بين اليوتوبيا (الطوباوية) بكل أنواعها[45] وتجسيدها العملي أو تحويلها إلى أيديولوجيا، وفقاً لنظرية كارل منهايم[46]، وسنعرض بإيجاز بؤر التوترات والتناقضات الأساس:

(أ) نظراً إلى أن الدولة الإسرائيلية لم تنجح بعد في أن تكون مقبولة تماماً في المنطقة التي أُقيمت فيها، وعلى امتداد معظم زمن قيامها لم تكن مقبولة فيه أصلاً، ولا تزال في وضع يُنظر إليه كـ «حرب وجود» مع معظم محيطها الإقليمي، فإن يهود «إسرائيل» اليوم هم المجموعة اليهودية الوحيدة في العالم التي يحوم حول أفرادها خطر الإبادة الجسدية الجماعية، مع أن معقولية ذلك منخفضة[47] كل هذا على الرغم من اتفاق السلام مع مصر والأردن، والمسار السياسي الفاشل مع الفلسطينيين، وربما بسببهم بالذات: حينها تبين لنا أنه حتى ما ينظر إليه كتنازلات إسرائيلية مبالغ فيها لم يؤدِّ حتى الآن إلى القبول التام بإسرائيل في المنطقة. هنا أيضاً

(45) J. Katz, «Situating Zionism in Contemporary Jewish History,» *Forum*, vol. 44, (1982).

(46) K. Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1936), p. 128.

(47) عملياً، تبث «إسرائيل» إزاء الداخل وإزاء الخارج رسالة مزدوجة: من ناحية، رسالة دولة ذات قدرة عسكرية وتكنولوجية كبيرة، كلية القدرة، ومن ناحية أخرى، رسالة أمة صغيرة محاطة بأعداء بحجم ديموغرافي كبير جداً، ومعرضة في كل لحظة لخطر الإبادة. وقد أحسن رئيس الحكومة الإسرائيلي الثالث، أشكول، وصف هذا الوضع الوجودي المشطور عندما صاغ التعبير «شمشون المسكين».

مصدر تناقض كبير في صلب الصيغة الإسرائيلية - المركزية للصهيونية: بدلاً من أن تكون الدولة اليهودية ملجأً لليهود المضطهدين، فإنها كانت بحاجة إلى حين موجات الهجرة الروسية، على الأقل[48]، إلى الهجرة اليهودية من أجل مواجهة مشاكلها الأمنية وفقاً لشعار («من مهاجر إلى آخر تزداد قوتنا»).

وتعاظم احتياج «إسرائيل» اليائس إلى الهجرة اليهودية أضعافاً إزاء الطابع ثنائي القومية لنظام السيطرة الإسرائيلي، الذي تطور منذ حرب العام 1967، عندما تم شمل المناطق المحتلة وسكانها تدريجياً داخل حدود نظام السيطرة الإسرائيلية المفروضة بالقوة[49].

(ب) خلافاً لأحد المكوّنات المركزية للمفهوم الصهيوني (وهو إنتاجية الشعب اليهودي)، لم تنجح الدولة على امتداد سنوات كثيرة من إنجاز استقلال اقتصادي. إنجاز هذا الاستقلال، الذي كان شبه رمز وهدف جماعي في خمسينيات القرن الماضي، شطب كلياً من قائمة الأفضليات المعلنة للجماعة [عموم السكان] في

---

(48) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(49) عملياً، حتى بعد قيام السلطة الفلسطينية المستقلة ذاتياً في الضفة الغربية وقطاع غزة لم يكن بالإمكان تحقيق فصل، سواء كان ذلك، لأن الحدود بين الدولة الإسرائيلية والسلطة الفلسطينية بقيت غير واضحة المعالم، أو بسبب الجيوب اليهودية التي بقيت في داخل المناطق الفلسطينية. منذ بدء الأعمال العسكرية التي أُطلق عليها اسم «حملة السور الواقي» (29 آذار/ مارس 2003) احتلت «إسرائيل» من جديد أجزاء ملحوظة من المناطق التي سُلمت قبل ذلك إلى السلطة الفلسطينية وبدأت بتدمير منهجي للبنى التحتية العامة، كما يبدو، من أجل أن تقوض بشكل تدريجي السلطة الفلسطينية وإلغاء اتفاقات أوسلو. كل هذا جاء عقب سلسلة عمليات إرهابية من قبل عناصر [منظمات] فلسطينية مختلفة يئست من أن تحظى بدولة مستقلة ضمن حدود وشروط توختها، بعد سبع سنوات من النضال كان جزؤه الأساس في المجالين السياسي والدبلوماسي (انظر: B. Kimmerling and J. S. Migdal, *The Palestinian People: A History*, 2nd revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003)).

السبعينيات[50]، فعلى امتداد سنوات واصلت الدولة كونها مرتبطة ـ بين أمور أخرى ـ بصناديق الجباية السخية للجاليات اليهودية، وبالذات بتلك الموجودة في شمال أميركا. حتى يومنا هذا، لا تزال «إسرائيل» بحاجة إلى مخصصات سنوية تناهز ثلاثة مليارات دولار من الإدارة الأميركية [51] حقاً إن فكرة الإنتاجية تطرقت بالأساس إلى المستوى الفردي، ومن ناحية منطقية واقتصادية ليس هناك رابط بالضرورة بين الإنتاجية وعدم الاستقلال الاقتصادي. ولكن لاشك في وجود دلالات على مستوى الرموز الجماعية لهذا الارتباط الاقتصادي الذي تحياه إسرائيل[52] لقد توصل عدد من الأشخاص الذين أعربوا عن رأيهم في هذا الوضع على المستوى القيمي، على غرار يشعياهو فوفيتش وعزرا زوهر، إلى صياغات متطرفة يتضح بموجبها أن كل ما نجحت «إسرائيل» في عمله في العقود الثلاثة الأولى من وجودها

(50) B. Kimmerling, *Zionism and Economy* (Cambridge, MA: Schenkman, 1983), p. 128.

(51) هذه مخصصات هائلة ليس لها، حتى بالمصطلحات الأميركية منذ مشروع مارشال لترميم وإعادة بناء ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، مثيلٌ في تاريخ المعونات الأميركية الخارجية. حقاً إن جزءاً كبيراً من هذه المعونة يعود لدعم صناعات الأسلحة الأميركية، ومع ذلك، فهذا عبء غير مقبول مفروض على عاتق دافع الضرائب الأميركي الذي، كما هو معلوم، لا يحب أعباء من هذا القبيل.

(52) انظر مثلاً فضيحة بولارد التي قام فيها أحد أجهزة الاستخبارات الإسرائيلية بتفعيل عميل يهودي داخل وزارة الدفاع الأميركية، تم افتضاح أمره في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر، العام 1985 (N. Ben-Yehuda, *Betrayasl and Treason: Violations of Trust and Loyalty* (Boulder, CO: Westview Press, 2001), pp. 168-169). إضافة إلى قضية الولاء المزدوج الذي أثارته الفضيحة، تسببت أيضاً في رد فعل عاطفي شديد في أوساط اليهود الأميركيين الذين رأوا ذلك نكران جميل من جانب الدولة اليهودية؛ وكان بينهم من شعر بأن إسرائيل خانته (انظر: V. Vinitzky-Seroussi, «The Social Reaction to Treason within a Pluralistic Society: The Pollard Affair,» *Advances in Criminological Theory*, vol. 8 (1999)).

على الصعيد الاقتصادي، كان تحديث و«بقرطة» (جعله بيروقراطياً) أسلوب «الحالوكاه»(*) [توزيع المساعدات] الذي قاومته الصهيونية بشدة. في العقدين الرابع والخامس من قيام الدولة تغير هذا الوضع كثيراً، ولكن بدأ الشك يثور مرة أخرى بالنسبة إلى وجود «إسرائيل». وفي هذه المرة، تمحور الحوار العام داخلها وخارجها حول المسألة الديموغرافية ـ السياسية (التي سبقت الإشارة إليها): استمرار وجود «إسرائيل» كدولة يهودية[53].

مع أن السبب والتبرير لارتباط «إسرائيل» اقتصادياً هما كلفة النزاع الإسرائيلي ـ العربي، ومع أن الحصة النسبية للمساعدات الخارجية المدنية التي تحتاج إليها «إسرائيل» تتجه الى انخفاض مستمر، مقارنة بالناتج القومي العام، ليس في كل ذلك ما يغير حقيقة ارتباط «إسرائيل» اقتصادياً وكون وضعها الاقتصادي هشاً، وبالأساس صورتها كدولة. إلى ذلك يجب أن نضيف التوترات

(*) مصطلح أُطلق على أموال التبرعات الخيرية التي كانت تجمع من يهود المهجر وتوزع على المعوزين من قدامى المستوطنين اليهود في فترة ماقبل قيام الدولة، أي ما يطلق عليه بالعبرية، «فترة الييشوف القديم».

(53) إلى حد أن رئيس معهد اليهودية المعاصرة في الجامعة العبرية، سيرجو ديلا ـ برغولا، حطم بضربة واحدة مُحرَّمين في الحوار المركزي الإسرائيلي، **الأول** التحريم المتعلق بإخراج مواطنين عرب من الدولة (المسمى بالمصطلحات الإسرائيلية المتداولة «ترانسفير» ـ أي الترحيل)، **والثاني**، المرتبط بعدم التخلي عن أي قطعة أرض تخضع للسيادة الإسرائيلية. اقترح ديلا ـ برغولا «تبادل الأراضي» بين «إسرائيل» والسلطة الفلسطينية، وبذلك يتم ضم مناطق في الضفة الغربية ذات كثافة استيطانية يهودية إلى إسرائيل، وفي المقابل يتم ضم مساحات من الأراضي في إسرائيل، مأهولة بكثافة سكانية عربية، قرب «الخط الأخضر»، إلى السلطة الفلسطينية. من أجل ضمان أكثرية يهودية (أو غير عربية) مستقرة وثابتة داخل البلاد، **هآرتس** (12 نيسان/ أبريل 2002). عملياً، ليس النمو الديموغرافي الملحوظ للأقلية العربية في إسرائيل، بل حتى وجود العرب الإسرائيليين بالذات لم يتوقف عن اعتباره «تهديد وجودي» في نظر جزء من السكان اليهود منذ تأسيس الدولة. هذه المقاربة أخذت تتسارع منذ أحداث تشرين الأول/ أكتوبر 2000 (انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

والصراعات الدائمة في النظام الإسرائيلي حول مستوى حياة شرائح مختلفة داخله وداخل النظام بأسره حين تكون الدول الغربية الصناعية والغنية نموذج الإشارة والمقارنة.

(ج) حقاً، لقد عرفت الجوالي اليهودية التقليدية في الماضي أيضاً انشقاقات وخلافات حادة - يكفي في هذا المجال أن نذكر الصراعات المعروفة بين الـ «حسيديم»(*) و«المتْنكْديم» [المعارضون للحسيدية]، وبين مواصلي التراث الديني و«المثقفين» (المتنورين) وأعضاء الجالية الذين اجتازوا عمليات علمنة[54] غير أن كل الأجنحة في هذه الجاليات، بما فيها تلك التي كان لديها تعريفات بديلة للهوية الجماعية اليهودية في العالم الحديث (على غرار الـ «بوند»(**)، والصهيونيون على اختلاف مشاربهم وانتماءاتهم وغيرهم) أرادت الحفاظ على هوية يهودية. ولم تكن شروخ على أساس فوارق أولية أو بدائية (فوارق في المظهر الخارجي، وفوارق في الجنس البشري، وفوارق عرقية) كما هي قائمة اليوم في الدولة الإسرائيلية[55]، معروفة في العالم اليهودي. كذلك كان هناك توقع بأن يكون المجتمع اليهودي الجديد الذي سيقوم في البلاد متجانساً ومتضامناً تحت سقف قاسم مشترك يهودي. وقياساً بهذه التوقعات، يرتسم المجتمع الإسرائيلي كمجتمع منقسم على نفسه وتُمَزِّقه شروخ أساس (شرقيون مقابل غربيين، ويهود مقابل عرب) وشروخ طبقية

(*) أتباع تيار ديني يهودي «حسيدوت» على غرار الصوفية في الإسلام.

(54) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

(**) أي الرابطة، وهي اسم حزب يهودي اشتراكي ديمقراطي كان يعمل في روسيا وبولندا وغيرهما. كان مناهضاً للصهيونية وكان يدعو إلى منح اليهود حكماً ذاتياً في الشؤون الثقافية.

(55) انظر الفصلين الخامس والعاشر من هذا الكتاب.

(أغنياء مقابل فقراء) تتطابق جزئياً مع المنشأ الإثني، وشروخ أيديولوجية (متدينون مقابل علمانيين، و«صقور» مقابل «حمائم»، ويمين مقابل يسار، وصهيونيون مقابل مابعد صهيونيين. وخلافه)[56] وسنبين في فصول لاحقة من هذا الكتاب أن هذا الوضع الاجتماعي مركّب ومتعدد الوجوه أكثر من المألوف ومما يرتسم من هذه العلامات الدالة التي تلصق به.

(د) يبدو أن موجة الهجرة الأكثر دلالة بالنسبة إلى إسرائيل، حتى أكثر من الموجة الروسية، كانت موجة الهجرة الجماعية في مطلع الخمسينيات من القرن الماضي، «موجة الهجرة السادسة»، التي ضاعفت في سنين معدودة عدد السكان اليهود بالنسبة إلى المجموع العام[57] منذ ذلك الوقت لم تعد «إسرائيل» غاية مفضلة ولا لبس فيها للهجرة اليهودية، حتى أيضاً بالنسبة إلى يهود أرادوا مغادرة بلدان الضائقة، مثل إيران، وبالأساس الاتحاد السوفياتي عندما كان لا يزال قائماً[58] تميزت الهجرة من البلدان التي لم تكن تعاني من

---

(56) المحتمل أن ليس من قبيل الصدفة أن الجدل حول التعليم (الصهيوني) وحول الطابع اليهودي للدولة الإسرائيلية قد تضاعفت حدته وأخذ يدور بعدوانية زائدة، بالذات، في أوساط الجالية اليهودية الـ نيو ـ محافظة [المحافظين الجدد] في الولايات المتحدة. أحد التعبيرات عن ذلك هو النجاح الذي حظي به كتاب يورام حازوني الذي اتّهم عملياً معظم المثقفين والمبدعين في إسرائيل الذين لم يتقبلوا صيغة الدولة والثقافة المتمركزة حول الإثنية، والمجندة في خدمتها، بـ «المابعد الصهيونية» «Post-Zionism» انظر: Y. Hazony, *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul* (New York: A New Republic Book, by Basic Books, 2000).

(57) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(58) Z. Gitelman, «Soviet Jewish Emigrants: Why Are They Choosing America?,» *Soviet Jewish Affairs*, vol. 1 (1977), and V. Zaslavski and R. J. Brym, *Soviet Jewish Emigration and Soviet Nationality Policy* (New York: St. Martin's Press, 1983).

ضائقة بتقلبات لفترة طويلة، ولكن بالإجمال لم يكن فيها (وعلى ما يبدو لن تتضمن في المستقبل) ما قد يغير بشكل ملحوظ حجم السكان اليهود في إسرائيل. تحرك 82 بالمئة من مجموع المهاجرين اليهود في العالم بين السنوات 1948 ـ 1952 باتجاه «إسرائيل»، ومنذ ذلك الوقت، وإلى حين موجات الهجرة الأخيرة من بلدان رابطة الدول المستقلة، فإن هذه النسبة في حالة انخفاض دائم: بين السنوات 1969 ـ 1976، ارتفعت الهجرة إلى «إسرائيل» إلى ما نسبته 67 بالمئة (من أصل تقدير قوامه 1,8 مليون مهاجر)، وبين السنوات 1977 ـ 1982 انخفضت هذه النسبة إلى 41 بالمئة[59]

الظاهرة المضادة هي الهجرة اليهودية من داخل إسرائيل، تلك التي يُطلق عليها بالمصطلحات الصهيونية «يريداه» [نزوح]، والمختلف على حجمها، غير أن المقلّين بنسبتها يقدرونها بحوالى 10 بالمئة من المجموع الحالي للسكان اليهود في إسرائيل. وهكذا، على سبيل المثال، وُجد أن فرص الحراك الاجتماعي لشرائح كاملة من الجيل الشاب في إسرائيل، تُعتبر أفضل بكثير في الولايات المتحدة مما هي عليه في «إسرائيل»[60] «النزوح» ليس ظاهرة إحصائية أو ديموغرافية فقط، ولكن تمس وتُسيء إلى صور «النظام الساحر» التي يرتكز عليها عدد من الافتراضات الأساس للصهيونية ودولة «إسرائيل». «النازح» لا يُضعف فقط النظام ويُلحق الضرر بالأمن القومي فحسب، بل ينكر أيضاً مفعول الحجة الصهيونية (أو

---

(59) S. Della-Pergola, «Aliya and Other Jewish Migrations: Toward an Integrated Perspective,» in: U. O. Schmelz and G. Natan, eds., *Scripta Hierosolymitana: Studies in the Population of Israel* (Jerusalem: Magnes, 1986).

(60) D. Kass and M. S. Lipset, «Israelis in Exile,» *Commentary* (November 1979).

على الأقل يتحفظ عنها) التي ترى أن لا وجود، ولا أمن، لليهود بصفتهم هذه خارج إطار الكيان السيادي اليهودي. منطق مماثل لذلك، إلى حد ما، كانت نظرة الأنظمة الشيوعية إلى أولئك الذين كانوا يرغبون في مغادرتها لأنه لا يمكن أن يرغب إنسان عاقل في النزوح عن النظام الاجتماعي «العادل» الوحيد ويستبدله بنظام معطوب. منذ موجات الهجرة الأخيرة من أقطار رابطة الدول المستقلة شُطب «النزوح» من جدول الأعمال العام. ويبدو أن النظام قد وصل إلى حالة إشباع ما من ناحية ديموغرافية. وقد ساهمت في ذلك اتفاقات السلام مع مصر والأردن، وكذلك بدء المصالحة مع الفلسطينيين. ولكن مع انفجار العصيان المسلح في تشرين الأول/ أكتوبر العام 2000، وتظاهرات التضامن معه من جانب الفلسطينيين مواطني «إسرائيل» (التي انتهت بقتل الشرطة ثلاثة عشر متظاهراً منهم) عاد موضوع الميزان الديموغرافي إلى مركز الحوار العام. ولكن في هذه المرة ليس في سياق الهجرة اليهودية، بل في سياق طرد عرب من البلاد، أو إخراج مناطق ذات كثافة سكانية عربية إلى خارج المساحة الخاضعة لسيادة «إسرائيل»[(61)]

الدولة الإسرائيلية والمركز الأميركي الشمالي

سبق وقيل هنا أن الصهيونية والنظرة إلى «إسرائيل» في العالم اليهودي العلماني شكّلا شبه بديل عن الدين، أو حتى شبه نظرية

---

(61) تجدر الإشارة إلى أن الموضوع تسرب إلى الخارج، وفي استطلاع للرأي أجرته مجلة **نيوزويك** الأسبوعية في آذار/ مارس 2002، أجاب فقط 34٪ من جمهور البالغين في الولايات المتحدة أن إسرائيل ستبقى دولة يهودية بعد خمسين سنة، وأعرب 23٪ عن رأيه أنها ستكون دولة يهودية ـ عربية مختلطة، وأعرب 18٪ عن اعتقاده بأنها ستزول، *Newsweek* (1/4/2002).

منسّقة «الديانة مدنية»[62] في استطلاع أميركي للرأي أُجري العام 1981 وشمل عينة نموذجية لسكان يهود من ناحية ولزعماء يهود من ناحية أخرى، أعلن 78 بالمئة من الجمهور اليهودي و90 بالمئة من الزعماء أن «القلق على «إسرائيل» هو الجزء الأكثر أهمية من حيث كوني يهودياً» و77 بالمئة من الجمهور في مقابل 83 بالمئة من الزعماء، قال إن «خراب «إسرائيل» سيكون المأساة الشخصية الكبرى في حياته»[63] بعد خمس عشرة سنة من ذلك، أعلن 55 بالمئة من الجمهور اليهودي في الولايات المتحدة فقط[64] أنه يشعر بقربه من «إسرائيل». وإذا شحذنا هذا الادعاء، فإن الارتباط بإسرائيل ووجودها هو الأساس للتضامن اليهودي، بعيداً من التنوع والمواجهات القائمة داخل الجاليات اليهودية في الولايات المتحدة. ولكن كلما مر الزمن وانكفأ بريق ذكرى الكارثة، تصبح الخلافات في مواضيع دينية مع «إسرائيل» أشد، ومشاعر القربى تقل. ورداً على سؤال إن كان لزاماً على يهود الولايات المتحدة دعم «إسرائيل» من دون اشتراط الأمر بالموافقة على سياستها، أجاب بالإيجاب 40 بالمئة من المشاركين في العينة الأميركية و65 بالمئة من الإسرائيليين[65]

على المستوى المادي، جُمع معظم الأموال المخصصة للجاليات اليهودية في الولايات المتحدة، من جانب الاتحادات

---

(62) R. Bellah, *Beyond Belief* (New York: Harper and Row, 1979); Ch. S. Liebman and E. Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in Israel* (Berkeley, CA: University of California Press, 1983).

(63) S. M. Cohen, *American Modernity and Jewish Identity* (New York; London: Tavistock Publications, 1983).

(64) بالطبع، المقارنة بين الزعامة وبين الجمهور بعامة هي إشكالية، غير أن الاتجاه البارز واضح كذلك.

(65) بينكوس وتسيمح، «شعب واحد، قارّتان».

المحلية التي تشدد على أهمية الرموز الصهيونية وتقديم العون لإسرائيل. على الرغم من ذلك، فإن جزءاً آخذاً في الازدياد من هذه الأموال، مخصص لتمويل أداء الجهاز البيروقراطي الأهلي والقطري العام، إلى خدمات الرفاه الاجتماعي، وبالأساس إلى التعليم اليهودي المحلي. ويُحوّل جزء آخر إلى صندوق الجباية اليهودية الموحد (United Jewish Appeal U.J.A)، ويُقتطع منه أيضاً مخصصات لمنظمة الـ «جوينت» (JDS) التي تقدم المساعدات (بالتعاون مع منظمة «هياس»(*)(Hias)) إلى يهود في العالم يستعدون للهجرة إلى أي بلد مقصد، أياً كان. وكان لوجود صندوق الجباية بالذات في الماضي (في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي) أيضاً دلالات وأدوار أخرى بالنسبة إلى يهود الولايات المتحدة:

(أ) حدّدت الجباية إلى حد كبير الحدود الجامعة للجالية اليهودية، وكذلك هويتها.

(ب) شكلت بؤرة لنشاطات مشتركة لكل أعضائها تركزت حول موضوع لم يكن، على وجه العموم، موضع خلاف.

(ج) ساهمت الجباية في بلورة البنية التنظيمية الأهلية المشتركة للجالية المحلية (وحتى هذا اليوم تقف الجباية بعيداً من الانقسامات بين التيارات الدينية، وبعيداً من التباين بين الشرائح الاجتماعية داخل الجالية، وفوق المواضيع موضع الخلاف في السياق الأميركي).

(د) بحكم كونها مشروعاً قائماً منذ بضعة أجيال، لا تزال الجباية تساهم (ربما أقل مما كان في الماضي) في استقرار واستمرار

(*) جمعية تقدم المساعدات للمهاجرين العبريين، اختصار لـ Hebrew Immigration Aid Society.

الجالية، والبنية الأهلية للجالية، والبنى المشتركة بين الجوالي[66]، وتُستخدم كخزان لتجنيد زعامات جديدة على المستوى المحلي والقطري العام، وتقدم المساعدة لعملية التنشئة الاجتماعية (Socialization) داخل الجالية.

شهدت العلاقة بين نسبة التبرعات التي تخصصها الجباية اليهودية الموحدة للأهداف والأغراض الداخلية للجالية اليهودية ونسبة التبرعات الموجّهة إلى «إسرائيل»، تغييرات متطرفة جداً مع مرور الوقت: وفي حين وُجّه في سبعينيات القرن الماضي 35 بالمئة من المداخيل إلى أغراض داخلية، فإنه ابتداءً من الثمانينيات من القرن الماضي أصبح يُوجّه إلى ذلك أكثر من 60 بالمئة، ونسبة آخذة بالانخفاض من المداخيل تُوجّه إلى «إسرائيل» (بموافقتها). إن أهمية صندوق الجباية بالنسبة إلى الدولة الإسرائيلية أصبحت بالتدريج رمزية فقط، سواء كان ذلك بسبب توطيد دعائم الاقتصاد وازدياد حجم الناتج القومي العام أو بسبب المعونة العسكرية المباشرة من الإدارة الأميركية إلى «إسرائيل». هناك قسط لجماعات الضغط [اللوبيات ـ (Lobbys)] اليهودية في هذه المعونة، ولكن لا يتعلق الأمر بأموال مجبية من الجالية اليهودية نفسها.

كان بمقدور معظم المجموعات الإثنية أو العرقية التي حافظت على وجودها في الولايات المتحدة، أو أضيفت إلى فسيفساء التعدد الثقافي مؤخراً (مثل الإيطاليين، والإيرلنديين، والبولنديين، والإسبانيين، واليابانيين وغيرهم)، بلورة هويتها الإثنية الفرعية في إطار التعددية الأميركية، وفي سياق الحفاظ على علاقات مع بلدان

(66) G. Sheffer, «Political Aspects of Jewish Fund Raising for Israel,» in: G. Sheffer, ed., *Modern Diasporas in International Politics* (London: Sydney, 1986), pp. 258-293

المنشأ (عائلية، رمزية ـ ثقافية، وإلى حد ما، سياسية أيضاً، كما في حال الإيرلنديين). هذا الأمر لم يكن ممكناً لليهود، حيث إن بلد المنشأ بالنسبة إليهم لم يُعتبر على وجه العموم وطنَهم. علاوة على ذلك، فإن معظم اليهود الأميركيين أراد قطع كل صلة أو ارتباط ببلد المنشأ الذي قدموا منه، حيث كان نصيبهم فيه في الأغلب المهانة والاضطهاد. معضلة أخرى في وجودهم كجماعة إثنية في الفترة السابقة لتأسيس الدولة الإسرائيلية نبعت من وجودهم في ثقافة سياسية حرصت على الفصل بين الدين والدولة. إن اعتبار اليهودية ديناً أغلق أمام اليهود معظم التعبيرات العلنية لهويتهم لأن مكانة الدين في دولتهم الجديدة كانت في حيز الفرد، وليس في الحيز العام.

لقد أتاح ظهور «إسرائيل» على الحلبة السياسية الدولية كدولة ذات سيادة تبنّيها كبديل عن بلد المنشأ(67) هذا يعني أن الهوية الإثنية اليهودية ـ الأميركية أصبح بإمكانها الآن التبلور حول «إسرائيل» في الأساس نظراً إلى أن هذه أظهرت قدرات عسكرية مع أن تراثاً وتقاليد مؤيدة للصهيونية أو ميول أرض إسرائيلية كانا قائمين لأسباب مماثلة منذ العشرينيات(68) من القرن الماضي. هكذا أصبحت الصهيونية بصيغتها الأميركية الصيغة العكسية للصهيونية الشرق ـ أوروبية أو الإسرائيلية. لقد جاءت لمنح هوية وشرعية للجالية المحلية، وليس لتشجيع تفكيكها عن طريق الهجرة إلى «صهيون». وبالفعل، إن 12 بالمئة من يهود الولايات المتحدة فقط، الذين شاركوا في عينة الاستطلاع الذي أُجري في العام 1981، رأوا أن «كل يهودي أميركي عليه التفكير بشكل جاد في الاستيطان في

---

(67) Sklare, *America's Jew.*

(68) Y. Shapiro, *Leadership to the American Zionist Organization, 1897-1930* (Urbana: University of Illinois Press, 1971).

«إسرائيل»، وفي المقابل اعتقد 87 بالمئة أن «مستقبلاً باهراً ينتظر الحياة اليهودية في أميركا». هذا المعطى يتلاءم مع المعطيات السابقة لأبحاث واستطلاعات[69] (Lakville) رأى بموجبها واحد بالمئة فقط من أبناء هذه الجالية في «إسرائيل» ملجأً شخصياً له على الرغم من إعلان معظمهم أن خراب «إسرائيل» يُعتبر خسارة شخصية كبيرة بالنسبة إليهم[70] وكما قلنا فمنذ تسعينيات القرن الماضي، تبنّى اليهود الأميركيون الكارثة، في شروحاتهم، كجزء من الذاكرة الجماعية، وفقدت «إسرائيل» مكانها الرمزي الحصري.

وفقاً لستيفن كوهين[71]، مارس اليهود في أميركا استراتيجيتين متكاملتين: مواقف وفعاليات ليبرالية (أصبحت في وقت لاحق في عهد ريغان أكثر محافظة)[72]، كاستراتيجيات للاندماج في المجتمع،

---

(69) صفة/ لقب أطلقه الباحثون على الجالية اليهودية من أبناء الطبقة المتوسطة العليا في «هايلاند بارك» في ولاية «إيلينوي».

(70) M. Sklare, J. Grenblum and B. Ringer, *Not Quite at Home: How an American Jewish Community Lives With Itself and Its Neighbours* (New York: American Jewish Committee, 1969), and M. Sklare and J. Greenblum, *Jewish Identity on the Suburban Frontier: A Study of Group Survival in the Open Society* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1979).

(71) S. M. Cohen, *American Modernity and Jewish Identity* (New York; London: Tavistock Publications, 1983).

(72) لافت وذو دلالة في هذا السياق التغيير الذي اجتازته مجموعة المثقفين اليهود الرائدة التي تبلورت حول الدورية *Commentary*، تحديداً، ولسنوات طويلة، تحت إشراف فورمان فودورتس كرئيس للتحرير. بدأت *Commentary* كدورية ليبرالية ـ راديكالية («يسارية» بالتعابير الإسرائيلية) ومن ثم انتقلت لتمارس خطاً سياسياً نظامياً نيو ـ محافظ. وما هو لافت وذو دلالة للإشارة إليه أيضاً أن هذه الدورية، على الرغم من كونها بشكل غير معلن دورية يهودية، فإنها منتشرة وتُقرأ في أوساط عموم الجمهور الأميركي المثقف. للوقوف على استعراض ذاتي للتحول الذي اجتازته الدورية ورئيس تحريرها، انظر: N. Podhoretz, *Ex-Friends: Falling Out with Allen Ginsberg Lionel and Diana Trilling, Lillian Hellman, Hannah Arendt and Norman Mailer* (New York: The Free Press, 1999).

ومواقف صهيونية (أو مؤيدة لإسرائيل)، كاستراتيجية عرقية للبقاء، وأصبحت «أرض إسرائيل» (وبعد ذلك دولة «إسرائيل») في نظر اليهود في الولايات المتحدة مكانَ لجوء لليهود المضطهدين الذين لا يريدون، أو لا يستطيعون اختيار «أرض الميعاد» الجديدة، أي الولايات المتحدة، وأحياناً ليس مرغوباً أن يفعلوا ذلك. من وجهة نظر يهود الولايات المتحدة، وفي دراسة موثقة جيداً، تُظهر غولي عراد ـ نئمان كيف أنه بين عامي 1938-1942، حين أصبح مصير اليهود في أوروبا معروفاً، وقف اليهود الأميركيون كأميركيين جانباً لكي لا يصيبوا انتماءهم الأميركي بعطب، وتجنّبوا الضغط على الإدارة في «أمور يهودية» خشية تعريض مكانتهم للخطر(73).

بدأ قيام المركز الآخذ بالتشكل في فلسطين المستعمرة، وبعد ذلك تأسيس الدولة الإسرائيلية كملجأ محتمَل، وكبلد مقصد بديل للهجرة اليهودية، يحتل دوراً مهماً في اندماج الجالية اليهودية الأميركية في النسيج السياسي للولايات المتحدة، من حيث إنه حال دون صراعات لا لزوم لها مع السلطة، وربما، قَلص أيضاً الاحتكاكات المحتملة مع المجتمع غير اليهودي.

منذ الحرب العالمية الأولى، بدأ يبرز تغيير (كان أَوَجّه في التشريع الذي أُقرَّ في العام 1942) في سياسة الهجرة المتبعة في الولايات المتحدة، وبذلك أُغلقت عملياً أبواب بلد المقصد الأساس لهجرة اليهود. هذه الحقبة كانت أيضاً حقبة صعبة ليهود أميركا لأن التمركز حول العرق الأميركي كغاية عليا، وانعدام التسامح إزاء الأجانب، ومطالبة متعاظمة بالأمركة (كانت غايتها تبنّي معايير

---

(73) G. Neeman-Arad, *America, Its Jews and the Rise of Nazism* (Bloomigton, IN: Indiana University Press, 2000).

بروتستانتية أو أنجلو ـ سكسونية). كل هذه الأمور أخذت تتسارع. وبالنسبة إلى زعماء اليهود الأميركيين كان تجنيد دعم الإدارة الأميركية من أجل ممارسة ضغوط على بريطانيا لكي تستوعب مهاجرين يهود في فلسطين مريحاً أكثر من خوض مواجهة مع سياسة حكومتهم الخاصة بالهجرة. إلى ذلك يجب أن نضيف النظرة ثنائيةَ التكافؤِ لأجيال الاستمرار ليهود أميركا إزاء إخوانهم «غير المتمدنين» من البلدان الشرق ـ أوروبية[74]، الذين كانوا بمجرد ظهورهم قد يتسببون في تعزيز الصور والانطباعات السلبية المتعلقة باليهود. تلك الانطباعات التي لم تكن بطبيعة الحال غريبة عن المجتمع الأميركي. في فترة أخرى، وبالنسبة إلى يهود آخرين، تغير الوضع كما سيتبين لنا أدناه.

علاوة على كل هذه الأمور، زوّدت «إسرائيل» المركز الأميركي بنوعين آخرين من «البضاعة»: بادئ ذي بدء، استكمال للإبداع [الإنتاج] الثقافي الغني والمتشعب الذي نشأ في المركز الأميركي، وبالتحديد الثقافة واللغة العبريتين (اللتين تستكملان اليديش، وبالذات الإنجليزية، ولكنهما تتنافسان معها أيضاً). نوع آخر من البضاعة نتاج للنوع الأول، هو طاقة بشرية للتعليم والتدريب في جهاز التعليم اليهودي المتنوع، من أجل استكمال ما لم يستطع الجهاز المحلي تأمينه في الماضي (لكن اليوم هناك أعداد كافية من

---

(74) J. M. Cuddihy, *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Levi Strauss, and the Jewish Struggle with Modernity* (New York: Basic Books, 1974).

حول ظاهرة مماثلة تتعلق بنظرة يهود ألمانيا إلى إخوانهم من أوروبا الشرقية، انظر: S. Aschheim, *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923* (Madison, CT: University of Wisconsin Press, 1982).

الناطقين المحليين بالعبرية وحملة ثقافتها). من هذه النقطة تصبح العلاقات المتبادلة إشكالية ومعقدة.

تعاون، وارتباط، وصراع

خلق «الواقع اليهودي» الذي تشكل مع مسارات تبلور وتوطد المركزين اليهوديين الكبيرين (في «إسرائيل» وفي الولايات المتحدة) أنماطاً مميزة من العلاقات المتبادلة في مجالات مختلفة. مفهوم تلقائياً أن ليس هناك تماثل تام بين المركزين: الدولة الإسرائيلية هي نظام اجتماعي كامل، يعرّف نفسه كدولة أمة يهودية. وهذه الدولة ذات سيادة إقليمية [على الأرض] وقدرة على تجنيد سكانها بواسطة إدارة مركزية قوية نسبياً، ولا تزال من أكثر الإدارات مركزية في العالم[75]. أحد الأمور المشتقة من هذا الوضع هو أن «إسرائيل» تمتلك قدرة كامنة محتملة لكي «تستوعب» خلال فترة قصيرة «بوسائل بيروقراطية» هجرة جماعية من بلدان الضائقة، كما فعلت بالفعل على امتداد سنوات وجودها. هذا وضع اجتماعي ـ سياسي لم يكن المركز الأميركي مؤهلاً لمنافسته إلا بشكل ظرفي فقط[76].

حدود الجالية اليهودية في الولايات المتحدة ضبابية، وهي تفتقر إلى مؤسسات مركزية لاتخاذ قرارات جماعية والمشاركة فيها طواعية، وهي جزء من كيان سياسي، واجتماعي، واقتصادي كامل (أي فدرالية الولايات المتحدة). على الرغم من ذلك، لا يجب تحديد علاقاتها مع «إسرائيل» كعلاقات «وطن ـ شتات» بالمعنى التقليدي. هذا ليس فقط بسبب العلاقات الديموغرافية بين الإثنتين، بل أيضاً لأن العلاقات التراتبية بينهما على صعيد الوظائف

---

(75) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(76) ي. غورني، «مركز الدائرة اليهودية البيضاوية،» **هآرتس** (1982/4/7).

والصلاحيات، وكذلك على صعيد التبعية والرضوخ غير واضحة. وكذلك لأنه يمكن اعتبار الجالية اليهودية الأميركية مركزاً ثقافياً، واجتماعياً، وسياسياً، واقتصادياً متجانساً بهذا القدر أو ذاك، ويتمتع بمستوىً عالٍ من المأسسة(77) والغالبية الساحقة من يهود الولايات المتحدة، هي من مواليد أميركا، ومن خريجي كليات وجامعات من الدرجة الأولى. وينتمي معظمها إلى الطبقة الوسطى. علاوة على ذلك، بدأت في داخلهم عملية توزع جغرافي: بدأ اليهود يتحركون، كجزء من الحراك الاجتماعي إلى مناطق «حزام الشمس» (Sun Belt) الجنوبية(78) وهم أيضاً مجموعة سكانية تتألف من أكثر من 800 جالية منظمة في إطار نحو 230 اتحاد محلي. إلى جانب هذه الاتحادات هناك تشكيلة من المنظمات القطرية تتطابق مجالات نشاطها على غرار اللجنة اليهودية الأميركية، والمؤتمر اليهودي الأميركي، ومجلس الكنس الأميركي، والاتحاد الأميركي للتربية اليهودية [AAJE]، ومنظمة الرفاه اليهودية [JWR]، وغيرها. وأبرزها هو نادي رؤساء المنظمات الأساس ليهود أميركا. لكن كل هذه المنظمات غير كافية بحد ذاتها للتمكين من قيام نظام ذي حدود ممأسسة وسياسية محددة.

هذه المسارات الداخلية داخل الجالية اليهودية الأميركية، إضافة إلى تعزيز هويتها الذاتية، وربما أيضاً عملية التباعد (Divergence) بين أجزاء من نخبتها والنظام في إسرائيل، وازدياد قوة التيار الأورثوذكسي

---

(77) S. P. Goldberg, *The American Jewish Community: It's Structure, Role and Organization* (New York: Council of Jewish Federations and Welfare Funds, 1968).

(78) A. M. Fisher, «The National Gallup Polls and American Jewish Demography,» *American Jewish Year Book*, vol. 83 (1983), pp. 120-137.

الديني داخل «إسرائيل» تشير كلها إلى ميل للتحول من الاهتمام بـ «الخارج» (أي الحرص على إسرائيل وتعبئة الطاقات من أجلها ومن أجل يهود آخرين يعانون من ضائقة) إلى الاهتمام بـ «الداخل». معنى ذلك، هو تخصيص موارد مادية وإنسانية أكثر لتوطيد أوضاع الجاليات القديمة في الولايات المتحدة ـ بالأساس إزاء الحرص على استمرار وجودها واستمرار «الوجود اليهودي» ـ ومحاولة لبناء جاليات جديدة. وكما يبدو، لا يعني ذلك، حصول تآكل عميق في نظرة يهود أميركا إلى يهود «إسرائيل»، كما زعم شيفر[79]، بل تعاظم المعضلة التي كانت مطروحة دائماً وأبداً في أساس العلاقات بين المركزين.

ورغم أن المؤسسات المركزية والمحلية ليهود الولايات المتحدة لا تملك قدرة إملائية، لكن قوتها ملحوظة، سواء كان ذلك في الموارد المادية التي في حوزتها أو في مهاراتها في ممارسة نشاط سياسي محكم، وفي الأساس، في مجال الخدمات (تربية، وتعليم، وخدمات دينية، وتمثيل سياسي- عرقي، ومنح إطار مؤسسي للهوية الجماعية... وخلافه) التي يمكن لهذه المؤسسات تقديمها إلى يهود الولايات المتحدة. وعندما انبرى دانيئيل إليعازر لتحليل بنية المؤسسات الأطرية ليهود أميركا، ذهب بعيداً وبالغ حين ادعى أنه من الممكن النظر إلى جمهور يهود أميركا على أنه بمثابة دولة [داخل دولة][80] إضافة إلى عملية البناء المؤسسي، نشأت من جهة هوية يهودية «أميركية» بعيداً من الانقسامات الدينية، والجالياتية الأهلية،

---

(79) G. Sheffer, «The Uncertain Future of American Jewry-Isarel Relations,» *The Jerusalem Quarterly*, vol. 32 (1984).

(80) د. إليعازر، «فدراليات: المؤسسات الإطارية ليهود أميركا: مدخل عام،» **تفوتسوت يسرائيل ـ شتات إسرائيل** [دورية]، المجلد 20، العدد أ ـ ب (1982).

ومن جهة أخرى هوية يهودية «عالمية» ترى اليهودي ـ واليهودية ـ كحامل رسالة ثقافية واجتماعية، ويعود ذلك الى حد ما لمجرد كونه «مختلفاً» ومثيراً في كل مكان. يميل أصحاب هذه المقاربة إلى اعتبار «إسرائيلية» [تأسرل] جزء من اليهود بمثابة تخَلٍّ عن الرسالة العالمية وخلق كيان مختلف عن الكيان اليهودي «الحقيقي». حنّة أرندت وجورج ستاينر، هما اثنان من الفلاسفة والمثقفين البارزين الذين بلوروا ومثلوا هذه المقاربة، التي على ما يبدو ليس لها مكان كبير في الصفوف الواسعة للسكان اليهود، ولكن لها تأثير داخل جزء من أوساط النخبة والمثقفين.

غير أنه من الطبيعي أن يكون للمركزين ـ «إسرائيل» والولايات المتحدة ـ مصالح خاصة غير متماثلة، ولا يكمّل بالضرورة كلٌّ منها الآخر. ويخلق تناقض المصالح هذا توترات خفية وعلنية بين المركزين. ونعدد أدناه ثلاثة توترات أساس منها:

(أ) **تناقضات الشرعية**: كما سبق ورأينا، فالصهيونية الكلاسيكية، وبالذات تلك التي نمت وتطورت في أرض «صهيون» نفسها، والتي كان الناطق الواضح باسمها هو بن غوريون، كانت ترتكز ليس فقط على رفض المنفى، بل على رفض كل حل بديل لما اعتُبر «المشكلة اليهودية» أيضاً. ولكن في ظروف إقامة ووجود الدولة، لم يتضح فحسب أن التطلع إلى «جمع كلي للشتات» غير واقعي، بل اتضح أيضاً أن ليس هناك وجود البتة «للدولة اليهودية» من دون أن تبقى لفترة زمنية طويلة جالية يهودية منظمة وقادرة في الولايات المتحدة يمكنها أن تمنح «إسرائيل» دعماً اقتصادياً وسياسياً. هذا الأمر خلق تناقضاً داخلياً في أوساط الصهيونية: ولكي تستمر «إسرائيل» في الوجود فهي بحاجة إلى دعم شتات قوي، وبناء عليه التنازل عن مطلبها «بالهجرة فعلاً»، وبالذات من اليهود الذين يُعرِّفون أنفسهم كصهيونيين. ويوجد في ذلك أيضاً بعض اعتراف غير مباشر

بحقيقة إمكان وجود حياة يهودية آمنة مزدهرة وخلاقة أيضاً خارج حدود الدولة اليهودية ذات السيادة. وهذه الحقيقة مناقضة لمبدأ أساس آخر في الصهيونية. وعندما نضيف إلى ذلك الميل التقليدي لليهود لتفضيل شمال أميركا كبلد مقصد للهجرة، تهتز معظم المفاهيم التي تمنح الشرعية للحركة الصهيونية وللدولة اليهودية. الأيديولوجيا الصهيونية ليست معدة لمواجهة وضع كهذا، إلى حد القول أنه «طالما بقي معظم اليهود في الشتات، فإن «إسرائيل» نفسها شتات»، كما ارتأى الفيلسوف إليعازر شفيد[81] (Schweid). كما وسبق وتبين لنا، فإن أسس الشرعية الوحيدة التي بقيَت، ما عدا رمز السيادة القومية، هي جزء من المفاهيم المرساة في الدين وفي المقاربات اليهودية القديمة/ البدائية. لكن هذه المقاربات بالذات لا تلزم بالضرورة قيام «دولة فوراً والآن»، وبالتأكيد ليس دولة مدنية عصرية، كما تتبجح «إسرائيل» أن تكون.

إن الكم الهائل من المناقشات، والمقالات، والكتب ـ داخل الجهاز الصهيوني في «إسرائيل» وشمال أميركا على حد سواء ـ ومؤخراً أيضاً على منابر ليست يهودية بالذات، تبحث في محاولات تحديد أهداف «إسرائيل» والصهيونية من جديد، هو عارض من عوارض أزمة الشرعية العميقة التي تنتاب الصهيونية، ولعدم اليقين المتبادل بالنسبة إلى طابع قواعد اللعبة في علاقات صهيون ـ الشتات[82] يعلم معظم الإسرائيليين (70 بالمئة) حقاً أن اليهود الأميركيين لا يشعرون بأنهم موجودون في الشتات، ولكن قرابة 60

(81) E. Schweid, «Elements of Zionist Ideology and Practice,» in: M. Davis, ed., *Zionism in Transition* (New York: The Herzi Press, 1980), pp. 235-254.

(82) T. L. Friedman, «American in the Mind of Israel,» *The New York Times* (25 May 1986).

بالمئة منهم يتقبل الادعاء الصهيوني القائل أنه خلافاً لما يعتقد يهود الولايات المتحدة، فإن أميركا بلد شتات. مع ذلك، يعلم 77 بالمئة من الإسرائيليين أنه ليس هناك فرصة «لهجرة» من الولايات المتحدة بحجم كبير[83] إن المركز اليهودي الكبير الذي نشأ في شمال أميركا، والقوة التي يراكمها، والشرعية التي تضطر «إسرائيل» إلى منحها له، إضافة إلى الشرعية الذاتية التي يسعى إليها داخل المجتمع الأميركي، وإزاء «إسرائيل»، وإزاء المطالب بـ «التجسيد العملي للصهيونية»، كل هذا موجود في وضع قاعدة اللعبة فيه، هي «المجموع ـ صفر»[84] [Sum-Zero] إزاء شرعية الدولة الإسرائيلية والثمن الذي يتوجب على كل الأطراف دفعه في مقابل وجود تلك الدولة في المنطقة (أي النزاع مع المحيط العربي). كل هذا من زاوية رؤية إسرائيلية أو صهيونية.

من زاوية رؤية يهود أميركا على اختلاف مشاربهم، يبدو أنه على الرغم من مكانة اليهود واليهودية في المجتمع والثقافة الأميركيين، فالوجود اليهودي لا يزال غير مفهوم تلقائياً، ولا ينظر إليه أنه آمن على المدى الطويل ـ مع اختلاف الأسباب ـ في أي من المركزين، فـ «إسرائيل» يُنظر إليها كمن يحيق بها خطر الإبادة الجسدية، ويهود أميركا كمن يحيق بهم خطر انقراض ديموغرافي. كل هذا، من خلال فرضية أنه على الأقل في نظر جزء ملحوظ من اليهود في شمال أميركا، هناك دلالة قيمية أخلاقية «للاستمرار

---

(83) H. Smith, *Attitudes of Israelis Towards America and American Jews* (Jerusalem: Institute of American Jewish-Israeli Relations, The American Jewish Committee, 1983).

(84) حالة «المجموع ـ صفر» هي حالة حيث إن الربح الكل لأحد الطرفين في مجال ما هو خسارة مساوية القيمة للطرف الثاني، وبالعكس.

اليهودي» وللبقاء في داخل حدود «اليهودية» مهما كان عليه تحديد الحدود، والصورة، والدلالة، ومدى الالتزام بهذه الجماعة، في الماضي عندما حظي اليهود بانعتاق أقصى [Emancipation] واجتازوا مسارات علمنة كما في ألمانيا في منتصف القرن التاسع عشر، أن مغادرة حدود الجماعة اليهودية كانت سريعة وكبيرة الحجم. يتضح من دراسة وضعها تيلهابر أنه من كل مئة فتاة يهودية ولدن في ألمانيا في منتصف القرن التاسع عشر تنصرت فتاتان، وتزوجت ثماني عشرة فتاة من غير اليهود، بينما أنجبت خمس وخمسين ممّن تزوجن من يهود 118 طفلاً من الجنسين[85] لو استمر هذا المسار والتصقت عدوى هذا النمط بباقي الجاليات في العالم لما بقي وجود لليهود خلال بضعة أجيال في الولايات المتحدة التي يُظهرون فيها اهتمام كبير بـ «التجربة الألمانية»، الوضع أكثر تعقيداً: فالدوافع للخروج من الجماعة ولـ «الذوبان» التام أقل قوة، جراء شرعية وجود الوحدة العرقية ـ القومية اليهودية بين باقي الوحدات التي تشكل دولة الأمة الأميركية، وبسبب المكاسب التي يجنيها الفرد والعائلة اليهودية من الانتساب إلى الجالية وإلى الاتحاد اليهودي. كما إن دلالات الزواج المختلط ليست على الدوام الخروج من داخل الجماعة اليهودية، وفي أغلب الأحيان معنى ذلك الانضمام إليها. ومع ذلك، إذا استندنا إلى معطيات ديموغرافية وإلى الهوية الجماعية لذريّة [أحفاد] الزيجات المختلطة يتضح أن الجماعة اليهودية تتعرض في عملية تماثلها مع بقية الطبقة الوسطى الأميركية إلى تآكل دائم نسبياً. وهناك خلاف بالنسبة إلى حجم ووتيرة التآكل. هكذا، على سبيل المثال، تبين في الاستطلاع القطري لمجمل يهود الولايات المتحدة (NJPS)، الذي

---

(85) F. A. Theilhaber, *Der Untergang der Deutschen Juden: Eine Volkswirtschaftliche Studie* (Berlin: Juedisher Verlag, 1921), pp. 54-61.

أُجري في العام 1957، أن 27 بالمئة من النساء غير اليهوديات اللواتي تزوجن من يهود تهودن. يضاف إلى ذلك أن 46 بالمئة من النساء غير اليهوديات و44 بالمئة من الرجال غير اليهود الذين تزوجوا من قرين/ قرينة يهوديين، أعلن أنه يعتبر نفسه يهودياً، حتى لو لم يعبر هؤلاء عملية تهويد رسمية. وتبيّن في هذا الاستطلاع أن 63 بالمئة من أولاد آباء يهود و98 بالمئة من أولاد أمهات يهوديات في الزيجات المختلطة، تربى وترعرع كيهودي(86) وتبين في استطلاع يعود للعام 1981 أن نحو 6 بالمئة من مجموع الزيجات التي كان فيها على الأقل أحد الزوجين يهودياً قبل الزواج يدخل إلى حدود اليهودية (القصد أولئك الذين عرفوا أنفسهم كيهود لكنهم تربوا كمسيحيين، أو كمن لا دين له). ورداً على سؤال عن دين الزوج/ الزوجة، أعلن 84 بالمئة من ذوي الهوية اليهودية الأصلية أن الزوج/ الزوجة يهودي، و8 بالمئة مسيحي، وواحد بالمئة خلافه، و7 بالمئة أن القرين/ القرينة لا ينتسب إلى أي دين كان. وأعلن 89 بالمئة من أصل هؤلاء أنه ربّى أو سيربّي أولاده كيهود(87) ومنذ ذلك الوقت بدأت هذه الاتجاهات تصبح أكثر حدة إزاء استمرار الزيادة في عدد الزيجات المختلطة في شمال أميركا، وتأخر سن الزواج، وارتفاع في نسبة حالات الطلاق، ونمط الحياة على انفراد لدى أزواج وزوجات كثيرين في العالم وفي «إسرائيل». وفي استطلاع متابعة أُجري العام 1990 تبين أن أكثر من 50 بالمئة من النساء والرجال الذين ولدوا كيهود وتزوجوا، كانت زيجاتهم مختلطة. وفي أوساط عموم العائلات المختلطة اللواتي أنجبن أولاداً، تبين أن 18 بالمئة من أصل تلك

(86) S. Goldstein, «The Jews in The United States: Perspectives from Demography,» *American Jewish Year Book*, vol. 81 (1981).

(87) Cohen, *American Modernity and Jewish Identity.*

العائلات تربى كيهودي، و25 بالمئة كيهودي ومسيحي في آن، و33 بالمئة كمسيحي، و24 بالمئة لا دين له(88)

على الرغم من ذلك، يتضح أن تأثير الزيجات المختلطة (في الأساس في شمال أميركا) لا يزال ثنائي الاتجاه، وفي حالات كثيرة، معناها الدخول إلى داخل الجماعة اليهودية وليس الخروج منها. وما ليس موضع خلاف، هو وجود هلع ملحوظ في أوساط الزعامة اليهودية بالنسبة إلى «المصير الديموغرافي» ليهود أميركا من ناحية، ولوزنهم السياسي (إزاء مسارات الانتشار الجغرافي السياسي) من ناحية ثانية. ويبدو أيضاً أنه بينما تخوض الجاليات اليهودية، على مستوى الفرد والعائلة على الأقل، النضال من أجل «الاستمرارية اليهودية»، هناك جزء ملحوظ يمارس استراتيجية الذوبان في المجتمع الأميركي غير اليهودي(89)

هذا لأنه على الرغم من مكانة اليهود الصلبة والمتجذرة في أميركا، فهم لا يزالون يتلقون رسائل ثنائية الدلالة بما يتصل بتموضعهم داخل النظام الاجتماعي والسياسي الأميركي. ويدركون أن اللاسامية لا تزال موجودة. وأفاد 40 بالمئة منهم أنه اصطدم بظواهر لاسامية في منطقة سكنه، وأنه قلق من ذلك. إنهم ما زالوا يُعدّون ذوي تأثر زائد عن حده على الرغم من عدم رؤيتهم

(88) B. A. Philips, *Re-examining Intermarriage: Trends, Texture, Strategies* (Los Angeles, CA; New York: American Jewish Federation, 1997), p. 78.

(89) معظم المعالجين لموضوع الديموغرافيا اليهودية في شمال أميركا من اليهود الأميركيين أو اليهود الإسرائيليين، وغالبيتهم يتملكهم الهلع إزاء ظاهرة الذوبان. وأصبحت الديموغرافيا ومعطياتها موضوعاً للصراع بين التيارات اليهودية المختلفة في شمال أميركا. التيار الأورثوذكسي يزعم أنه هو المؤهل فقط للحفاظ على حدود الجماعة اليهودية، بينما التيارات الأخرى (المحافظ، والإصلاحي، والمجدد) هي مراحل للخروج من الديانة اليهودية. التيارات الأخرى تدعي أنها هي فقط المؤهلة لإيقاف الذوبان الجماعي والسريع.

لأنفسهم مالكين لهذا التأثير. كذلك فاليهود مشبوهون أيضاً في بعض الأحيان بالولاء الزائد لـ«إسرائيل» أكثر من ولائهم لبلدهم (هذا على الرغم من أن «إسرائيل» تحظى بتعاطف كبير في أوساط الجمهور الأميركي)، ويُنظر إليهم كأميركيين، ولكن في الوقت ذاته كـ «قبليين» يفضلون أبناء طائفتهم، ويقيمون علاقات صداقة بينهم وبين أنفسهم بالذات. ويُنظر إليهم كمجتهدين ومبادرين، لكنهم «يدفعون» أنفسهم أيضاً إلى أماكن غير مرحَّب بهم فيها[90] هذا الأمر مرسّى، وإن جزئياً أيضاً، في المعضلات المستعصية على الحل للمجتمع والنظام السياسي الأميركيين اللذين لم يتخليا إلى جانب اعترافهما بالبنية التعددية عن «الأمركة» قط، إذ حتى في الولايات المتحدة، حيث توجد تعددية ثقافية، ليس هناك ثقافات متعددة غير تراتبية من حيث سلم المراتب والصلاحيات. هذا، يشكل عملياً، حالة خاصة لوضع حيث الصراع وانعدام التجانس فيه يفترض أن يكونا راسخين داخل النظام. وكما يزعم هنتنغتون[91]، فالتعددية (Pluralism) والنظام الثقافي التعددي يضفيان الشرعية على هذا الوضع. من هنا أيضاً، فالصلة والارتباط بإسرائيل يُسهمان في ضمان وجود الجالية اليهودية ويعززان قوتها، غير أنهما مع ذلك يخلقان داخلها بؤراً لا بأس بها من التوتر والتناقضات الداخلية.

كل هذا لا يؤدي حتى الآن إلى نزع الشرعية عن «إسرائيل» والصهيونية، ما خلا [موقف] مجموعات أولترا ـ أورثوذكسية صغيرة، كتلك التي عارضت الصهيونية على الدوام، لكنها حافظت على علاقات وثيقة جداً، على أساس مكان المنشأ بالذات، مع

---

(90) يانكلوفيتش، «استطلاع للرأي العام: اللاسامية في الولايات المتحدة».

(91) S. P. Huntington, *American Politics: The Promise of Disharmony* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981).

المقربين منها ومع فروع ساحات («حتسيروت»)(*) مراجعها الدينية في إسرائيل. وهذا في سياق وجود حركة ثنائية الاتجاه من الزيارات، وتبادل الزيجات، ودفق أحادي الاتجاه للموارد المادية من الولايات المتحدة إلى «الكوليليم»(**) [المدارس الدينية] في «الأرض المقدسة»، وفي سياق ضمان سلطة «ساحات» المراجع الدينية النيويوركية على فروعها في «الأرض المقدسة». وحتى في أواخر القرن الماضي أيضاً، كان في مقابل كل زيارة ليهودي إصلاحي [من التيار الديني الإصلاحي في اليهودية] إلى «إسرائيل» ثلاث زيارات ليهود من التيار الأورثوذكسي [الأصولي][92]

وتحافظ بقايا «البوند» أيضاً، إلى جانب مجموعات صغيرة من المثقفين سبقت الإشارة إليها، على خصوصيتها وكذلك على تحفظها عن الدمار الثقافي الذي سببته، بحسب رأيهم، «إسرائيل» والصهيونية للثقافة اليهودية العظيمة التي تطورت ونمت في أوروبا الشرقية على أساس لغة «اليديش». ولكن، بقدر ما يتعلق الأمر أيضاً بالفئات العريضة للمجتمع اليهودي الأميركي، وبتناقض المصالح الذي سبقت الإشارة اليه، وسنتطرق إليه لاحقاً أيضاً، يكمن احتمال بداية مسار نزع الشرعية عن دولة «إسرائيل» والصهيونية، وعلى الأخص إذا اعتُبر ثمن وجود الدولة باهظاً وإذا لاحت في الأفق بدائل أكثر اقتصاداً [أقل إسرافاً] مريحة وناجعة أكثر، بما في ذلك منح الشرعية للاندماج والذوبان. في هذه المرحلة يبدو أن الصراع يتمحور حول التناقض

(*) مفردها «حتسير» وتعني ساحة مقر المرجع الديني.

(**) مفردها «كوليل» بالعبرية وتعني المدارس الدينية التابعة للتيار الأورثوذكسي - الأصولي [الحريدي] لتعليم علوم التوراة.

(92) بينكوس وتسيمح، «شعب واحد، قارّتان».

القائم بين المطالبة الإسرائيلية بالدعم والمساعدة غير المشروطين والميل الآخذ بالبروز لطرح شروط مختلفة لهذا الدعم، والحاجة إلى تحويل المزيد من الموارد إلى الجاليات المحلية، وبالأساس إلى التعليم والتربية اليهوديين.

(ب) **تنافس ديموغرافي**: بغض النظر عن الطريق الذي سيتخذه تطور العلاقات بين «إسرائيل» ومحيطها العربي والفلسطيني في الشرق الأوسط، ستواجه «إسرائيل» «مشكلة ديموغرافية» بصفتها «دولة أمة يهودية» في المنطقة، وستواصل كونها دولة صغيرة وفقاً لأي مقياس، أياً كان. وستحاول دولة «إسرائيل» اجتذاب هجرة يهودية والحيلولة من دون خروج [نزوح] اليهود منها، لدوافع منفعية وأيديولوجية. إن يهود الولايات المتحدة، سواء أكانوا يعتبرون أنفسهم يواجهون «خطراً ديموغرافياً» فورياً أم لا، وسواء أرادوا ذلك أو لا، سيجدون أنفسهم، وسيبقون في منافسة مع دولة «إسرائيل» على اجتذاب المهاجرين اليهود. هذا، خلافاً لعشرينيات وثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين التي لم تكن فيها هذه الجماعة اليهودية معنية باستيعاب الهجرة، سواء كان ذلك لأسباب داخلية أو من خلال الرغبة في الامتناع عن خوض مواجهات مع الإدارة الأميركية، فالهجرة الجديدة لليهود إلى الولايات المتحدة في الثمانينيات من القرن الماضي ـ من الاتحاد السوفياتي سابقاً وإيران وجنوب أفريقيا و«إسرائيل» ـ هي التي أضافت إلى الجاليات اليهودية المحلية ديناميكية جديدة، وساعدت قليلاً في تحسين نسب الإنجاب وزيادة الوزن اليهودي الديموغرافي الآخذ بالتقلص لليهود في شمال أميركا، وحولت تلك الجاليات من جديد إلى جاليات مستوعبة للهجرة[93]

(93) Z. Gitelman, «Soviet Immigrants Resettlement in The United States,» *Soviet Jewish Affairs*, vol. 12 (1982).

إلى ذلك، شعرت الجاليات اليهودية في شمال أميركا بالذنب بإزاء عدم مسارعتها إلى مساعدة يهود أوروبا وإنقاذهم قبل الكارثة وبعدها، بواسطة ممارسة الضغط على الإدارة الأميركية لفتح أبواب الولايات المتحدة أمام المُلاحَقين، واستيعاب قلة من المُقتَلعين فوراً بعد الحرب(94) وفي المقارنة التي أجراها سميث(95) بين مقاربات اليهود الإسرائيليين ومقاربات اليهود الأميركيين، تبين أنه بينما كان مصطلح «النزوح» يحظى في إسرائيل، في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي بتنديد واسع (أكثر من 70 بالمئة)، فإن قلة في الولايات المتحدة، تندد «بالنازحين» (16 بالمئة). في مطلع سنوات الألفية الثالثة تقلّصت أحجام هذا التنديد بشكل ملحوظ في «إسرائيل» أيضاً. إن الحقيقة الثابتة هي أن الجزء الأساس في المساهمة في الزيادة الخارجية لعدد يهود الولايات المتحدة جاء من «إسرائيل» التي أضيف منها قرابة نصف مليون نسمة إلى هذا المهجر. بذلك نشأت وحدة فرعية إثنية في الفسيفساء الأميركي من «الأميركيين ـ الإسرائيليين» الذين يقيمون علاقات معقدة وثنائية التكافؤ مع الجالية اليهودية المحلية(96) في المقابل، «خسرت» الجالية اليهودية الأميركية عدداً قليلاً من أعضائها لمصلحة إسرائيل، ناهيك بأن نسباً عالية من بين يهود الولايات المتحدة الذين هاجروا إلى «إسرائيل» بدأت بالعودة إلى الولايات المتحدة. إن الصراع الآخر الدائر بين المركزين [إسرائيل وشمال أميركا] محوره هجرة يهود بلدان «الضائقة» [البلدان

---

(94) R. Gruber, *Rescue: The Exodus of the Ethiopian Jews* (New York: Atheneum, 1987), pp. 148-149.

(95) A. D. Smith, «Zionism and Diaspora Nationalism,» *Israel Affairs*, vol. 2 (1995).

(96) Kass and Lipset, «Israelis in Exile».

التي يُضطهد فيها اليهود]. وقد أبرزت الخلافات الحادة التي نشبت في حينه بين منظمات إغاثة يهودية (مثل هياس) من جهة على خلفية تعاطيها مع المهاجرين اليهود من الاتحاد السوفياتي وباقي «المنافي» و«إسرائيل» من جهة أخرى ـ التي اتهمت منذ الثمانينيات من القرن الماضي بتفضيل «عدم إنقاذ» هؤلاء اليهود، على هجرتهم إلى الولايات المتحدة أو بقائهم في بلدان غرب أوروبا، بينما كانت هذه المنظمات اليهودية على استعداد لمد يد العون أيضاً لمهاجرين غير متجهين إلى «إسرائيل» ـ تناقض وجهات النظر والمصالح بين هذين المركزين اليهوديين.

(ج) **المشاركة في تحديد السياسة وتشكيل الجماعة**: منذ بداية الحركة الصهيونية برزت معضلة لناحية كيفية إشراك قدر أمثل (Optimum) من أعضاء الجماعة اليهودية ـ حتى أولئك الذين لم يتماثلوا مع الأهداف السياسية، والاجتماعية، والأيديولوجية للصهيونية ـ في عمليات البناء والاستيطان الصهيوني في البلد [فلسطين] وكيفية جمع موارد مادية وتجنيد دعم سياسي منهم، من دون تحويلهم إلى عامل مؤثر في تشكيل النظام الاجتماعي ـ السياسي المحلي وفي عمليات صنع القرارات الجارية والفورية. كانت هذه محاولة للفوز بدعم غير مشروط، في حين كانت المشكلة وبقيت مزدوجة: (1) كيفية منع تأثير المشاركين غير الصهيونيين في تحديد «السياسة الصهيونية». (2) كيفية منع «الأغنياء»، الصهيونيين وغير الصهيونيين، الذين لا يجسدون عملياً «الواجب الصهيوني» الأساس [أي الاستيطان في فلسطين] وليسوا من سكان البلد، من أن يصبحوا أيضاً «أصحاب الرأي» [النافذين] واستخدام تأثيرهم ونفوذهم داخل الولايات المتحدة في الوقت ذاته. لقد أصبح هذا الأمر أكثر إشكالية إزاء التغييرات في موازين القوى العالمية التي أصبحت كنتيجة لها الولايات المتحدة

الدولة العظمى الوحيدة في العالم، ما عاظم أيضاً تأثير الجاليات اليهودية في علاقاتها مع الخارج.

ضمت الوكالة اليهودية، التي هي بمثابة الذراع التنفيذي للحركة الصهيونية في البلاد، والتي حظيت باعتراف دولي من جانب عصبة الأمم كممثلة للقضية الصهيونية، في صفوفها أيضاً جهات غير صهيونية منذ إقامتها في العام 1929 إلى حين إيقاف نشاط تلك الجهات في العام 1942. في الأول من شهر آذار/ مارس العام 1949، قررت اللجنة القومية، التي كانت جسماً منتخباً من قبل «الييشوف»(*)، أن حكومة «إسرائيل» المؤقتة ستتألف من أعضاء في اللجنة القومية ومن أعضاء في إدارة الوكالة اليهودية. كان في ذلك، على الأقل بشكل رسمي، شيء من فعل تخلٍ عن مكونات سيادة مجتمع المستوطنين الذي تم تحديد وضع أفراده كمواطني دولة «إسرائيل». لاحقاً، عندما تم تشكيل حكومة، عقب إجراء انتخابات في «إسرائيل»، تم تحديد وتقسيم مجالات العمل بين الوكالة اليهودية والحكومة الإسرائيلية، فأخذت الوكالة اليهودية على عاتقها العمل في مجال «الهجرة»، والاستيعاب، والاستيطان، ولكن لم يُعترف بمطلبها تمثيل الشعب اليهودي في العالم، أو المنظمات اليهودية غير الإسرائيلية، الصهيونية منها وغير الصهيونية، العاملة في إسرائيل. وبذلك استجابت حكومة «إسرائيل» لضغوط منظمات يهودية غير صهيونية، وبالذات، لضغوط اللجنة اليهودية الأميركية، لناحية عدم منح المنظمة الصهيونية العالمية مكانة خاصة إزاء الشعب اليهودي. فسح هذا الترتيب في المجال لاحقاً العودة إلى نموذج «الوكالة

(*) مصطلح عبري يطلق على المجتمع اليهودي المنظم في فلسطين في مؤسسات صهيونية قبل النكبة. والكلمة تعني المكان المأهول.

الموسعة» كما كانت عليه في العام 1929 (وفقاً لاتفاق 21 حزيران/ يونيو 1971) الذي يُفترض أن تشارك فيه أيضاً منظمات غير صهيونية من ناحية، ومن ناحية أخرى محاولة التحديد الرسمي لتأثير جهات يهودية خارج حدود الدولة الإسرائيلية.

لقد تم تنظيم هذا الحل الوسط بواسطة قانون «مكانة المنظمة الصهيونية العالمية للعام 1952» الذي تحددت فيه المكانة الخاصة للوكالة اليهودية كـ «وكالة متفق عليها» داخل دولة «إسرائيل» في مجالات كان هناك في حينه إجماع بالنسبة إليها: تطوير واستيطان البلد، واستيعاب الهجرة، والتنسيق بين جميع المؤسسات والمنظمات اليهودية العاملة في «إسرائيل» في هذه المجالات. وبذلك تم فصل الوكالة اليهودية عن المنظمة الصهيونية العالمية (W. Z. O)، ولكن تقرر أن نصف الأعضاء في الهيئات التي تدير الوكالة اليهودية يتم تعيينهم من جانب المنظمة الصهيونية العالمية، وكذلك أن يكون رئيس اللجنة التنفيذية الصهيونية أيضاً رئيس الجمعية العامة واللجنة التنفيذية للوكالة اليهودية، ويكون للهيئتين أمين الصندوق نفسه والمراقب نفسه. بذلك، تحددت، زعماً، المكانة المفضلة للحركة الصهيونية إزاء بقية المنظمات اليهودية. وعلى وجه العموم، كانت هذه محاولة لمنح يهود العالم الإحساس بالمشاركة في مقابل دعمهم المادي والسياسي، ولكن في الوقت ذاته، الحيلولة عملياً دون مشاركتهم في اتخاذ قرارات اجتماعية وسياسية عامة. بلغة أخرى، كان ذلك عدم اعتراف بشرعية المحاولة لمقايضة موارد يهود العالم بنفوذ سياسي يمكن أن يؤثر في عملية تشكيل الدولة. وكما يبدو، اتفق أيضاً معظم المجموعات في العالم اليهودي على أنه ليس هناك مبرر لمقايضة هذه الموارد بالنفوذ السياسي، وأن لمواطني ولممثلي دولة «إسرائيل» فقط، كدولة ديمقراطية ذات سيادة، الحق الشرعي في اتخاذ القرارات. هذا الوضع لم ينجح في تغييره، على الرغم من

جهوده الدائمة في هذا الاتجاه، حتى زعيم صهيوني ويهودي عظيم الهيبة والنفوذ كناحوم غولدمان.

ولكن لاشك في أن هذا الوضع البنيوي حمل في طيّاته بؤر توتر كثيرة، سواء كان ذلك نظرياً أو عملياً، وأصبح واضحاً أن هذه التوافقات والتوازنات لن تصمد على المدى الطويل، بحكم طبيعتها، وبخاصة حينما كانت تظهر داخل كل منظومة مجموعات تضغط في اتجاه تغيير الوضع. وقد انفجرت المواجهة العلنية الأولى بين السياسة المعلنة لإسرائيل ومواقف معظم مندوبي المؤتمر الصهيوني علناً في أثناء عقد المؤتمر الصهيوني العالمي الثلاثين (القدس، آذار/ مارس 1983) الذي تقرر فيه عدم منح أفضلية للاستيطان اليهودي في المناطق المحتلة. وليس واضحاً كيف أثّرت هذه القرارات نظرياً وعملياً في عملية تخصيص موارد الحركة الصهيونية.

إذا كان تأثير المنظمات اليهودية وحتى الصهيونية الأميركية بأعلى مستوياتها على السياسة الإسرائيلية الداخلية والخارجية محدوداً جداً، فإن الصورة أكثر تعقيداً في دغل العلاقات المتبادلة بين المجموعات والشرائح المختلفة داخل المركزين. يبدو أن المجموعات الأولى التي أدركت إلى أي حد يمكنها أن تؤثر، ومارست تأثيرها، كل في داخل قطاعها، كانت المجموعات الأورثوذكسية [الأصولية] غير الصهيونية، وحتى المعادية للصهيونية. كان هذا، في الواقع، استمراراً للروابط التقليدية بين ساحات المراجع الدينية في بورو بارك وفي ويليامسبورغ و«الكوليليم» [مدارس دينية] التابعة للطائفة الحريدية في «إسرائيل». هنا أيضاً لم تكن العلاقات متكافئة. حقاً، هناك شيء من الأفضلية الرمزية للإقامة في أرض «إسرائيل»، ولكنّ مكانة الجاليات المحلية في «إسرائيل» كانت أكثر هامشية [ليست العصب الأساس]، ليس بحكم كونها

الطرف المدعوم [مالياً] فقط، بل بالأساس لأن معظم المرجعيات الدينية الكبيرة وساحات [مقرات] كبار علماء التوراة موجودة في الولايات المتحدة. وكلما تحركت اليهودية الدينية في «إسرائيل»، وأجزاء من اليهودية الحريدية [الدينية ـ الأصولية] صوب مركز الخارطة السياسية والاجتماعية في «إسرائيل» ذاتها[97]، عرف هؤلاء كيف يجندون المجموعات الداعمة لهم في الولايات المتحدة من أجل الحصول على دعم سياسي داخل النظام الإسرائيلي. ولكن مع ذلك، وفي الوقت ذاته، أدى ذلك إلى جر الدولة وإغراقها في الصراعات الداخلية ليهود أميركا، وبالتحديد بين التيارات الدينية المختلفة (التيار الأورثوذكسي مقابل التيارين الإصلاحي والمحافظ)، وزاد من حدة الصراعات الداخلية داخل النظام الإسرائيلي (بالأساس حول قضايا «التهويد وفقاً للشريعة ـ الهالاخاه»، أو بكلمات أخرى، حول مسألة من له الحق في تحديد حدود الجماعة، في إخراج أعضاء من داخلها وفي إدخال أعضاء إليها، وبأي وسيلة).

بهذا الشكل، يحاول التيار الأورثوذكسي في أوساط يهود الولايات المتحدة إلغاء المكانة الاحتكارية للأورثوذكسية الإسرائيلية ـ التي تشمل في هذه الحالة الأجنحة الصهيونية أيضاً (الصهيونية الدينية القومية والأورثوذكسية العصرية) داخل القطاع اليهودي الديني في «إسرائيل» ـ من أجل تحقيق تفوق في صراعاته داخل يهود أميركا، وفي محاولاته لنزع الشرعية عن التيارات الدينية الأخرى. هذا في مقابل اعتراف هذا التيار عملياً على الأقل (De facto) بإسرائيل «الصهيونية» وتقديم المعونات الفعالة للمجموعات الأورثوذكسية وحتى الأولترا ـ أورثوذكسية داخلها، وفي السنوات الأخيرة، حتى

(97) انظر الفصول الرابع، والخامس، والسادس من هذا الكتاب.

لأحزاب اليمين في «إسرائيل» التي تقيم الأورثوذكسية المحلية معها تحالفاً سياسياً ولكن ليس ثقافياً. في هذه الأثناء، تتخذ مجموعات مختلفة في هذا التيار الأميركي مواقف أيضاً من قضايا سياسية موضع خلاف في إسرائيل، وحتى في مجالات لا صلة مباشرة لها بالعلاقات بين الدين والدولة. هكذا، على سبيل المثال، كان دعم عدد من الـ «ربّنيم»(*) [رجال الدين] الأميركيين المعروفين للمواقف المتصلبة في النزاع الإسرائيلي ـ العربي، ومحاولتهم التأثير في النظام الإسرائيلي في هذا الشأن، هو تعبير ـ على ما يبدو ـ عن الصراعات داخل الجالية اليهودية في الولايات المتحدة.

إن المكانة الاحتكارية في الشؤون الدينية للتيار الأورثوذكسي في «إسرائيل» تتسبب أيضاً في انتقائية آخذة بالتزايد داخل تيار الهجرة الضامر من المركز الأميركي إلى المركز الإسرائيلي. إن نسبة متزايدة في أوساط المهاجرين من الولايات المتحدة إلى «إسرائيل» تعود أصولها إلى التيار الأرثوذوكسي. لقد وجد أفروخ أن مهاجرين علمانيين نسبياً يجتازون أيضاً بانتقالهم من الولايات المتحدة إلى «إسرائيل»[98] عملية يُطلق عليها «Traditionalization»، أي ما معناه تبني هوية يهودية دينية تقليدية، وحتى حريدية [أصولية]. في المقابل يمكن ملاحظة تراجع عن الدعم الكلي للدولة الإسرائيلية في أوساط الجاليات الإصلاحية والمحافظة الكبيرة ليهود أميركا التي تشكل السواد الأعظم للمركز الأميركي. هذا، إزاء فشل الحركتين

(*) مفردها راف بالعبرية وتعني رجل الدين.

(98) Kimmerling, «Between the Primordial and the Civil Definitions of the Collective Identity,» in: Cohen, Lissak and Almagor, eds., *Comparative Social Dynamics*, and K. Avruch, *American Immigrants in Israel: Social Identities and Change* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981).

الإصلاحية والمحافظة في «إسرائيل» في التغلب على الاحتكار القانوني، وحتى الثقافي للتيار الأورثوذكسي في «إسرائيل» لناحية تحديد «من هو اليهودي» والممارسات التطبيقية المترتبة على ذلك. يتسبّب غياب الفصل القانوني للدين (الأورثوذكسي) عن الدولة (الإسرائيلية)، في تسريع انخفاض التزام أجزاء كبيرة من يهود الولايات المتحدة، إزاء «إسرائيل»، أو على الأقل في تغييرات في طراز الروابط معهم. تجد هذه التغييرات تعبيراً عنها أحياناً، حتى في الامتناع عن تقديم التبرعات لصندوق الجباية اليهودية الموحد، كاحتجاج على التمييز ضد الإصلاحيين والمحافظين في «إسرائيل»، وتوجيهها [التبرعات] مباشرة إلى طوائفهم في البلد، على غرار أعراف الأورثوذكسية التقليدية منذ قديم الأزمان(99)

يتجه الميل السائد لدى المنظمات غير الصهيونية، (وحتى الصهيونية المحلية) في الولايات المتحدة نحو عدم طلب «الوساطة» من جانب الوكالة اليهودية، ولكن للعمل على تجنيد دعم وتفعيل التأثير مباشرة عن طريق إقامة مؤسسات ومكاتب في إسرائيل. هذه المؤسسات التي تفعّل أجهزة نشر وعلاقات عامة موجّهة بالأساس إلى الشرائح العليا الإسرائيلية. أخذت تطمس في هذه الظروف الحدود السياسية بين المركزين. وسيجد المزيد من الصراعات والانشقاقات داخل كل منهما تعبيراً عنه في المركز الآخر (ربما ليس دائماً بالشكل ذاته وبالسياقات والدلالات نفسها). وسيحاول كل واحد من المركزين تجنيد مؤيدين في أوساط مكونات اجتماعية وسياسية داخل المركز الآخر لكي يعزز مواقعه التساومية في المنظومة التي ينتمي إليها. وبالفعل، يمكن إيجاد أدلة على محاولات مجموعات منشأ (شرقية أو

---

(99) هآرتس (15 تشرين الثاني/ نوفمبر 1996).

سفارادية)، مجموعات دينية (المحافظين والإصلاحيين أيضاً إلى جانب الأورثوذكسيين)، أو مجموعات وحركات سياسية (اليمين واليسار وأيضاً مجموعات أورثوذكسية و«حسيدية»)، من أجل تجنيد دعم مادي، وسياسي، و«أخلاقي» في أوساط الجمهور المحتمل الداعم لها داخل المنظومة الأخرى. من هذه الناحية، من المحتمل أن تحصل عملية تماثل أو تقارب (Convergence) بين المركزين أشارت إلى استعداد جماهيري لذلك يمكن العثور عليها في استطلاعات الرأي العام التي يجريها مركز «سميث» للاستطلاعات. عندما أجرى المركز استطلاع رأي في أوساط عيّنة تمثيلية من اليهود الأميركيين، لناحية إن كان يحق لمنظمات يهودية أميركية توجيه انتقادات عامة لحكومة «إسرائيل» وسياستها، أجاب 60 بالمئة بالإيجاب، في مقابل 45 بالمئة من المشاركين في العينة الإسرائيلية الذين وافقوا على ذلك[100] ولكن تبيّن عندما وُزِّع الإسرائيليون بين مؤيدي الحكومة (حكومة الليكود في حينه) ومعارضيها أن 34 بالمئة من بين مؤيدي الحكومة، و61 بالمئة من بين مؤيدي المعارضة، وافقوا على تدخل منظمات أميركية. هذا يعني، من ناحية أن الجمهور اليهودي الأميركي يميل أكثر للإعراب عن آرائه في شؤون إسرائيل. ومن ناحية أخرى، فإن جماعات في

(100) أحياناً يكون التدخل فظاً وصارخاً جداً، مثلاً طالب الحاخام ب. هاخط، رئيس رابطة رجال الدين اليهود في أميركا، بتقديم شمعون بيرس إلى المحاكمة بجرم خيانة الشعب وبجرم التحريض ضد أبناء شعبه. في أقواله هذه تلميح إلى الحكم بالإعدام المطلوب في حالات كهذه. والمثير للاهتمام أن الحاخام هاخط يتحدث في هذه الحالة باسم «الديمقراطية السليمة» وليس باسم قوانين «الهالاخاه» [الشريعة اليهودية] *Jewish Press* (25th October). قبل اغتيال رابين، كان الحاخام هاخط، من بين أولئك الذين تحدثوا عن «دين روديف» [أحكام التوراة في من يمارس الاضطهاد] المحتمل أن يطبق على رابين (معنى هذا الحكم/ الفتوى استباحة دم من يعرض، وفقاً للشريعة اليهودية، سلامة الجالية اليهودية للخطر).

«إسرائيل» تأمل بتجنيد دعم لمواقفها من بين يهود أميركا[101] هذا الأمر يدل، على ما يبدو، على تغيير في المواقف التقليدية للجاليتين على حد سواء.

خلاصة

في منتصف القرن الماضي نشأ في الواقع السياسي الاجتماعي والديني اليهودي والدولي مركزان يهوديان كبيران: «إسرائيل» والولايات المتحدة. حقاً، إن كلا المركزين يبرهنان على حيوية وإبداع كبيرين، غير أنه في داخل كل منهما تبرز مشاكل وتناقضات داخلية يمكن أن تعرضهما للخطر ككيانات «يهودية» على المدى الطويل[102] إن العلاقات المتبادلة بين المركزين تسهّل عليهما وتساعد كل منهما على مواجهة مشاكله الخاصة، ولكنها تخلق أيضاً مشاكل من أنواع أخرى تجعلها أكثر حدة. إن مدى الاستقلال الذاتي لكل من المركزين ومدى ارتباطهما المتبادل في سياق الصراع ووجود تناقض مصالح، هما ظاهرة دائمة في هذه العلاقات. في هذا الفصل جرت محاولة وصف وتحليل العلاقات بين المركزين، وبينهما وبين أماكن «الشتات» الأخرى، وكذلك لفهم التأثيرات المتبادلة بينهما على البنية، والمضامين، ومكانة كل واحد منهما، على خلفية التغييرات الداخلية السريعة داخلهما.

---

(101) Smith, «Zionism and Diaspora Nationalism».

(102) «الاستمرارية اليهودية»، و«الوجود اليهودي»، و«التعليم اليهودي»، تعتبر من المواضيع الأكثر إقلاقاً للزعماء والفعاليات في الجاليات اليهودية في شمال أميركا، وللسياسيين الإسرائيليين الذين يعالجون هذه المواضيع، وكذلك لجزء من رجال الجامعات والباحثين في مجال «العلوم اليهودية». ولكن لا وجود تقريباً لحوار حول تفسير «اليهودية» في مطلع القرن الحادي والعشرين. عملياً، كل جناح حريص على «الاستمرارية اليهودية» وفقاً لتعريفه لها.

لم يدخل مباشرة الى إطار هذا التحليل عدد من العوامل الأخرى فائقة الأهمية على الرغم من أهميته الملحوظة، على غرار «العالم» غير اليهودي الذي يُعتبر عاملاً خارجياً بالنسبة إلى النظام الموصوف لكنه ذو تأثير مهم جداً. ويمكن اعتبار كل المسارات التي طُرحت في هذا الإطار كرد فعل عليه أو كمواجهة معه. مثلاً، إن ضعف وتفكك الإمبراطورية السوفياتية هو الذي أدى فقط إلى الهجرة الجماعية من هناك إلى «إسرائيل» (وبعدد قليل إلى أميركا وألمانيا أيضاً). هذا هو «عالم» متنوع يشمل، بين أمور أخرى، العوامل العربية العامة والإسلامية ودورها في العلاقات الإسرائيلية ـ العربية، والنظام السياسي والاجتماعي الأميركي الداخلي (الذي عالجناه هنا قليلاً). أما دور المنظمات الدولية والعابرة للدول بخاصة، وكل القضايا المرتبطة بالعولمة بعامة، فتمت معالجته، وسيُعالج على امتداد صفحات الكتاب بشكل غير مباشر فقط.

في هذا الاطار المحدود يمكن أن نميز المسارات الحاصلة كمسارات مأسسة (أي خلق ديمومة في العلاقات المتبادلة) وشرعنة متبادلة بين المركزين، الأمر الذي يطمس علاقات التنازع بينهما، ويرسّخ أحدهما مكانة الآخر. بكلمات أخرى، يمكن تلخيص الوضع الحالي، كخلق ستاتيكو [وضع قائم] جديد بين المركزين، ورغبة في الحفاظ عليه. كان على الصهيونية أن تتنازل على الأقل واقعياً (de facto) عن مطلبها بالحصرية لتمثيل اليهود واليهودية وعن رفض المنفى. مع أن تنازلاً كهذا كان مقروناً بأزمة وربما بتغييرات في الصورة [Image] الذاتية بما في ذلك الاستنتاجات السياسية، والاقتصادية، والثقافية المرتبطة بذلك التي سنتناول تفاصيلها لاحقاً في هذا الكتاب. سيواصل المركز الإسرائيلي الارتباط بالمركز الأميركي بشكل أقل من ناحية دعمه المادي وبشكل أكبر من ناحية سياسية، ويُحتمل أن يضطر إلى التنازل، جزئياً على الأقل، عن

مطلبه بعدم وضع المركز الأميركي شروطاً على دعمه له. كذلك سيواصل المركز الأميركي كونه مرتبطاً إلى حد ما بالمركز الإسرائيلي، وبالذات على المستوى الرمزي، وبشكل جزئي أيضاً على المستوى الثقافي، على الرغم من ميوله المتعاظمة لتركيز اهتماماته «ازاء الداخل». سيواصل هذا المركز كونه ثنائي الاتجاه في علاقته بالمركز الإسرائيلي. ويُخشى على الدوام من نشوء حالات بينهما قائمة على قاعدة اللعبة: المجموع ـ صفر من ناحية، ويكنّ مشاعر «مسؤولية يهودية» قومية، ودينية، وإنسانية إزاء المركز المنافس والمكمّل في آن، من ناحية أخرى.

ويتعرض المركزان لمسارات آخذة بالتعاظم لناحية تداخل أحدهما في الآخر، وبالأساس بواسطة روابط متبادلة بين مجموعات الضغط المميزة داخل كل من المركزين إلى حد خلق نظام جزئي موحد وتقارب وتماثل جزئي بينهما. هذا التداخل والتلاحم سيُعاظم جزءاً من النزاعات، والتوترات، وحروب الثقافة داخل كل منهما، ولكن سيُعاظم الارتباط بينهما أيضاً هذا الأمر يفسّر أيضاً بداية نشوء العملية الديالكتيكية للتباعد بين الاثنين. هذا المسار يمكن أن يقود ببطء إلى تشكل «أمة إسرائيلية» من مواليد البلد ومنفصلة، على غرار نبوءة يعقوف كلاتسكين، كنتيجة لمسارات الذوبان التي لا مفر منها داخل المجتمع «المضيف» الخالي من التمييز ويتوفر فيه رفاه مادي وثقافي[103]، ستتم مناقشته لاحقاً في فصول الكتاب الأخرى. ولكن قبل ذلك يجب طرح وتحليل وقائع نشوء مجتمع المهاجرين المستعمرين هذا.

---

(103) J. Klatzkin, *Krisis und Endscheidung in Judentum: Der Probleme des Modern Judentums* (Berlin: Juedischer Verlag, 1921).

الفصل الثاني

ما قبل الدولة

مجتمع مهاجرين ـ مستعمرين في طور التكوين

بُنيت في البلاد قبل قيام الدولة، بشكل تدريجي، جالية إثنية قومية يهودية كمجتمع مهاجرين ـ مستعمرين. وأسّس هذه الجالية مهاجرون وصلوا إلى هذا الإقليم مدفوعين بدوافع مختلفة، وأحياناً بخليط من الدوافع الدينية، والأيديولوجية، والسياسية، والمادية، مثل الطموح لتحسين شروط الحياة والمعيشة والهرب من الملاحقة والاضطهاد وشظف العيش في بلدان المنشأ. وقد هاجر معظمهم من القارة الأوروبية، على غرار نظرائهم الذين سبقوهم للهجرة في مراحل مبكرة إلى أقاليم مقصد أخرى، من أجل بناء جاليات ومستعمرات في بلدان وقارات ما وراء البحار. وبعد فترة قصيرة بلور هؤلاء المهاجرون وعياً وانتماءً إلى المكان، قومية محلية وطموح لتقرير المصير في إطار سياسي، وحتى أن بعض منهم وصل مع وعي كهذا. وهكذا كانت الهجرة اليهودية إلى فلسطين جزءاً من ظاهرة عالمية مع أنها تأخرت عن وقتها وحصلت عندما كانت الممارسة الاستعمارية في أواخر عهدها.

بُنيت جالية المهاجرين هذه على مستويين مختلفين، في وقت واحد، وكانا مع ذلك مرتبطين ببعضهما بعضاً: (أ) خلق ثقافة، ولغة، ونمط حياة، وأيديولوجيا قومية، وهوية جماعية تتلاءم مع الظروف المتغيرة للفترة والمكان، (ب) تأسيس مؤسسات اجتماعية، وسياسية، واقتصادية، وميليشيوية يمكن أن تُستخدم بالتدريج كبنية تحتية لمجتمع كامل يؤدي في النهاية إلى إقامة دولة قومية يهودية، حتى لو عارض السكان المحليون للإقليم ذلك. من المتعارف عليه اعتبار تاريخ ولادة مجتمع المهاجرين المستعمرين هذا، في موجة الهجرة الحديثة الأولى ليهود إلى بلد المقصد، الذي عرفته الديانة اليهودية والذاكرة الجماعية اليهودية كـ «أرض إسرائيل» (إيرتس يسرائيل). موجة الهجرة هذه وصلت بالأساس عقب مجازر ارتُكبت ضد اليهود في أراضي روسيا، وبعد تدهور مكانة اليهود في رومانيا في العام 1881 والعام 1903. ونتيجة لهذه الأحداث، خاب أمل جزء من اليهود في شرق أوروبا من الانعتاق السياسي والاجتماعي الذي تعهد لهم به العصر الجديد، ولكنه لم يأت، فبدأوا يفتشون عن بدائل[1].

حصلت في الأساس عملية البناء المؤسسي وصياغة المجال الجغرافي للجماعة/ الجمهور اليهودي كمجتمع مهاجرين -

(1) تجدر الإشارة إلى أنه في الفترة ذاتها وبعدها أيضاً، اختار معظم اليهود الذين هاجروا من أوروبا بلدان مقصد أخرى مثل شمال أميركا، والأرجنتين، وأستراليا، ونحو خمسة بالمئة فقط من مجموع المهاجرين اختار الأراضي المقدسة كمقصد لهجرته. إضافة إلى الهجرة إلى شمال أميركا، والأرجنتين وغيرها، كان هناك من اختار الانضمام إلى حركات ثورية وراديكالية، يهودية وغير يهودية، والخروج كلياً من حدود اليهودية (اعتناق ديانة أخرى)، في سياق محاولة للذوبان داخل المجتمع غير اليهودي، أو الانغلاق تماماً بين أسوار الغيتوات والدفاع عن النفس درءاً لأخطار كل خصوم التيار الأورثوذكسي الأصولي: الحداثة، والقومية، والذوبان.

مستعمرين، في المرحلة الأولى من دون أهداف سياسية محددة ومبلورة[2]، في فترة موجتي الهجرة الأُوليين إلى البلاد. وقد وصل القسم الأول من الموجة الأولى في العام 1882، ثم انقطعت هذه الموجة نتيجة لمعارضة السكان العرب المحليين والضغوط التي مُورست على السلطنة العثمانية، إلاّ أنها تجددت خلال فترة قصيرة مع إزالة الحظر. وعندها بين السنوات 1890-1891، وصل القسم الثاني من الموجة الأولى. بالإجمال، بلغ عدد مهاجري الموجتين الأُولَيين اللتين أُطلق عليهما لاحقاً، بعد أن وُحدتّا في وقائع التأريخ الصهيوني في موجة واحدة، اسم «هعلياه هريشوناه» [الهجرة الأولى]، حوالى 60 ألف مهاجر، غير أن نصفهم بقي في البلاد فقط. دوافع هذه الهجرة لم تكن فقط إيجاد ملجأ من المجازر التي ارتُكبت ضد اليهود في روسيا ومن التضييق على حقوقهم في رومانيا فحسب، بل كانت أيضاً لدوافع أيديولوجية دينية.

قسم من هؤلاء المهاجرين، حوالى خمسة آلاف مهاجر[3]،

---

(2) مستعمرة جديرة كانت حصناً لنواة صغيرة وناشطة جداً من بين مهاجري الموجة الأولى. كان هؤلاء من رجال «بيلو»(●) (الأحرف الأولى بالعبرية من المقطع التوراتي «بيت يعقوف ليخو فنيليخا») [يا بيت يعقوب هلُمّ فنسلك طريق الربّ] التي كانت جزءاً من حركة «حوففي ـ تسيون»(●●) [أحباء صهيون]، وكانت هذه المجموعة [«بيلو»] قد تبلورت قبل ذلك في روسيا كأول حركة يهودية قومية، وكانت تتلقى الدعم المالي من حركة «أحباء صهيون».

(●) اسم مجموعة من الطلائعيين اليهود الذين هاجروا إلى فلسطين العام 1882 وهي الهجرة الأولى في تاريخ إسرائيل الحديث.

(●●) «أحباء صهيون» وهي حركة شعبية يهودية لإعمار «أرض إسرائيل» ظهرت في أوروبا الشرقية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر قبل ظهور الصهيونية.

(3) البقية، من بين أولئك الذين لم يعودوا، استوطنت في المدن اليهودية التقليدية: القدس، وصفد، وطبريا، وحتى مدينة يافا العربية. عملياً عزز هؤلاء «الييشوف» القديم [يهود فلسطين القدامى]. يجب أن نضيف أن بضعة آلاف من الناجين من المجازر وصلوا بشكل فردي وغير منظم في العام 1881، وغادر معظمهم فلسطين بعد وقت قصير.

أسس شكلاً من أشكال الاستيطان الريفي قوامه «هاموشفاه»(*) [المستعمرة] التي كانت عبارة عن مجموعة دينية ـ زراعية قائمة على تعاون ضعيف بين وحدات اقتصاد منزلي أو نوى عائلية (أب، أم وأولادهما وأحفادهما غير المتزوجين). وكان يُفترض بهذه المستعمرات أن تعمل كوحدات إنتاجية من ناحية، وكوحدات استهلاكية ذات اكتفاء ذاتي من ناحية أخرى. تم امتلاك أراضي هذه المستعمرات من ملاّك أراضٍ عرب [إقطاعيين] بواسطة جمعيات، وإثر ذلك طُرد المزارعون العرب (سواء كانوا متعهدين أو ضامنين) من تلك الأراضي بعد إقامة المستعمرة(4) إن المستعمرات الأولى التي أُسست في العام 1882 كانت ريشون لتسيون، وروش ـ بيناه، وزخرون يعقوف. وأما في العام 1883، فأُسّست نس ـ تسيونا، وتم تجديد استعمار بيتح تكفا(5) وفي العام 1884 تم تأسيس كل من مستعمرتي ييسود همعلاه وجديرة(6) وأدى استئناف الهجرة في العام

(*) أي مستعمرة (colony)، هي عبارة عن بلدة زراعية.

(4) N. J. Mandel, *The Arabs and Zionism before World War I* (Berkeley, CA; Los Angeles, CA: University of California Press, 1976), انظر أيضاً: B. Kimmerling, *Zionism and Territory: The Socioterritorial Dimension of Zionist Politics* (Berkeley, CA: Institute of International Studies, University of California, 1983).

(5) تم استملاك أراضي مستعمرة بيتح تكفا من جانب يهود مقدسيين كانوا ينتمون إلى ما يسمى «اليشوف القديم» (الأشكنازي)، ومن جانب مهاجرين وصلوا في تلك الفترة من أجل إقامة مستعمرة زراعية أقيمت فعلاً في العام 1878، ولكن أخليت تدريجياً جراء الديون والأمراض.

(6) ش. لسكوف، «المستعمرات غير المدعومة وتلك المدعومة من أحباء صهيون 1882-1890،» في: م. ليساك، ج. كوهين وي. كولت، محررون، **تاريخ «اليشوف» اليهودي في أرض إسرائيل منذ الهجرة الأولى** (القدس: هأكديميا هليئوميت هيسرائيليت لمدّعيم أوموساد بياليك، 1990)، ص 351-417.

1890 إلى قيام مستعمرات أخرى في العام ذاته مثل: رحوفوت، ومشمار هايرْدن، وحديرْ، وشفيا (1891)، وموتسا (1894)، وهار ـ طوف (1895)، وبئير ـ طوفيا، ومطولاه (1896)، و«محانايم» (1899). وأُقيمت بضع مستعمرات أخرى في منطقة الجليل الأسفل ابتداءً من العام 1901 كفار تابور، وسجره، ومْنحمياه، ويفنيئيل، وبيت ـ غان. واعتمدت هذه المستعمرات في الأساس على زراعة الحبوب والعلف، بينما اعتمدت المستعمرات التي سبقتها، بالأساس، على الأشجار المثمرة وكروم العنب. إلى حدود العام 1900 كانت 19 مستعمرة قد أُسّست، وبلغ عدد وحداتها المنزلية حوالى 770 وحدة[7]

اتضح لاحقاً أن التشديد على الاستعمار الزراعي كان ناجعاً من حيث إدارة النزاع مع المحيط العربي، وكجزء من مراكمة تملُّك الأراضي والسيطرة على مساحات واسعة قدر الإمكان. كانت المستعمرات الحضرية تُبنى على مساحات من الأرض مقلصة نسبياً، بينما الاستعمار الريفي يستهلك مساحات أوسع بكثير، ويبرز الحضور والسيطرة[8] من هنا كان أيضاً تبني الاستعمار الزراعي كهدف صهيوني مفضل وتمجيده، إضافة إلى الميول البدائية القديمة والرومانسية الكامنة في الرابط بين الإنسان والأرض ورؤية الزراعة كعمل جسدي يهدف إلى إصلاح الإنسان والمجتمع وخلق «يهودي جديد». هذه المقاربة استُوعبت لاحقاً كذلك في الأيديولوجيا والممارسة الصهيونية، التي رأت نفسها كاشتراكية وكعملية.

---

(7) ي. كولت، «أيديولوجيا وواقع في حركة العمل في أرض إسرائيل، 1905-1919،» (مؤلف لنيل شهادة دكتوراه، الجامعة العبرية في القدس، 1964).

(8) لم يتوفر ما يكفي من الموارد لناحية الأراضي والأموال من أجل إنشاء مزارع ضخمة، على غرار معظم المشاريع الاستعمارية.

إخلاصاً لتوجهاتهم الأصلية، حاول رجال المستعمرات الوقوف على أقدامهم من ناحية اقتصادية والاعتماد على رأس المال الذاتي والعمل الذاتي فقط، ولكن عملياً، ومنذ البداية، وصلوا إلى عتبة الإفلاس الاقتصادي والتفتت الاجتماعي. وقد اضطر بعضهم إلى طلب مساعدة المصرفي والمحسن اليهودي إدموند دي - روتشيلد. وبالفعل، تمت إدارة تلك المستعمرات من جانب مندوبين عنه. بدءاً من العام 1883، أخذ روتشيلد على عاتقة عبء الوصاية على حوالى نصف المستعمرات التي كانت تضم حوالى 75 بالمئة من فلاحي الأرض اليهود وإدارتها، ثم قام بامتلاك المزيد من الأراضي، وأقام عدداً من المستعمرات بمبادرة منه (عقرون، مثلاً، وبعد ذلك مزكيرت، وباتي، وشفيا). لكن المقاربة الأبوية (Paternity) من جانبه ومن جانب مندوبيه (موظفو البارون) أثارت تذمراً وغلياناً في أوساط المستعمرين. ولذا، في مطلع العام 1900، حوّل البارون دي - روتشيلد إدارة المستعمرات إلى جمعية الاستعمار اليهودي (Palestine Jewish Colonization Association) التي أسسها في العام 1891 البارون موريس دي - هيرش والتي خُصّصت لتقديم العون إلى الاستعمار - اليهودي في الأرجنتين[9].

نما عدد من المبادرات الرأسمالية من داخل المستعمرات أيضاً: ففي روفوت تأسست شركة «كرمل» التي سوّقت نبيذ الأرض المقدسة إلى كل اليهود في العالم، و«نطعيم»، شركة لتجنيد رأس المال الدولي من أجل غرس أشجار الحمضيات والكرمة على أساس تجاري واسع، وشركة «برديس» (اسم تجاري استُعير من المزارعين العرب) قامت بتوضيب صناديق حمضيات يافا (الاسم «برتقال يافا»

(9) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

استُعير من العرب) وسوَّقتها إلى مختلف أرجاء العالم. كذلك لم يبقَ الشيء الكثير من فكرة العمل الذاتي لأن الفلاحين اليهود لم يكونوا معتادين على العمل الجسدي الشاق، ولا على ظروف المناخ والأرض المحليين، ولم يعرفوا أصناف الأغراس المناسبة للمكان (مع أنهم كانوا يمتلكون مهارات وخبرات وأدوات جلبوها معهم من أوروبا الشرقية)، ولم يكونوا على دراية بأساليب الزراعة، الري والتسميد المحلية. وهكذا بدأوا بتشغيل عمال عرب بأجور زهيدة، سواء كان ذلك كعمال زراعيين في حقولهم ومنازلهم أو كمستشارين وخبراء في ظروف المكان. وإزاء الوضع الأمني غير المستقر على الطرقات وخارج المدن، بسبب ضعف الإمبراطورية العثمانية، اضطر المستعمرون اليهود إلى طلب الحماية من متنفذين محليين أقوياء (بالذات من البدو) من أجل حراستهم وحراسة ممتلكاتهم. هكذا أُقيم الأساس لمجتمع مهاجرين مستعمِرين كمَزَارع [Colony] بشكل مصغّر[10] وأُرفقت عملية بناء المؤسسات ببناء شبكة مدارس تم فيها تدريس خليط من المواضيع (وفقاً لما هو متوفر من المعلمين)، وخليط من اللغات: اليديش، والروسية، والفرنسية، ولكن العبرية ولو بشكل قليل أيضاً. وفقاً لذلك، وُضعت بنية تحتية لثقافة ونمط حياة بورجوازي صغير ذَوَيْ أسس مستعارة من ثقافات المنشأ[11]، مضافاً إليهما التفاتة ما إلى الثقافة واللغة العربية أيضاً، فرضها التواصل من قرب مع العمال العرب في المزارع وفي المنازل. ولم تكن موجة الهجرة هذه مسيَّسة من الأساس، ولذا لم يكن لها

---

(10) G. Shafir, *Land, Labour and the Origins of the Israeli- Palestinian Conflict* (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1989).

(11) أ. بن بورات، **أين هم أولئك البورجوازيون ـ تاريخ البورجوازية الإسرائيلية** (القدس: سفريات أشكولوت [مكتبة العناقيد]؛ ي. ل. ماغنيس، 1999).

خطاب ولون قومي واضح، وما عدا المستعمرات بحد ذاتها وانتشارها في المجال، لم تقم الهجرة الأولى ببناء مؤسسات اجتماعية وسياسية حقيقية على المستوى القطري العام[12] وإذا دخل رجالها في نزاعات مع السكان العرب فقد كان طابع هذه النزاعات محلي في جوهره. ولكن بعد أن حصل ما حصل، يمكن أن نرى في هذه الموجة رأس جسر للمشروع الاستعماري الصهيوني بأسره.

بدأت هجرة من نوع آخر تماماً (سُمّيت لاحقاً الهجرة الثانية «هعلياه هشنياه») تصل إلى البلاد منذ العام 1904 عقب المجزرة في «كيشينيف». وشارك قسم من هؤلاء المهاجرين في [حملة] الدفاع الذاتي اليهودي في روسيا أو كان حتى من بين منظميه، وجلب معه نزعات [تقدّس] القوة والبطش، سواء كان ذلك إزاء الداخل («الصراع الطبقي») أو إزاء المحيط العربي. وأضيف إلى هذه النزعات مفاهيم قومية علمانية واشتراكية بأنواعها وألوانها المختلفة التحمت جيداً بالوهج الثوري الذي كان معشّشاً في داخلهما. اجتماعياً يمكن أن نميّز ملامح شخصية [بروفايل] هؤلاء المهاجرين بالسّمات الآتية: شبّان عزّاب لا يملكون أي رأس مال، أو مهنة محددّة، ولا يملكون أي وسائل إنتاج ما عدا زنودهم العاملة. في المقابل، تحلّى قسم منهم، على الأقل، بمهارات تنظيمية وبقدرة على بلورة أيديولوجيات جديدة أو تفسير وملاءمة ما هو قائم منها وفقاً لاحتياجاتهم.

في الوقت ذاته بدأ يترسخ ويعمل في البلاد، بمبادرة من

(12) من ذلك، جرت محاولة فاشلة في العام 1901 لإقامة جسم مركزي تنسيقي وتمثيلي، وأما في العام 1903 فتمت إقامة رابطة المعلمين التي كانت عملياً أول هيئة يهودية على المستوى القطري العام، وكان فيها أسس تفكير قومي حيث إنها تأثرت بتأسيس المنظمة الصهيونية العالمية في العام 1897.

الحركة الصهيونية التي كانت قد عقدت لتوها مؤتمرها العالمي الأول (بازل، 1897)، عدد من المنظمات والمؤسسات العابرة للدولة منها البنك الإنجليزي ـ الفلسطيني (كشركة فرعية تابعة لـ «بيت مال استيطان اليهود»)، الأداة المالية للحركة الصهيونية، الذي تم تأسيسه في العام 1902 وفتح فرعاً له في مدينة يافا بعد نحو عام. كذلك تأسس الصندوق الدائم لإسرائيل [هكيرن هكاييميت ليسرائيل]، كشركة لامتلاك الأرض [شراؤها] والحفاظ عليها. وكان مناطاً بهذا الصندوق تأجير الأراضي التي تم شراؤها في البلاد للاستعمار الريفي والمديني اليهودي[13] في العام 1908 فتحت المنظمة الصهيونية في مدينة يافا فرعها المحلي في البلاد (مكتب «أرض إسرائيل»)، بإدارة عالم الاجتماع والسكان د. آرثور روبين. وفي السنة ذاتها تأسست أيضاً «حفرات هخشرات هييشوف» [شركة تأهيل الاستيطان]، كمؤسسة لجمع رؤوس الأموال الخاصة من أجل شراء الأراضي وامتلاكها. لقد أقيمت بالفعل الأدوات المؤسّسية والمالية، ولكن الحركة الصهيونية لم تنجح في المراحل الأولى في تجنيد موارد كبيرة لنشاط مكثّف في البلاد[14] مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن المنظمة الصهيونية العالمية، بقيادة بنيامين زئيف هرتسل، لم تنظر إلى إقامة استعمار يهودي غير منتظم أي من حين لآخر في البلاد كهدف. لقد رأى هرتسل أن استعماراً كهذا يمكن فقط أن يُخرّب جهود الحركة الصهيونية للفوز بموافقة الإمبراطورية العثمانية وبدعم باقي الدول الكبرى للحصول على وثيقة رسمية [charter]، أو اعتراف سياسي

---

(13) انظر أدناه.

(14) على الرغم من ذلك، نجح الصندوق الدائم لـ «إسرائيل» في العام 1905 لأول مرة في شراء أراضي بضع قرى عربية، وتم على تلك الأراضي إقامة مستعمرات بن شيمن، وكينيرت، ودغانيا، وحولدا، وحطين.

بحق اليهود في استعمار البلاد وإقامة كيان سياسي مستقل داخلها. وهكذا فقط، بعد أن اتضحت المعارضة العثمانية القاطعة للمشروع الصهيوني، وعقب ضغوط أتت من تحت، بالأساس من البلاد، بدأت الحركة الصهيونية بـ «العمل الجاد والعملي» في المكان. وبذلك نشأ الارتباط الاحتمالي بين مهاجري الموجة الثانية والمنظمة الصهيونية بوساطة من روبين بالذات.

كان مهاجرو الموجة الثانية [1904] بحاجة إلى البنية التحتية الاستعمارية والاقتصادية التي أرساها رجال الموجة السابقة من أجل معيشتهم واستقرارهم الاجتماعي والسياسي في البلاد. كما احتاجوا إلى دعم «المؤسسات القومية» للمنظمة الصهيونية (عمليات دعم بواسطة منح دعم مالي للسلع الاستهلاكية، شراء الأراضي وخلافه). ومن أجل النفاذ إلى داخل المستعمرات زادوا من حدة خطابهم القومي - اليهودي الذي لم يستطع رجال المستعمرات الزراعية [المقصود مستعمرات الهجرة الاولى] مواجهته، فاضطروا إلى استئجار قوة عملهم بدلاً من، أو إلى جانب، العمال العرب لديهم. لقد عرّف رجال الموجة الثانية أنفسهم كـ «طبقة عاملة»، وكطليعة لبناء مجتمع وأمة في آن. وتحت شعار «العمل العبري [حصرياً][*]» و«الحراسة العبرية»، طالب هؤلاء بإبعاد العمال والحراس [النواطير] العرب من المستعمرات [الاستغناء عن قوة عملهم] في سياق تعهد بالحلول مكانهم[15] وبذلك شحذوا وطرحوا على السطح بشكل غير قابل للتأويل، وبمصطلحات سياسية واقتصادية وإثنية قومية، النزاع

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(15) ي. شابيرا، **الديمقراطية في إسرائيل** (رمات - غان: مسّادا، 1977)، وShafir, *Land, Labour and the Origins of the Israeli - Palestinian Conflict.*

بين المهاجرين اليهود والسكان العرب المحليين. وأضفوا عليه طابع قواعد اللعبة: المجموع ـ صفر[16].

ابتداءً من العام 1905، انتظم رجال الموجة الثانية [1904] في إطارين حزبيين: حزب «بوعالي تسيون ـ عمال صهيون» (وكانت جذوره في روسيا) الذي كان يطرح برنامجاً سياسياً يشدد على الاشتراكية والعيش الجماعي [في كومونات][*] وحتى الماركسية، وفي المقابل حزب «هبوعيل هتسعير ـ العامل الشاب» الذي رفع كحركة اجتماعية لواء التحقيق الذاتي وفق صيغة «ديانة العمل» التي أرساها أ. د. غوردون. ومنذ مطلع العشرينيات من القرن الماضي ارتدى شكل حزب اشتراكي برئاسة كل من حاييم أورلوزوروف، يوسف أهارونوفيتش، ويوسف شبرينتساك. ومنذ العام 1919، اتحد حزب «بوعالي تسيون» (عمال صهيون) مع تنظيم العمال الزراعيين غير الحزبيين، وأقاما حزب «أحدوت هعفودا» (اتحاد العمل). وأُتيح لهذا لاحقاً، بأشكاله التنظيمية المختلفة، برئاسة كل من بيرل كاتسنلسون، دايفد بن غوريون، ويتسحاق تبنكين، أن يركز بين يديه القوة السياسية في مجتمع «اليشوف» وفي الدولة اليهودية حتى العام 1977. وبدءاً من العشرينيات من القرن الماضي، بدأ تقارب بين هذا الحزب وبين «هبوعيل هتسعير» (العامل الشاب)، هذا الحزب الذي

(16) لقد عبّر عن هذا الوضع جيداً الزعيم الفلسطيني جمال الحسيني، عندما تقدم للإدلاء بشهادته أمام «لجنة بيل» في العام 1937، إذ قال: «كل يهودي يدخل إلى البلاد، معناه خروج عربي منها»، في محاولته الرد على هذا الادعاء ومن أجل تبديد الانطباع بأن قواعد اللعبة: المجموع ـ صفر، قال فايتسمان إن «كل يهودي يدخل إلى البلاد يخلق أماكن عمل لاثنين من السكان العرب».

(*) «الكومونا» (Commune): هي قرية زراعية يعيش أعضاؤها فيها حياة جماعية مشتركة على صعيد العمل والإنتاج والملكية. لاحقاً أطلق على هذه القرى مصطلح «الكيبوتس» بالعبرية، وتعود جذور هذا النمط إلى كومونة باريس.

كانت صورته وملامحه الاشتراكية ضبابية أكثر من حزب «أحدوت هعفودا» (اتحاد العمل)، إذ لم يعرِّف نفسه بمصطلحات ماركسية ولم يرفع لواء الصراع الطبقي، فقد كان يُبرز ويؤكد الجانب القومي. وفي العام 1930 اتحد الحزبان، وأقاما «حزب بوعالي إيرتس ـ يسرائيل»، أي حزب عمال «أرض إسرائيل» («مباي»)(*) كان تنظيم «هشومير هتسعير» ـ الحارس الشاب ـ جزءاً آخر من حركة العمل، حيث كانت بدايته في العام 1913 كحركة شبيبة كشفية يهودية في غاليتسيا. وبدأ خرِّيجو هذا التنظيم، بقيادة مئير يعري ويعقوف حزان، بالوصول إلى فلسطين كجزء من موجة الهجرة الثالثة، وشكلوا في العام 1927 حركة استيطانية مستقلة ذاتياً «هكيبوتس هآرتسي» ـ هشومير هتسعير ـ (الكيبوتس القطري ـ الحارس الشاب) كانت ذات لون ماركسي بارز. وقبيل قيام الدولة فقط أصبحت حركة هشومير هتسعير حزباً سياسياً بكل معنى الكلمة، باسم «مفليجيت هبوعليم همئوحيدت» ـ حزب العمال الموحد ـ («مبام»)(**)

بين الأعوام 1911 ـ 1915، أُقيم أيضاً ما يشبه النقابات المهنية المناطقية التي شكّلت في وقت لاحق بنية تحتية لإقامة المنظمة العامة للمستخدمين العبريِّين في «أرض إسرائيل». وقبل ذلك أيضاً، في العام 1912، أسّس صندوق المرضى [كوبات حوليم] كمصلحة طبية [خدمة] تعاونية تُعنى بالمنتسبين إليها. وكانت قمة العمل التنظيمي «العمالي» تأسيس منظمة المستخدمين العبريين في «أرض إسرائيل»

(*) الأحرف الأولى بالعبرية لاسم «مفليجيت بوعالي إيرتس ـ يسرائيل». تأسس هذا الحزب في العام 1930، وبقي مسيطراً على السلطة في فترة «الييشوف» وبعد ذلك الدولة حتى العام 1977. منذ العام 1968 أصبح يعرف باسم «حزب العمل».

(**) لم يعد لهذا الحزب وجود على الخارطة السياسية بشكل مستقل. الآن هو جزء من حزب «ميرتس».

في العام 1920، أو باختصار، «الهستدروت». ظاهرياً، كانت الغاية من تأسيس «الهستدروت» أن تعمل كنقابة مهنية (Trade Union)، وكان يفترض بها منح العمال الحماية المهنية. ولكنها تأسست منذ البداية وفقاً لمفهوم أوسع لبناء وتمثيل طبقة كاملة بمؤسساتها السياسية، والاقتصادية، والثقافية، وفي الوقت ذاته، المشاركة في إقامة مجتمع يكون فيه لهذه الطبقة موقع مهيمن. وصف أحد زعماء «الهستدروت» البارزين في تلك الفترة، بن غوريون، هذا المسار كانتقال من «طبقة إلى شعب»[17] وأصبحت «الهستدروت» جماعة «طبقية» مستقلة ذاتياً في داخل جماعة إثنية مستقلة ذاتياً. أقامت «الهستدروت» مشاريع إنتاجية، وبادرت إلى تنفيذ أشغال عامة وإلى التسويق التعاوني، وأسست مؤسسات مالية («بنك هبوعليم» ـ «العمال») ومكتب عمل/ استخدام (طالَب بأن يكون له الحق الحصري في سوق العمل)، وكان تحت سيطرتها تنظيم ميليشياوي أيضاً. أقامت كذلك «الهستدروت» مشاريع ثقافية نشرت أيديولوجيتها، ومن ضمنها دار النشر («عام عوفيد» ـ الشعب العامل)، وصحيفة يومية **دافار** ومسرح («أوهيل» ـ الخيمة). وكان هذا بمثابة تطوير وتحديث للنهج البلشفي. ومع أن معظم فروع حركة العمل لم يرَ في «ثورة أكتوبر» ضالته المنشودة، فإن نجاح تلك الثورة ترك في نفوس أعضائها انطباعاً كبيراً[18].

دفع هذا الشكل التنظيمي رجال «الموشفوت ـ المستعمرات» إلى بناء أشكال تنظيمية مضادة، ففي العام 1906، أسست رابطة/ نقابة البساتنة [أصحاب البساتين]، وفي العام 1914 اتحاد الموشفوت

(17) د. بن غوريون، **من طبقة إلى شعب** (تل أبيب: عيّنوت [الينابيع]، 1946).

(18) ي. شابيرا، **حركة «أحدوت هعفودا» التاريخية: قوة تنظيم سياسي** (تل أبيب: عام عوفيد، 1975).

[المستعمرات] في يهودا والجليل. وخلال فترة قصيرة حصل أيضاً تمايز وافتراق اقتصادي بين مستعمرات الجليل، التي قام اقتصادها على زراعة الحبوب، والمستعمرات في وسط البلاد، التي انتقلت جراء تأثير الزراعة العربية إلى زراعة أغراس الحمضيات، واندمجت في الاقتصاد العالمي وترسخت أوضاعها جداً من ناحية اقتصادية. ولكن من دون تطور المدينة بشرائحها الاجتماعية وثقافتها، لم يكن ممكناً تأسيس جالية قادرة على العيش وذات قدرة على التقدم السريع. ومع أن القرية على أنواعها (بالتحديد القرية الجماعية التعاونية: الكيبوتس) والعمل الزراعي كانا في مراحل التطور السابقة على إقامة الدولة المركز الرمزي للجماعة الإثنية القومية اليهودية(19)، فإن سكان المدن والطبقة البورجوازية التي نشأت داخلها كانوا، نظرياً وعملياً، العمود الفقري لهذه الجماعة. واستوطنت أجزاء من الموجات الأولى للهجرة اليهودية في المدن المختلَطة (بالأساس، القدس، ويافا، وحيفا). ولكن التحول الكبير حصل في العام 1909 حين شُيِّدت بالقرب من يافا (في البداية كضاحية تابعة ليافا) أول مدينة يهودية خالصة عصرية في البلاد: تل أبيب. إن ما ميز تل أبيب أنه منذ البداية تقريباً بُنِيت كمركز مديني [حاضرة ـ متروبولين.] وكان فيها كل المؤسسات الاقتصادية (تجارية، وصناعية، وحرفية، وخدماتية، ومصرفية) والثقافية التي كان بمقدورها أن تجعلها المركز المفعم بالحيوية والنشاط للجماعة اليهودية [مجتمع اليشوف]، ومن ثم الدولة. بعد ذلك تبلورت أيضاً حيفا اليهودية (والعربية) كمنطقة متروبولينية ارتكزت بالأساس على الصناعة والميناء. إلى ذلك،

(19) كما يقال، ففي وضع كانت فيه مراكمة امتلاك الأراضي أمراً ضرورياً، كان لصورة الاستعمار القروي كأداة للوجود على مساحات كبيرة أفضلية على نمط الاستعمار المديني الذي انتشر، بحكم طبيعته، على مساحات من الأرض أصغر بكثير.

شكلت البلديات، وبالذات الكبيرة منها (اليهودية والعربية على حد سواء)، مجالات اجتماعية ـ سياسية تتمتع بإدارة ذاتية، مما فسح في المجال لمراكمة قوة داخلية في المدن وبين بعضها بعضاً حين جرى استغلال هذه الإدارة الذاتية بشكل ناجع.

لا عجب، والحال هكذا، في أن الحزب المحلي الليبرالي القومي الأول كان حزب «هأزراح» [المواطن] الذي أقامه في العام 1918 مؤسس ورئيس بلدية تل أبيب مئير ديزنكوف. كان ذلك محاولة أيديولوجية وسياسية أولى لطرح بديل بورجوازي ـ مديني للتنظيمات العمالية ـ القومية التي كانت من ناحية رمزية على الأقل مرتبطة بالعمل في الأرض[20] من ناحية قومية، رأى حزب «هأزراح» [المواطن] أن رأس المال الخاص والمبادرة الفردية هما اللذان سيبنيان الدولة اليهودية في فلسطين، وليس رأس المال العام الخاضع لسلطة مركزية، فالاقتصاد المبني على «العمل العبري» حصرياً في سوق مشطورة، حيث يُدفع للعامل اليهودي أجرٌ أعلى من الذي يدفع للعامل العربي المنافس له، هو عمل غير اقتصادي، وغير عقلاني، ومعيق للاستثمارات اليهودية من الخارج، ولذا فهو عمل غير وطني ومعادي للوطنية. وفقاً لهذه الأيديولوجيا، يجب أن تُبنى الجماعة اليهودية بواسطة المبادرة والتخطيط الفردي حيث تندمج مصلحة الفرد وتلتحم بالمصلحة العامة.

تكتب أنيتا شابيرا[21] أن «حزب المواطن»، قام كحزب علماني

---

(20) ي. درووري، **بين اليمين واليسار: الأوساط المدنية في العشرينيات** (تل أبيب: مفعليم أونيفرسيتائييم لهوتساه لئور [مشاريع النشر الجامعية]؛ جامعة تل أبيب، 1990).

(21) أ. شابيرا، «التاريخ السياسي لليشوف،» في: م. ليساك، أ. شابيرا وج. كوهين، محررون، **تاريخ مجتمع المستوطنين في أرض إسرائيل ـ منذ الهجرة الأولى، القسم الثاني: فترة الانتداب البريطاني** (القدس: هأكاديميا هلبئوميت هيسرائيليت لمدّعيم أوموماد بياليك، 1995)، ص 17.

ليبرالي يبتغي قطع كل صلة بين الحياة السياسية، في «اليشوف»، والدين. إن غاية مبادئ الحرية والمساواة المذكورة في برنامجه السياسي، والتي لا يخفى مصدرها الفرنسي، التصدي للتعريفات الدينية للانتماء إلى جسم سياسي وللتمييز ضد النساء في الحياة السياسية[22] تجدر الإشارة إلى أن الأحزاب الاشتراكية ـ العمالية كانت أقل قلقاً من الربط بين الدين والسياسة، ربما لأن حقوق الفرد منذ البداية لم تكن على رأس اهتماماتها. وفوراً، بعد إقامة حزب «المواطن»، أُقيم حزب منافس يمكن اعتباره حزباً بورجوازياً صغيراً «ههيتأحدوت هليئوميت هراديكاليت» [الاتحاد القومي الراديكالي]، الذي كانت مقاربته وبرنامجه السياسي مشابهَيْن لمقاربة وبرنامج حزب «المواطن»، غير أن الحزب الجديد هدف الى الاقتراب أكثر من «العمال» فاقترح عملياً دعماً مالياً لأجورهم بواسطة رأس المال القومي [المالية العامة]، بحيث لا يلحق ضرر بأرباب العمل والمبادرة الفردية من ناحية، ويتم ضمان مستوى حياة لائق للعامل اليهودي من ناحية أخرى. وبينما كان حزب «المواطن»، من ناحية اجتماعية اقتصادية، حزب الطبقة الحضرية الغنية، كان حزب «الاتحاد القومي» عبارة عن تحالف من مثقفين، وكتاب، وأدباء، وأصحاب مهن حرة، ومعلمين، وبقالين، وتجار، وحرفيين صغار. وكما يُستدل من ذلك، فإن القوة العددية لهذا الحزب كانت متفوقة

(22) فترة الحكم العثماني، حظيت كل الأقليات الإثنية غير الإسلامية باستقلال ذاتي في شؤون الشعائر الدينية بنظام قضائي داخلي في الأحوال الشخصية أو بمكانة «ملّة» (طائفة دينية مستقلة ذاتياً). وعندما حلّت السلطة الاستعمارية البريطانية محل السلطة العثمانية، استمر العمل بهذا النظام وأصبح يشمل المسلمين أيضاً. وحتى بعد قيام الدولة الإسرائيلية، كان مريحاً لها مواصلة العمل بهذا النظام السياسي القضائي، الأمر الذي ثبت وقيّد وضع عدم فصل الدين عن الدولة (انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). انظر أيضاً الفصل الحادي عشر.

على حزب «المواطن» أيضاً. وفي العام 1927 نشأ التنظيمان المركزيّان للطبقة الوسطى: «ههيتأحدوت هأزراحيت هليئوميت» [الاتحاد المدني القومي] الذي مثَّل البورجوازية في المدن، و«هيتأحدوت هأيكريم» [اتحاد الفلاحين] الذي مثل بورجوازية «الموشفوت» [المستعمرات]. وفي العام 1931، تم تأسيس «بريت هتسيونيم هكلاليم» [رابطة الصهيونيين العموميين] كحزب وسط وحَّد في إطاره الطبقة الوسطى في المدينة والقرية، وطالب بتشجيع المبادرة الفردية كرافعة أساس لبناء الأمة ولوضع شؤونها، وليس مصالح «الطبقة»، في مقدم مركز جدول أعمال الجالية اليهودية والصهيونية. وكان المطلب العملي لهذا الحزب انتهاج نظام التحكيم الإلزامي في نزاعات العمل داخل الجالية اليهودية. وفي العام 1935، انشق «الصهيونيون العموميون» إلى حزبين: الجناح الأول نادى بالتعاون مع السياسة الحكيمة وغير المتهورة التي انتهجها حاييم فايتسمان داخل الحركة الصهيونية، وكذلك بالتعاون مع «العمال» [الصهيونيون العموميون ـ أ]. أما الجناح الثاني، [الصهيونيون العموميون ـ ب]، فشدَّد على تعزيز الميول القومية المتطرفة للحزب الأم، وكذلك على وجهات نظره اليمينية في موضوع النظام الاقتصادي ـ الاجتماعي.

وكانت الاتجاهات اليمينية والقومية المتطرفة الأكثر تبلوراً تتجسد في برنامج الحزب التصحيحي [همفلجاه هريفزيونيستيت] تحت القيادة «الجذابة» لزئيف جابوتنسكي الذي أسس هذا الحزب في العام 1925. من ناحية، خاض هذا الحزب النضال ضد تعاظم سيطرة الأحزاب العمالية على المؤسسات القومية وضد المعايير التي وُضعت لتخصيص الموارد التي كانت تُجمع في العالم، وهي معايير فُرضت فرضاً على البورجوازية المدينية، ومن ناحية أخرى ـ وكان

هذا جوهر مطلب الحزب التصحيحي، وعلى هذه الخلفية انسحب من الحركة الصهيونية العالمية ـ طالب الحزب بانتهاج الحزم السياسي و«العسكري» ضد العرب والبريطانيين على حد سواء. وبرز التصحيحيون بالأساس في مطالبتهم بإصدار إعلان واضح حول إقامة دولة يهودية مستقلة على الفور[23].

تعاظم التوتر جداً بين «اليسار» و«اليمين» في بداية الثلاثينيات من القرن الماضي، وأكثر من مرة، واستعداداً للانتخابات في المنظمة الصهيونية، انزلق هذا التوتر إلى أعمال عنف غير منضبطة، ففي 16 آذار/ مارس 1933 اغتيل حاييم أورلوزوروف رئيس الدائرة السياسية في الإدارة الصهيونية. وعلى الفور، صُوِّرت عملية القتل كاغتيال سياسي، ووُجِّه أصبع الاتهام إلى مجموعة مثقفين متطرفة في التيار [الحزب] التصحيحي، «بريت هبريونيم»[*] (بقيادة الكاتب والمفكر «آبا أحيمائير»)[24] وبالفعل، أثمر التحريض والرغبة في

---

(23) يكن للتيار العمّالي وللتيّار المركزي في الحركة الصهيونية (بقيادة حاييم فايتسمان) أهداف بديلة، لكنهما اعتقدا بوجوب تحقيق هذه الأهداف بالتدريج، وبواسطة خلق حقائق استيطانية وديموغرافية على الأرض تحت الشعار «دونم آخر وعنزة أخرى». واعتقد كلاهما أنّ انتهاج سياسة علنيّة بالنسبة إلى «الأهداف النهائية» سيكون بمثابة استفزاز لا لزوم له للأكثرية العربية في البلاد وللسلطة الاستعمارية البريطانية التي منحت رعاية (حقاً محدودة ولكن حاسمة) لاستمرار تطور المشروع الاستعماري اليهودي في البلاد. كانت الخلافات في الرأي بين التيار التصحيحي في الصهيونية وباقي التيارات فيها، بالأساس، على المستوى التكتيكي. لم يكن الأمر كذلك في المواضيع المتعلقة باقتسام الموارد والسلطة في البلاد، حيث كانت الصراعات حادة، حتى لو رشح منها رذاذ أيديولوجي.

(*) رابطة الأشقياء أو [«البلطجية»] على اسم جماعة يهودية حاربت الرومان في نهاية عهد الهيكل الثاني، وعارضت المعتدلين اليهود في مهادنة الرومان. وكلمة «بريون» بالعبرية تعني الشقي والإرهابي.

(24) كانت عملية اغتيال عرضية وغير مقصودة، ولكن في أجواء تلك الأيام كان سن السهل الإيمان بمقولة الاغتيال السياسي. وبالذات، إزاء حملة التحريض الهوجاء التي كانت تديرها أوساط في الحركة التصحيحية ضد زعيم معسكر الخصوم الشاب، اللامع، =

تعويض أحزاب العمال. وفي انتخابات العام 1933، أصبحت الكتلة العمالية، بقيادة بن غوريون القوة السياسية السائدة في الحركة الصهيونية وداخل المجتمع اليهودي في البلاد، تلك السيطرة التي تحولت مع قيام الدولة إلى هيمنة[25] وفي العام 1934 جرت محاولة لتخفيف حدة التوتر بواسطة اتفاق بين بن غوريون وجابوتنسكي بشأن توزيع الموارد والمناصب بين «الهستدروت» [الخاضعة للأحزاب العمالية] ومنظمة المستخدمين القومية التي كانت جزءاً من الحركة التصحيحية. وفي استطلاع رأي أُجري بين أعضاء «الهستدروت» في العام 1935، رفض الاتفاق أكثرية الأعضاء الذين شاركوا في الاستطلاع. في السنة ذاتها، انسحبت الحركة التصحيحية من المنظمة

= والكاريزمي. وقدّم للمحاكمة ثلاثة أعضاء من «بريت هبريونيم» [رابطة الأشقياء]، ولكن في نهاية المطاف بُرّئوا من التهمة لانعدام الأدلة. وبقدر ما هو معلوم اليوم، فالقاتل كان عربياً فلسطينياً، من أصحاب السوابق، حاول الاعتداء على سيما، زوجة أورلوزوروف بينما كانت تتنزه مع زوجها على شاطئ مدينة تل أبيب. وعندما حاول الزوج إنقاذ زوجته، أطلق الفلسطيني النار عليه فقتله دون أن يعرف القاتل هوية ضحيته. من الجائز أن كثيرين في أوساط الجالية اليهودية، عرفوا جيداً حقيقة المسألة، ولكن لأسباب سياسية وشخصية على حد سواء كان من الأسهل اتهام التصحيحيين بعملية الاغتيال التي لاحقتهم لسنوات طويلة. في العام 1977، عندما صعدت حركة «حيروت»(●) إلى السلطة، تم تعيين لجنة تحقيق رسمية لكشف حقيقة «من اغتال أورلوزوروف». وبالفعل فقد طهرت تلك اللجنة اسم «التصحيحيين»، ولكنها لم توضح ملابسات القضية بشكل كامل ونهائي.

(●) تعني «الحرية»، وهي حركة سياسية تأسست العام 1948 من مناصري وقادة «المنظمة العسكرية القومية ـ أتسل» بزعامة مناحيم بيغن إثر القرار الذي اتخذته الحكومة المؤقتة في ذلك العام، برئاسة بن غوريون، بحل كل التنظيمات العسكرية الصهيونية ودمجها في الجيش الإسرائيلي. كانت هذه الحركة حزب المعارضة الصهيونية اليمينية للحكومات العمالية المختلفة حتى العام 1967، عندما شاركت بشكلها التنظيمي الجديد ـ «غاحل» [تحالف حيروت وحزب الأحرار، وريث حزب الصهيونيين العموميين] في أول حكومة اتحاد وطني في إسرائيل قبيل حرب العام 1967. في العام 1973، التحق بكتلة «غاحل» أحزاب وحركات يمينية أخرى باسم الليكود الذي تولى السلطة لأول مرة في العام 1977.

(25) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

الصهيونية العالمية، وأقامت ما سُمّي آنذاك «المنظمة الصهيونية الجديدة».

أحد النشاطات الأساس والأكثر أهمية التي استُغِلت أيضاً كإحدى بؤر الصراع على النفوذ بين التيارات السياسية المختلفة داخل الجالية اليهودية، من ناحية، والصهيونية المحلية والمنظمة الصهيونية العالمية، وبالتحديد الصهيونيين الأميركيين من ناحية ثانية، كان تنظيم الخدمات الصحية. في العام 1918، قام حاييم فايتسمان الذي كان يترأس المنظمة الصهيونية العالمية بزيارة إلى البلاد، وصُدم من الوضع الصحي الخطير لأفراد المجتمع اليهودي في المكان، فطالب فايتسمان لجنة المندوبين [في المنظمة الصهيونية] بالاستعداد فوراً لتطوير نظام صحي خاص باليهود. ونظراً إلى انعدام الموارد توجهَت لجنة المندوبين إلى منظمة صهيونيي أميركا لكي تقدم العون الفوري في هذا المجال، على الرغم من أن يهود الولايات المتحدة لم يكونوا ميَّالين لأخذ دور فعلي في النشاط العملي في البلاد.

من جانبها، ألقت المنظمة الصهيونية في الولايات المتحدة المهمة على عاتق منظمتها النسائية «هداسا»(*) التي كان لديها خبرات في مجال الأعمال الخيرية[26]

(*) منظمة النساء الصهيونيات في الولايات المتحدة، تأسست في نيويورك في العام 1912، وتعنى بالشؤون الصحية والتربية والتعليم.

(26) هكذا تروي لنا كل من شوفال وأنسون (ي. شوفال وع. أنسون، **الصحة هي الأساس: البنية الاجتماعية والصحية في إسرائيل** (القدس: سفريات اشكولوت؛ ي. ل. ماغنيس، 2000))، بأن «إلقاء مهمة تطوير الخدمات الصحية والرفاه الاجتماعي وإعادة بنائها على عاتق نساء منظمة «هداسا»، كان مرتبطاً بالسياسة الداخلية للحركة الصهيونية في أميركا: في بداية طريقها امتنعت الحركة الصهيونية في الولايات المتحدة عن التعاون الكامل مع النساء اللواتي أقمن، في العام 1912، رابطة بَنات صهيون برئاسة هنرييتا سالد التي وضعت نصب =

بناء عليه، أرسلت «هداسا» في العام 1918 إلى البلاد طاقماً تألف من 44 طبيباً، وصيدلياً، ومساعد طبيب، وممرضات، وأعضاء في السلك الإداري الطبي. وأُرسلت الوحدة/ الطاقم إلى فلسطين وبدأت العمل في الأساس، في مجال الصحة العامة، وفي مجال الطب الوقائي للأطفال والشبيبة. عملت هذه الوحدة في مجال اجتثاث مرض الحمَى، والقضاء على أمراض السل، والقراع. وكذلك أُقيمت عيادات للعناية بالأم والطفل. وتم تفعيل خطط للتثقيف الصحي، وشُرع في تقديم خدمات صحية وغذائية في المدارس. وأقامت منظمة «هداسا» على امتداد فترة الحكم البريطاني في البلاد ستة مستشفيات، وعيادات في المدن، وصيدليات، وعيادات لطب الأسنان، ومدارس للتمريض، وحوالى مئة محطة/ مركز للعناية بالأم والطفل[27]

على الرغم من نشاطها المتشعب لم تنجح الوحدة الطبية في الاندماج كما ينبغي في الجهاز الصحي المحلي. وكان طريقها في البلاد مرفقاً بصراعات مع معظم الهيئات والمنظمات العاملة فيها. لقد أراد زعماء الجالية اليهودية أن تعمل «هداسا» كهيئة قومية. وفضلوا أن

عيون الرابطة [بنات صهيون] هدف تحسين وتطوير خدمات الصحة والرفاه الاجتماعي لدى المستعمرين اليهود في «أرض إسرائيل» [فلسطين]. وفي تلك الأيام أعلنت هنرييتا سالد أن منظمة بَنات صهيونَ عازمة على أن تجلب إلى فلسطين إنجازات القطاع الطبي الأميركي؛ وفي العام 1913 تم إيفاد بعثة من الممرضات إلى القدس من قبل بَنات صهيونَ من أجل إقامة خدمات صحية للعناية بالأم والطفل. لكن هذه البعثة عادت إلى الولايات المتحدة إثر اندلاع الحرب العالمية الأولى. لقد أقيمت منظمة هَداسا بالتزامن مع القرار بتأسيس منظمة للنساء الصهيونيات كجزء من الحركة الصهيونية في أميركا، وطالب أعضاء هذه المنظمة النسائية لأنفسهن بمناصب صهيونية ذات مضمون ودلالة. إن توجه نساء منظمة هَداسا إلى مجال العناية بالأوضاع الصحية لـ «اليشوف» اليهودي في «أرض إسرائيل»، الأمر الذي كان قريباً من قلوبهن منذ أيام بَنات صهيونَ، شكل استجابة لمطالبتهن بالمشاركة في الفعل الصهيوني، دون أن يشكلن تهديداً سياسياً لقيادة الحركة الصهيونية في بلادهن.

(27) شوفال وأنسون، المصدر نفسه.

تخصص الموارد المالية التي كانت في تصرف الوحدة الطبية للجالية المنظمة بأسرها، لذا طالبوا أن يتم استخدام الموارد الهائلة للخدمات الصحية بإشرافهم المطلق. أما الوحدة الطبية، كما يزعم شوفال وأنسون[28]، فلم تتفهم من جانبها نسيج العلاقات السياسية داخل المجتمع اليهودي، والدور الذي يؤديه الجهاز الصحي في الحياة السياسية. وفي العام 1921، وبموجب طلب اللجنة القومية وبدعم من المنظمة الصهيونية العالمية تم إلزام «المنظمة الطبية ـ هداسا» بتنسيق نشاطاتها مع المؤسسات المحلية، وبخاصة مع اللجنة الصحية التي كانت مسؤولة عن المجال الصحي من جانب اللجنة القومية. ولكن تباينات في المقاربات الطبية ـ المهنية والأيديولوجية، تسببت باحتكاكات كثيرة بين الأحزاب العمالية، وصناديق المرضى التي أقامتها، ومنظمة «هداسا».

أثار ولوج «هداسا» إلى النشاط في المجال الصحي في البلاد، فور انتهاء الحرب العالمية الأولى، آمالاً كبيرة في أوساط المنظمات العمالية، فأثناء فترة الحرب تبنت هذه المنظمات المقاربة القائلة بأن المساعدة الأميركية ليست من قبيل البر والإحسان، ولكن تجنيد رؤوس أموال يهودية لأهداف صهيونية عملية. لذلك، لم يكونوا على استعداد للتمتع بخدماتها فحسب، [أي المساعدات] بل طالبوا أيضاً لأنفسهم بالأفضلية والتأثير في توزيع الموارد.

ولكن بتفانيها من أجل تحسين الخدمات الطبية، وبالتزامها بمعايير مهنية محض، بدأت الوحدة الطبية عملها في المدن، فعدد سكان المدن زاد مرات عديدة عن عدد العمال الزراعيين. كذلك بلغ عدد أعضاء الصناديق التابعة للمنظمات العمالية بضعة آلاف، ولم يكن الوضع الصحي في المدن أفضل من وضع العمال الزراعيين.

---

(28) المصدر نفسه.

وكان عدم استجابة «هداسا» لنظام الأواليات الذي حددته المنظمات العمالية أحد مواضيع النزاع الأولى بين الجسمين المركزيين اللذين زودا المجتمع اليهودي في البلاد بالخدمات الصحية ـ صندوق المرضى التابع «للهستدروت» و«المنظمة الطبية هداسا» ـ وساهم في تطور عدم الثقة والعداء اللذين ميّزا العلاقات بينهما.

كان تفضيل الاعتبارات المهنية على الاعتبارات الأيديولوجية فقط أحد العوامل في الصراع بين منظمة «هداسا» والمنظمات العمالية، وكذلك إيلاء اهتمام بالمعايير الاقتصادية، إلى جانب خلافات الرأي السياسية، كان عاملاً آخر. واشتدت حدة الصراع على النفوذ عندما حاول رؤساء الصندوق العام للمرضى، بدعم من اللجنة القومية التي كان يترأسها ممثل حزب «مباي»، أن يفرضوا على «هداسا» منح أعضاء صندوق المرضى الأفضلية في العناية الطبية في مؤسسات الخدمات التي أقامتها «هداسا». من جانبهم، ناضل رؤساء منظمة «هداسا» من أجل الحفاظ على استقلاليتهم الاقتصادية والتنظيمية. وكما كان الأمر مألوفاً في مجتمع «الييشوف» في تلك الأيام، تم في نهاية المطاف التوصل إلى حل سياسي وسط في هذا الشأن أيضاً. وفي العام 1922، وقِّع اتفاق بين صندوق المرضى العام ومنظمة «هداسا» يقضي بأن تموِّل «هداسا» قرابة نصف نفقات الصندوق، وتقدِّم أدوية، وأجهزة طبية، وخدمات علاجية إلى أعضاء الصندوق بتخفيض ملحوظ. حوفظ على هذا الاتفاق، إلى حد كبير حتى الثلاثينيات من القرن الماضي، حين اتخذت «هداسا» موقفاً سياسياً وبدأت بالتعاطف مع حزب «الصهيونيين العموميين»، الخصم السياسي الأبرز لحركة العمل في ذلك الوقت[29]

منذ البداية، كان يُفترض بالوحدة الطبية لمنظمة «هداسا» أن

(29) المصدر نفسه.

تكون مشروع مساعدة مؤقت، هدفه تطوير خدمات على مستوى عالٍ، ومن ثم نقلها إلى أيدي مجتمع «الييشوف» عندما يكون مستعداً لذلك. ووفقاً للمخطط الذي وُضع، كان يجب نقل الخدمات إلى أيدي أجهزة تنظيمية تابعة للجالية اليهودية في البلاد بشكل تدريجي، وفي سياق مواكبة إدارية ومالية من جانب منظمة «هداسا». وحتى العام 1936، نقلت «هداسا» إلى أيدي لجان الجاليات أو المجالس البلدية معظم المستشفيات، والإشراف على الوضع الصحي لتلامذة المدارس، وخدمات العناية بالأم والطفل. وتم تسريع عملية النقل مع تفاقم الأزمة الاقتصادية في الولايات المتحدة. عملياً، فإن نموذج الخدمات الصحية الذي كان محط أنظار «المنظمة الطبية هداسا» وأدّى محاولتها لتطبيقه، كما يؤكد شوفال وأنسون[30]، إلى زيادة حدة التجزئة، والازدواجية، والمنافسة، والتعقيد في الخدمات الصحية في فترة ما قبل الدولة. هذه السمات التي بقيت، حتى بعد التحولات التي شهدتها الدولة والمجتمع الإسرائيلي، إلى يومنا هذا.

الخلفية السياسية والدولية

تأسس مجتمع المهاجرين المستعمرين في البلاد ونما بداية كنتيجة لضعف الحكم الإسلامي العثماني. وبعد ذلك واصل التطور والنمو في سياق الاعتماد على سطوة الحكم الاستعماري البريطاني. كانت البلاد حتى العام 1917 ـ 1918 جزءاً من الإمبراطورية العثمانية الإسلامية. وعلى الرغم من موجتي الهجرة اليهودية اللتين وصلتا إلى المكان في هذه الفترة، لم يكن هناك أي فرصة فعلية ـ سياسية، واقتصادية، واجتماعية ـ لكي يُقام تحت هذا الحكم جماعة إثنية ذات

(30) المصدر نفسه.

حجم وقدرة على النمو استعداداً لقيام كيان سياسي مستقل[31]، فقد ذهبت سدى كل المحاولات التي بذلها زعماء صهيونيون، على غرار هرتسل لإقناع ساسة الإمبراطورية بالسماح بحرية الهجرة، ولمنح قدر ما من الحكم الذاتي السياسي للجالية الإثنية اليهودية. وكانت الأسباب سياسية إمبريالية[32] ودينية إسلامية لأن البلد كان من ضمن مقولة «دار الإسلام»، واعتُبر أرض وقف إسلامية لا يمكن التنازل عنها في أي ظرف.

وباقتراب نهاية الحرب العالمية الأولى، ومع دخول الجيوش البريطانية الى البلاد في العام 1917، أعلنت الإمبراطورية البريطانية عن استعدادها لمنح «وطن قومي للشعب اليهودي» في فلسطين (إعلان بلفور). هذا الإعلان فسره كل من هو معني بذلك، في ذلك الحين، كاستعداد بريطاني للعمل بالتدريج من أجل إقامة دولة يهودية في فلسطين. وحُظي هذا الوضع باعتراف دولي عملاً بأحكام الانتداب من النوع (أ)[33] الذي منحته عصبة الأمم إلى بريطانيا في تموز/ يوليو

(31) E. Karsh and I. Karsh, *Empires of the Sand: The Struggle for Mastery in the Middle East, 1789-1923* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

(32) حقاً، لقد بدأت الإمبراطورية العثمانية بالتفكك منذ مطلع القرن التاسع عشر، عندما خسرت اليونان، ومصر، وعملياً كل أقطار شمال أفريقيا. ولكن كلما كانت خسائرها تزداد، كانت حساسيتها تتعاظم إزاء المطالب الإثنية القومية داخلها، وكذلك مدى عدوانيتها إزاء تلك المطالب. هكذا، على سبيل المثال، كان أحد أسباب المجزرة التي نفذها العثمانيون ضد الشعب الأرمني منع تطور الحركة القومية في أوساط الأرمن وكذلك المطلب الذي طرحوه للانفصال عن الإمبراطورية. وكانت الغاية من المجزرة ضد الأرمن أن تشكل تحذيراً لباقي الوحدات الإثنية داخل الإمبراطورية حتى لا تعبر عن نفسها بمصطلحات سياسية ـ انفصالية (المصدر نفسه).

(33) هذا يعني الإقليم الذي اعترفت به عصبة الأمم كمنطقة ذات مستوى عالٍ من التطور، حيث دور الدولة المنتدبة على تلك المنطقة هو توجيهها نحو الاستقلال السياسي مع الأخذ في عين الاعتبار إرادة سكانها.

العام 1922. فقد نصّ البند الثاني من صكّ الانتداب على أن «المفوض [الدولة المنتدبة] سيكون مسؤولاً عن تأهيل وإعداد البلد لظروف سياسية، وإدارية، واقتصادية تضمن قيام وطن قومي يهودي. وأيضاً تطوير مؤسسات حكم ذاتي، وكذلك، الحفاظ على الحقوق المدنية والدينية لكل سكان فلسطين من دون التمييز بين شعب وشعب أو بين ديانة وأخرى». إن تصنيف الإقليم كانتداب من النوع (أ)، أو كتاب الانتداب نفسه، وكذلك تشريعات الدولة البريطانية المستعمرة التي أُقيمت في فلسطين، والتي استمدَّت مصدر صلاحياتها من إعلان أمر الملك [الإرادة الملكية/ التشريعات] (King's Order, in Council) في مجلسه (10 آب/ أغسطس 1922). كل ما تقدم، يدل على أن بريطانيا وجدت نفسها متورطة في التزامات متناقضة بشكل واضح بين أهداف الصهيونية التي تبنتها والحفاظ على الحقوق الجماعية للأكثرية العربية الكبيرة آنذاك في البلاد، (وبالذات إزاء اعتراف بريطانيا باستقلال العراق، وإقامة إمارة شرق الأردن، والتقدم السياسي لمجموعات سكانية في أقاليم أخرى في المنطقة، كانت أقل «تطوراً» وذات وعي جماعي أقل من عرب فلسطين)[34] ولكن في المرحلة الأولى على الأقل مع التعيين الاستثنائي الغريب لهربرت صاموئيل، بمثابة المفوض السامي الأول[35]، بدا أن البريطانيين على

(34) هذا الالتزام المزدوج والمتناقض ينعكس أيضاً من المقارنة بين إعلان [وعد] بلفور والمراسلات بين هنري مكماهون والشريف الحسين بن علي، حاكم مكة، التي يستدل منها وعد بريطاني بإقامة خلافة عربية تضم كل المناطق العربية التي كانت تابعة للإمبراطورية العثمانية في مقابل تعاون شريف مكة من أجل هزيمة العثمانيين في المنطقة.

(35) اللورد صاموئيل، يهودي ـ صهيوني بكل معنى الكلمة، كان على امتداد عشرين عاماً نائباً في مجلس العموم البريطاني، ولمدة أحد عشر عاماً كان وزيراً مفوضاً، ثم عضواً في الطاقم الوزاري [الحكومة البريطانية] لمدة سبعة أعوام. وعندما وصل إلى البلاد استقبله اليهود بحماس بالغ وكأنه «المسيح المخلص»، ونشرت شائعات تقول بأنه من نسل [الملك] داوود. =

وشك تحقيق جدول أعمال صهيوني فظ في البلاد، وينظرون إلى المهاجرين اليهود الذين يعيشون في فلسطين كأنهم شريحة مرحلية من المستعمِرين «البيض» ـ وهي جزء لا يتجزأ من مستعمرة كلاسيكية للتاج البريطاني ـ ضد سكان البلد الأصليين.

وعلى الرغم من كونها دولة غير ذات سيادة تمارس الحد الأدنى من ناحية تدخلها في المجتمع، فقد تركت الدولة الاستعمارية البريطانية التي أُقيمت على الأراضي الفلسطينية، في أقل من ثلاثين سنة على قيامها، أثراً عميقاً جداً في المصير المستقبلي للبلاد، فقد حددت الحدود[36] والهوية النهائية لفلسطين العربية ولـ «أرض إسرائيل» اليهودية. وأقامت الدولة المستعمرة جهازاً بيروقراطياً، وأنظمة تعليم، وصحة، واتصالات، ونظام مالي ونقدي، وحسّنت نظام القضاء وأدخلت عليه تحسينات عصرية، وأرست بنية تحتية لاقتصاد متطور قياساً بتلك الفترة[37] حقاً، لقد امتنع المجتمع

= لكنه، عمل كثيراً، بحكم منصبه كمفوض بريطاني سامي، على تهدئة خواطر السكان العرب من خلال إدراكه أن المصلحة الصهيونية والبريطانية على حد سواء تقضيان بنيل الشرعية من جانب الأكثرية السكانية العربية الإسلامية لحكم الدولة المسيحية التي حلت محل الإمبراطورية الإسلامية.

(36) الأصل، كان يفترض أن تكون فلسطين أكبر مما أصبحت عليه وواسعة الأطراف، حيث يتدفق نهر الأردن في وسطها وحدودها الشرقية تمر بمحاذاة وبالتوازي مع خط سكة حديد الحجاز (أي إنها تضم بشكل أو بآخر أراضي المملكة الأردنية اليوم. انظر: ي. غال ـ نور، **وعاد الأبناء إلى وطنهم: القرارات الحاسمة بشأن الدولة والأراضي في الحركة الصهيونية** (سديه بوكير؛ القدس: همركاز لموريشيت بن غوريون؛ ي. ل. ماغنيس، 1995)). ولكن كنتيجة للورطات الدبلوماسية البريطانية، تم فصل هذه الأراضي عن فلسطين وأُقيمت داخلها إمارة (لاحقا مملكة) شرقي الأردن، برئاسة الأمير عبدالله، بن الشريف حسين، حاكم مكة (وبعد ذلك السعودية). وعلى امتداد سنوات طويلة اتخذت الحركة الصهيونية التصحيحية شعاراً لها نادى بضم «الضفة الشرقية لنهر الأردن» من جديد إلى «أرض إسرائيل». عملياً هذا الخطاب لم يتوقف إلاّ في ستينيات القرن الماضي.

(37) انظر مثلاً، بشكل تصويري أكثر: ت. سيغف، **أيام شقائق النعمان [المظليون** =

اليهودي لأسباب خاصة به عن استخدام خدمات معظم هذه الأجهزة بانياً أجهزة موازية خاصة به. [وهكذا]، كان المستفيد الأساس من أجهزة الدولة المستعمِرة هو المجتمع العربي، ولكن مجرد وجود تلك الأجهزة صاغ وقولب إلى حد كبير كلا المجتمعين، ويُلاحظ تأثيرها حتى يومنا هذا.

حتى بعد انتهاء شهر العسل بين البريطانيين والصهيونيين، وحتى مع فرض حصص [كوتا] على الهجرة وعلى امتلاك الأراضي بهذه الخطورة أو تلك في فترات مختلفة[38]، فإن صك الانتداب والدولة البريطانية المستعمِرة وفّرا إطاراً مؤسسياً، ونظاماً سياسياً شرعياً، ومظلة أمنية لتطور المجتمع اليهودي ونموه. هكذا، مثلاً، ووفقاً للبند الرابع من صك الانتداب، أُقيمت الوكالة اليهودية [في الواقع تم الاعتراف بها] كممثل رسمي للمنظمة الصهيونية العالمية والجالية اليهودية لدى السلطة البريطانية. وبموجب مرسوم الطوائف والملل الدينية للعام 1926 تم الاعتراف بـ «كنيست يسرائيل» [البرلمان]، لكن «أسيفات هنفحريم»[*] [مجلس المنتخبين] الأول لـ «كنيست

الإنجليز في فلسطين إبان الحرب العالمية الثانية]: «أرض ـ إسرائيل» في فترة الانتداب (القدس: كيتر، 1999).

(38) منذ نهاية العشرينيات من القرن الماضي بدأ البريطانيون بفرض قيود على حصص [كوتا] الهجرة وعلى شراء الأراضي وفقاً لمقياس «القدرة الاستيعابية» للبلاد الذي كان يفترض أن يرتكز على أحجام البطالة التي كانت سائدة فيها. ولكن عملياً، كان الأمر مجرد اختلاق لأنه لم يكن هناك أي دلالة لأحجام البطالة في مجمل مرافق الاقتصاد، إذ إن الجزء العربي منها، كان مشكّلاً من وحدات اقتصادية عائلية مكتفية ذاتياً. نظرياً وعملياً، كان السماح بالهجرة إلى البلاد ومنح الأذونات لشراء الأراضي نتاجاً لعملية مقاصة/ موازنة بين الضغوطات العربية واليهودية على الإدارة البريطانية (انظر المزيد من التفصيل لاحقاً).

(*) المجلس المنتخب لـ «كنيست يسرائيل» في فترة الحكم البريطاني 1918 ـ 1948، في هذه الفترة نظمت انتخابات عامة أربع مرات داخل مجتمع المستوطنين لهذا المجلس، وفي العام 1948 حوّل هذا المجلس صلاحياته إلى دولة «إسرائيل».

يسرائيل»، الذي كان قد تم انتخابه في شهر نيسان/ أبريل العام 1920[39] فور استقرار وضع القانون والنظام في فلسطين، كهيئة تمثيلية لمجموع يهود البلاد، صهيونيين وغير صهيونيين. وفسح النظام الدستوري الذي نشأ لاحقاً، في المجال، لتأسيس نظام تمثيلي مزدوج ومعقَّد للجالية اليهودية، سواء كان ذلك إزاء الداخل أو إزاء الخارج، تحت العنوان الجامع «المؤسسات القومية». وانضم إلى هذه المؤسسات بعد وقت قصير «الهستدروت» [الاتحاد العام للنقابات. . .] و«حفرات هعوفديم» [شركة العاملين]. ولكن، مع تأسيس الجماعة الإثنية اليهودية المنظمة، برزت في الخارطة الاجتماعية ـ السياسية خلافات في الرأي داخلها، بالأساس في ما يتعلق بطابع النظام الداخلي فيها. هكذا مثلاً، عارض التيار الحريدي [الديني ـ الأصولي] والمتدينون ـ القوميون بشكل قاطع تصويت النساء في الانتخابات لهذا المجلس. على خلفية هذا الخلاف انسحبت الطائفة «الحريدية» في نهاية المطاف من «اليشوف المنظم»، بينما بقي المتدينون ـ القوميون (حركة همزراحي)[40]، في إطاره. وافترقت طريقهما على امتداد نحو سبعين عاماً. ولكن معظم الانتخابات لمجلس المنتخبين [النواب] ما عدا الانتخابات في العام 1944، لم يجرِ بموجب المبدأ الديمقراطي القائم على المساواة في وزن الأصوات[41] على الرغم من ذلك،

(39) عملياً، منذ العام 1918، وفور استكمال الاحتلال البريطاني للبلاد، بدأت عملية تنظيم طائفي سياسي في أوساط اليهود. أقيم جسم باسم اللجنة المؤقتة ليهود «أرض إسرائيل»، وجرت ثلاث محاولات لإقامة «مجلس تأسيسي» ضم ممثلين عن كل جسم يهودي منظم في البلاد (لجان «الموشفوت»، [المستعمرات]، وأحزاب، ومنظمات نقابية، ومؤسسات اقتصادية، وثقافية، وتربوية وخلافه).

(40) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(41) في أول انتخابات لمجلس المنتخبين [«أسيفات هنفحريم»] اقترع «الحريديم» [التيار الأورثوذكسي- الأصولي] في صناديق اقتراع منفصلة ودون النساء، وبالتالي تمت مضاعفة عدد =

منحت الانتخابات لهذا المجلس مزيداً من الشرعية للنظام الداخلي الذي أسسته الجالية اليهودية لنفسها، مع أن التيار الأولترا ـ أورثوذكسي انسحب منه، والأوساط المدنية، وبالذات التصحيحيين، ادّعوا أن حقوقهم هُضمت في عملية توزيع الموارد القومية، وأنهم لم يشاركوا في القرارات المصيرية، كما سنرى أدناه. بين السنوات 1930-1936، حاول الحكم البريطاني تأسيس مجلس تشريعي تكون الطوائف الدينية (الملل) ممثلة فيه وفقاً لوزنها النسبي بين السكان. وكان يُفترض بهذا المجلس أن يكون منتخباً في جزء منه ومعيناً في جزئه الآخر. وخُطِّط ليكون خطوة أولى نحو منح حكم ذاتي لسكان الإقليم. وافق العرب على الاقتراح المبدئي، لكنهم ساوموا على التفاصيل. أما الصهيونيون، الذين رأوا في الاقتراح خطراً مستقبلياً على نقل السلطة إلى الأكثرية بين سكان البلد، فعارضوا الاقتراح بشدة.

العبرية: لغة، ثقافة وهوية

على الأقل، نشأ جزء من الأطر اليهودية، التي كانت نوى المركز الثقافي في فلسطين، في أوروبا سابقاً في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وعندما ألمّت «أزمة» بهذه الأطر هناك، تم نقلها إلى البلاد، أحياناً بعد توقف مرحلي في أوروبا أو في أميركا، وفي سياق ملاءمتها لظروف المكان. هذان المركزان الثقافيان

أصواتهم. في انتخابات العام 1925، قاطع اليهود اليمنيون الانتخابات، ولكن بعد ذلك، اختاروا عشرين مندوباً عنهم إلى المجلس. وكان مرسوم الطوائف الدينية اليهودية قد اعترف بثلاث مجموعات طائفية يهودية منفصلة: أشكناز، وسفاراديم، ويمنيون. في انتخابات العام 1935، تحددت مسبقاً حصص تمثيل منفردة للسفاراديم واليمنيين، الأمر الذي أعطى وزناً كبيراً لأصواتهم يفوق وزنهم داخل مجموع السكان اليهود.

المتشكِّلان ـ هذا الذي تشكل في شمال أميركا[42] وذاك الذي تشكَّل في فلسطين ـ تنافَسا على اجتذاب منتجين/ مبدعين ومؤسسات من المركز الأوروبي. حقاً، لقد انهار المركز الأوروبي كسوق مستهلكين «طبيعي»، ولكنه بقي مسيطراً وقادراً على تجنيد موارد مادية. وبحسب رأي يعقوب شافيط[43] حُسم التنافس بين المراكز الثلاثة للثقافة العبرية عندما أصبح المركز في «أرض إسرائيل» ابتداءً من منتصف العشرينيات من القرن الماضي الطرف المهيمن بين مراكز الثقافة العبرية مع أن المركز الأدبي كان لا يزال يتلقى الدعم اقتصادياً، كما هو حال المجتمع الاستيطاني كله، من جانب اليهود في أوروبا والولايات المتحدة.

وضع التشديد في هذا الانتقال الثقافي، أساساً على اللغة العبرية، حيث كانت معظم المكونات الباقية لـ «سلة» الثقافة العبرية تتمحور حولها، والمحور المركزي للغة العبرية هو إنتاج أدب باللغة العبرية. لكن «نهضة» اللغة العبرية لم تكن «نهضة في النصوص»، لأنها كلغة مكتوبة كانت على الدوام قائمة وحيَّة[44]، ولكن في إنتاج لغة محكية حديثة قابلة للاستخدام، سواء كان ذلك كلغة دنيوية يومية (لغة عامية) أو كلغة للكتابة والتعبير في العلوم وفي المهن المختلفة، وبالطبع في الأدب والشعر الحديث (لغة عليا). كانت اللغة العبرية، (ليس بالضرورة لغة التوراة) بطبيعة الحال، اللغة النخبوية والعالية لليهود في العالم، ولغة علماء الدين، ولغة الرجال المثقفين،

---

(42) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(43) ي. شافيط، «مكانة الثقافة في عملية خلق مجتمع قومي في «أرض ـ إسرائيل»، مواقف ومفاهيم أساس،» في: زوهر شافيط، محرر، **تاريخ الاستيطان اليهودي في أرض ـ إسرائيل منذ الهجرة الأولى: بناء ثقافة عبرية في أرض ـ إسرائيل، القسم الأول** (القدس: هأكاديميا هليئوميت هيسرائيليت لمدّعيم أوموساد بياليك، 1998)، ص 55.

(44) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

ومنتجي الثقافات الدينية والدنيوية. وكان إلى جانبها على الدوام لغتان أخريان على الأقل: اللغة اليهودية ـ الشعبية المحكية (بالذات اليديش، اليهودية ـ الألمانية أو اليهودية ـ الإسبانية) واللغة المحلية [أي لغة السكان غير اليهود]. كانت اللغات الثلاث تكمِّل بعضها بعضاً في سياق وجود سلَّم وظيفي تراتبي متفق عليه بينها. نشبت المنافسة بين لغة اليديش واللغة العبرية، حتى تحولها إلى حرب ثقافية في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر عندما بدأت هاتان اللغتان بالازدهار. ولكن كان لليديش تفوق على العبرية كونها ترافقت أيضاً بازدهار ثقافي. كانت المنافسة في البداية على سوق مستهلكي الثقافة، وفي وقت متأخر فقط، على اللغة التي ستُستخدم كـ «لغة قومية». وكان التفوق الأول لليديش على العبرية يكمن في أن الأكثرية الساحقة بين يهود العالم كانت تعرفها، وهذا جراء الميزة الثانية التي ينساها أو يتناساها كُتّاب وجامعو المختارات والدواوين[45] لسبب ما: فلغة اليديش على الرغم من أنها كانت تُكتب بأحرف عبرية، غير أنها كانت «ودية وحميمة أكثر بالنسبة إلى مستخدمها»، إذ حتى يومنا هذا، بعد الانتصار القاطع للعبرية في البلاد وتحديثها إلى حد كبير، لا يعرف المتمرسون والمثقفون أيضاً كيف يقرأون ويلفظون كلمات غير معروفة لهم (بلغة أجنبية ولكن أحياناً بالعبرية أيضاً) في نص عبري غير مُحرَّك[*].

على الرغم من ذلك، فابتداءً من منتصف ثمانينيات القرن التاسع عشر، بدأت في أوروبا ظاهرة ارتفاع مثير في استهلاك مواد ثقافية مكتوبة باللغة العبرية. على سبيل المثال المجلدان الأول

(45) المصدر نفسه.

(*) اللغة العبرية كما العربية هي لغة محرَّكة بحركات تغيِّر المعنى.

(1884) والثاني (c /1885) من الدورية العصرية الأولى باللغة العبرية، **هامأساف** حظيا بأكثر من عشرة آلاف مشترِك. والكتاب الأول الأكثر مبيعاً باللغة العبرية (**أهافات ـ تسيون**) للكاتب أفراهام مابو بيع منه حين صدوره في العام 1857 حوالى 1200 نسخة. وبين الأعوام 1870 ـ 1898 صدرت خمس طبعات للكتاب، كل واحدة منها بآلاف النسخ. ويعود لفترة الازدهار هذه صدور أو إعادة إصدار دوريات وصحف على غرار **هشيلوّاح**، **هزمان**، **هيوم** و**هتسفيراه**. ولكن يجب أن نتذكر أنه ازدهرت في ذلك الوقت أيضاً صحف ودوريات باليديش كان حجمها التوزيعي أضعافاً مضاعفة، وأن بعض الصحف العبرية أيضاً أصدرت طبعات أو ملاحق باليديش من أجل دعم النشر باللغة العبرية مالياً[46].

وباقتراب نهاية القرن التاسع عشر لوحظ انخفاض مثير في عدد مستهلكي المواد الثقافية العبرية في أوروبا الشرقية والغربية على حد سواء. ولم يعد معظم الناشرين والدوريات قادرين على الصمود من ناحية اقتصادية. كان هذا جزءاً من عملية الحداثة وخروج اليهود من حدود الـ «غيتو» والدين والجماعة في المرحلة الأولى. ووفّرت المواد النخبوية (الرسمية) بالعبرية نافذة على العالم الحديث للمثقفين اليهود في أوروبا الشرقية. ولكن مذ تعلموا جيداً اللغة المحلية، لم يحتاجوا ثانية إلى العبرية كوسيط، بل توجهوا إلى اللغة الأصلية.

إضافة إلى ذلك، لم تنجح اللغة العبرية في إقامة بنيان لها في أوروبا، خلافاً لليديش. معنى ذلك أن اليديش نجحت في توفير أدوات لثقافة «عالية نخبوية» كما لثقافة «العامة»، وفي أن تمتص

---

(46) زوهر شافيط، محرر، **تاريخ الاستيطان اليهودي في أرض ـ إسرائيل منذ الهجرة الأولى: بناء ثقافة عبرية في أرض ـ إسرائيل**، **القسم الأول**.

وتستوعب داخلها بشكل ديناميكي وحقيقي مجمل عالم مصطلحات ومفاهيم العالم العلماني، إذ طالما بقي اليهود داخل حدود الجماعة الإثنية، وكان هؤلاء بحاجة إلى اللغة اليبديشية. وخلال فترة قصيرة وجد كتاب، ومحررون، وناشرون، ومبادرون، ومسوّقو الثقافة العبرية في أوروبا أنفسهم من دون أسواق، ومن دون طلب على بضاعتهم، فالعبرية بقيت لغة نخبوية، ولذا فإن عدد المشتركين في الدورية **هشيلوّاح** التي تُعتبر طليعتها، انخفض إلى 700 مشترك فقط في العالم بأسره، ولذا توقفت عن الصدور.

بعد أن تبين للمثقفين، والكتاب، والناشرين العبريين في أوروبا أنهم بدأوا يفقدون جمهور قرائهم، وأنه لم تنشأ في شمال أميركا أيضاً كتلة ذات شأن لجمهور مستهلكين جديد، التحق هؤلاء بالحركة القومية الصهيونية من أجل أن يخلقوا لأنفسهم جمهور مستهلكين و«شعب» خاص بهم. هكذا حصل ما يُطلق عليه زوهر ويعقوب شافيط(47) «نقل المركز الثقافي من أوروبا إلى «أرض إسرائيل»». ومن هنا أيضاً الإعلان أن اليبديشية هي «ثقافة المنفى»، ومن هنا مقاربتها بعدوانية، ودون مهادنة، وبناء ثقافة الفقاعة العبرية في البلاد. هكذا صاغت زوهر شافيط الأمر: «نبع هذا الاعتراف بالوضع المصطنع للثقافة العبرية في أوروبا، الذي تحول لدى الأدباء لاحقاً إلى اعتراف مكتوب ومدرك باتجاه نقل المركز الأدبي إلى «أرض إسرائيل»، من تحليل أكثر وعياً لوجود الثقافة العبرية في أوروبا. ليس فقط أن الثقافة العبرية في أوروبا عاشت حالة انحدار، وما يمكن أن نطلق عليه استعارياً «انحدار ثقافي» [ثقافات

---

(47) شافيط، «مكانة الثقافة في عملية خلق مجتمع قومي في «أرض - إسرائيل، مواقف ومفاهيم أساس،» في: زوهر شافيط، محرر، **تاريخ الاستيطان اليهودي في أرض - إسرائيل منذ الهجرة الأولى: بناء ثقافة عبرية في أرض - إسرائيل، القسم الأول.**

متعددة][*]، بل لم يُعطَ [لهذا][**] النظام الثقافي إمكانية العمل كنظام «طبيعي» لأنه لم تكن هناك حاجة. ولم تُعطَ الشرعية لتموضع النظام، تلك العملية التي تُميِّز كل نظام ثقافي «طبيعي»»[48]

إن مجيء الأديب العظيم ي. ح. برينر إلى البلاد في العام 1909 هو علامة مميزة، ويمكن أن نرى فيه بداية بناء «المركز العبري» البديل في فلسطين. كلمة «مركز»، ليست بالضرورة مصطلحاً نوعيّاً على غرار مصطلحات آحاد هعام[***] أو دوفينوف[****]، ولكن بنية تحتية مؤسسية لكتلة كبيرة من المنتجين المبادرين، والصحف، والفصليات، والناشرين، ووسائل الطباعة، والتوزيع، وبالأساس سوق كبير بما يكفي من مستهلكي الثقافة على اختلافهم، تكفي ذاتها من ناحية اقتصادية. لم يكن برينر لهذا الغرض أديباً محترماً فقط وكاتب مقالات بحد ذاته، بل كان بالأساس صاحب مبادرة، وناشر، ورئيس تحرير، وقائد. لكن لم تكن توجد كتلة كبيرة كهذه من المنتجين والمستهلكين حتى ذلك الوقت. ولذا على سبيل المثال، أكثر برينر من إشراك كتّاب بالعبرية من أوروبا وأميركا في مجموعاته، وبذل محاولات يائسة لإيجاد أسواق هناك. وتسبب قتل برينر في العام 1921 في نشوب فوضى في أوساط منتجي الأدب والثقافة في البلاد أُرفقت أيضاً بأزمة اقتصادية عميقة جلبت الأدب والثقافة العبرية في البلاد إلى حافة الانهيار.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(48) زوهر شافيط، محرر، المصدر نفسه، ص 54.

(***) الاسم الذي كان يوقع به كتاباته الصحافي والكاتب آشر تسفي غبنسبيرغ (1875-1927). يعتبر آحاد هعام مؤسس الصهيونية الروحية. ولد في أوكرانيا لعائلة دينية وهاجر إلى فلسطين في العام 1922.

(****) شمعون دوفينوف: كاتب ومؤرخ يهودي نشط في روسيا وألمانيا ومن مؤسسي الحركة اليهودية المستقلة ذاتياً (1860-1941).

ولكن، منذ منتصف العشرينيات من القرن الماضي (وبالذات على خلفية الأزمة الاقتصادية القاسية) بدأ شبه ازدهار جدير بالذكر - على الأقل من ناحية العرض - لدوريات كان مجال اهتمامها الأدب والثقافة. في البداية بدأ يصل إلى البلاد أدباء ناشئون على غرار ش. ي. عجنون وديفورا بارون، وبين السنوات 1924-1926، أدباء ومبادرو مشاريع ثقافية أغنياء، أبرزهم حاييم نحمان بياليك. يؤشر وصول بياليك إلى بداية شبه صراع حول السيطرة على الحياة الأدبية والثقافية بين أولئك الذين هاجروا لتوهم من أوروبا وصاروا مشهورين وراسخين و«المحليين» والقدامى. كل مجموعة فتشت عن حلفاء لها، عن جمهور قراء وداعمين من ناحية اقتصادية في أوروبا وأميركا. بدءاً من العام 1922، بدأت الدورية **هيديم** بالظهور، وكانت متواضعة من حيث الحجم ولكنها متنوعة من حيث المضمون، تحت إشراف كل من آشر براش وأ. ز. رابينوفيتش في رئاسة التحرير، ومشاركة أفراهام شلونسكي ويتسحاق لمدان اللذين سيصبحان لاحقاً أبرز المنتجين في الثقافة العبرية الآخذة بالتشكل في المكان. وابتداءً من العام 1926، وعلى امتداد سبع سنوات، صدرت تحت إشراف إليعازر شتاينمان، ولاحقاً أفراهام شلونسكي في رئاسة التحرير، المجلة الأسبوعية **كتوفيم**، بداية كناطقة باسم رابطة الكتاب والأدباء (التي أُسِّست في العام 1926)، وبعد ذلك، عقب نزاع مع بياليك ومجموعته، كناطقة باسم المعارضة «الحداثية» للمؤسسة الرسمية في الأدب العبري.

نشر في تلك المجلة، في شكلها الأول، نتاجات أدبية فكرية وفنية لكل من شاؤول تشرنيحوفسكي، وآشر براش، ويعقوف شمعوني، وزلمان شنيئور، ومتتياهو شوهام. وأما في شكلها الثاني، فنشرت قصائد لكل من ألكسندر بن، أفراهام شلونسكي، ونتان

ألترمان. في العام 1933، انسحبت مجموعة «يحداف» بقيادة شلونسكي من **وفيم**، وأسست **طوريم** التي كانت متميزة بتوجهها العالمي الإنساني (أي غير الوطني). وفي العام 1939، تفكَّكت أيضاً مجموعة «يحداف» على خلفية جدل حول مدى التسييس في الأدب. تدّعي ز. شافيط[49] أن ذلك كان نقطة تحول، فابتداءً منها فصاعداً انقسمت مجموعات المنتجين على خلفية سياسية ـ حزبية أكثر من انقسامها بسبب صراعات بين مدارس فنية. مع ذلك، نجح الأديب لمدان أن يُصدر في العام 1938 **غليونوت** التي كانت دورية «غير مسيَّسة، ولكنها ضالعة في شؤون «الييشوف»، ومكرّسة بأكملها للنثر. في هذه الدورية نشر يزهار سميلانسكي قصته **«أفرايم حوزير لأسبست» [أفرايم يعود إلى الأسبسست] و«لايلاه بْلي يرِيوت» [ليلة من دون إطلاق نار]**. كذلك نشرت **غليونوت** نتاجات بقلم كل من: إسحق أورباز، ودايفد شاحر، وأهارون أمير، ويهوشع بار ـ يوسف، وديبورا بارون، وأ. أ. كباك، ويتسحاق شنبيرغ شنهار.

لدى تحليل النقاشات والصراعات المريرة بين المجموعات والمنتجين على اختلافهم من منظور زمني، يمكن أن نلاحظ صراعات حول المكانة والنفوذ، وصراعات شخصية وبين مجموعات، وكذلك صراعات حول جمهور القراء ومصادر التمويل في آن. ولكن الخلافات في الرأي بين «المدارس» المختلفة لم تكن عميقة جداً، مع أن النقاشات أُديرت بحماس ملتهب جداً، إذ ساد في أوساط كل المجموعات اتفاق كامل بالنسبة إلى ما يتعلق بأسس «الهيمنة العبرية». وكانت النماذج الثقافية التي توحَّد الجميع ضدها قبل أي شيء آخر، «كينونة المنفى» (أي ثقافة اليديش)، و«الييشوف

(49) المصدر نفسه.

القديم»، و«موش ـ فوت» [مستعمرات] البارون، والمدينة وثقافتها، و«الثقافة الشرقية» المتخلِّفة التي مثَّلها العرب.

على غرار الأدباء والأدب، كان أصل معظم دور النشر العبرية في شرق أوروبا وغربها. ومع أن الانتقال إلى فلسطين كان مقروناً بأزمات اقتصادية وغيرها، فإن صدور مئات (وأحياناً آلاف) عناوين الكتب معظمها مترجم، ولكن منها أيضاً العبري الأصل، المنسوبة إلى دور النشر المختلفة، يترك انطباعاً قوياً جداً. هكذا، بعد نحو عشرين سنة، كان بالإمكان أن نقرأ بالعبرية معظم النتاج الكلاسيكي الأوروبي. وقد نشأ كذلك في المكان لقاء نادر بين ثقافات لغوية وقومية. أما الوجه الآخر للعملة فكان رفع أسوار العبرية أمام الجيل ذاته الذي سينشأ هنا، وتحويل هذا الجيل إلى جيل أحادي اللغة، وأحادي الثقافة، ومحدود حضارياً (إن لم يكن جاهلاً إلى حد كبير) مقارنة بالتراث متعدد اللغات والثقافات ليهود المنفى[50] وهذا الجيل الآخذ بالتشكل في المكان هو نقيض المثقف اليهودي متعدد اللغات والثقافات.

في حوالى العام 1903، أُقيمت مؤسستان واعدتان بأداء دور حاسم في الفرض السياسي والبيروقراطي للغة العبرية في المكان: رابطة المعلمين العبريين في «أرض إسرائيل»، ولجنة اللغة، اللتان كان دورهما توحيد المعلمين، الذين كانوا يعلِّمون في مدارس ذات توجهات مختلفة، حول خطة تعليم عبرية موحَّدة، والتوصل إلى معايير أساس في المصطلحات، وفي اللفظ، وفي التحديثات اللغوية. صحيح أنهم كانوا قبل ذلك في المستعمرات يعلّمون ويتحدثون بالعبرية، ويعرفونها منذ البدايات، ولكن إلى حين بداية العشرينيات من

---

(50) ي. شابيرا، **نخبة دون من يواصل الطريق: أجيال القادة في المجتمع الإسرائيلي** (تل أبيب: سفريات بوعليم، 1984).

القرن الماضي لم تكن العبرية قطعاً اللغةَ المحكية السائدة[51] يُظهر نير[52] أن فتح «المدرستين الثانويتين» في تل أبيب والقدس بين العام 1906 و1910 أضفى، على الرغم من قلة عدد التلاميذ فيهما، هيبة وسمعة خاصة على اللغة العبرية في البلاد والعالم، وساهم في انتشارها.

ولكن حرب اللغات انفجرت بكامل قوتها عندما قررت منظمة «هعزرا» الخيرية اليهودية ـ الألمانية تأسيس مدرسة عليا [كلية] للعلوم والتكنولوجيا في حيفا، «التخنيكوم»، ومدرسة ثانوية علمية إلى جانبها. وقررت المنظمة أن تكون لغة التدريس فيها اللغة العلمية العالمية، أي اللغة الألمانية. وأثار هذا القرار شبه تمرد لدى الطلاب والمعلمين في كل باقي مدارس شبكة «هعزرا» وأعمال شغب، يلخصها نير بلباقة، في أن «التوتر تزايد إلى حد أوجب تدخل الشرطة التركية»[53] رد فعل آخر على قرار منظمة «هعزرا» كان عقد جلسة خاصة للمؤتمر الصهيوني تقرر فيها إقامة جامعة في القدس ستكون العبرية لغة التدريس الوحيدة فيها.

اتخذت لجنة اللغة (لاحقاً أصبحت «مجمع اللغة العبرية») ورابطة المعلمين على امتداد سنوات موقفاً متطرفاً يدعو إلى نقاء اللغة العبرية. وفي الحيّز العام تم فرض العبرية بوسائل عنفية، على غرار كتيبة حماة اللغة، وبوسائل سياسية أدت في أيلول/ سبتمبر 1923 إلى الاعتراف بالعبرية كإحدى اللغات الرسمية الثلاث في فلسطين/ «أرض إسرائيل»

(51) B. Harshav, *Language in Time of Revolution* (Los Angeles, CA: University of California Press, 1993).

(52) ر. نير، «مكانة اللغة العبرية في عملية النهضة القومية،» في: زوهر شافيط، محرر، **تاريخ الاستيطان اليهودي في أرض ـ إسرائيل منذ الهجرة الأولى: بناء ثقافة عبرية في أرض ـ إسرائيل، القسم الأول.**

(53) المصدر نفسه، ص 112.

الواقعة تحت الاستعمار[54] كانت هناك محاولة، ليس لفرض العبرية كلغة وحيدة فقط، ولكن أيضاً لفرض لغة رفيعة المستوى، صحيحة وموحدة، في سياق خوض حرب لا هوادة فيها ضد كل لهجة عامية. ولو كان الأمر مرتبطاً فقط بمؤسسات اللغة الرسمية لحالت دون انتشار العبرية بين مختلف شرائح المجتمع. وبذلك كانت ستبقى في مكانها التقليدي كلغة نخبة ضيقة. بحسب، نير[55]، بينما كان المهاجرون على استعداد لتقبل الدكتاتورية اللغوية، فإن مواليد البلد الـ «تسباريم» [جمع «تسبار»][*] هم الذين تمردوا على اللغة الصحيحة الرفيعة المستوى وطوَّروا مع مرور الوقت لغة حيَّة خاصة بهم. هذه هي الفرضية المتداولة، لكنها لا تزال حتى الآن غير مسنودة بدراسة فعلية. كذلك، بدأت تُنشر في البلاد صحافة بالعبرية (معظمها حزبية) وفي داخلها أيضاً صحف مخصّصة للأولاد. وفي العام 1931، انتقل مسرح «هابيما» من موسكو إلى تل أبيب، واستقر في البلاد بشكل دائم[56] وفي القدس أسس فنان معروف من بلغاريا، بوريس شاتس، أكاديمية للفنون (بأشكالها المختلفة). وتشكلت فرقة للعزف وتم تلحين نتاجات بروح الفترة (على غرار موشحات دينية تستند إلى قصص التوراة).

---

(54) العام 1948، تم استبدال اللغة الإنجليزية بالفرنسية، غير أن الإنجليزية بقيت اللغة المسيطرة. في الخمسينيات من القرن الماضي كانت هناك محاولات لإلغاء اللغة العربية كلغة رسمية ثانية بعد العبرية، ولكن دون نجاح. على كل حال، بقيت العربية لغة السكان العرب وجزء من الجيل الأول والثاني لليهود الذين تعود أصولهم إلى أقطار الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. عملياً، في معادلة اللغة كثروة ثقافية كانت مكانة اللغة العربية الأكثر انخفاضاً في الدولة الإسرائيلية.

(55) المصدر نفسه.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(56) العام 1928 وصل المسرح العبري إلى البلاد (عبر برلين ونيويورك)، لكنه استقر فيها فقط بعد أن اتضح لممثليه أن ليس لهم جمهور في مكان آخر.

وأُسست فرق للرقص، وأُقيمت رابطة للرسامين والنحاتين، وبُنيت مكتبات عامة. وكان أيضاً بدايات لإنشاء سينما، وفي المدن وبعض الـ «موش ـ فوت» [المستعمرات] تطورت ثقافة المقاهي وثقافة «الصالونات» البورجوازية التي كان يشارك فيها جزء من أبناء «اليشوف» القديم السفارادي[57]

في الختام يجب التأكيد على أن ما جرى في فترة «اليشوف»، لم يكن خلق لغة وثقافة حولها فقط، بل كان أيضاً، كما ذكرنا أعلاه، اختراعَ قومية «عبرية» جديدة لها منظومة مفاهيم ومصطلحات خاصة، وفَرْضَها عل السكان اليهود داخل فقّاعة ثقافية وإثنية بواسطة هجرة انتقائية إلى البلد. هكذا بُنيت أيضاً الأخلاقيات والأساطير الصهيونية الأساس (مثل، بطولة المدافعين عن مستوطنة «تل حاي»، وعلى رأسهم يوسف ترومبلدور، أو حكاية «مسّادا»)[58] ما خفي عن أنظار أبناء هذا الجيل في وهج الإبداع والخلق هو أنه على الرغم من أن الآباء المؤسسين للقومية العبرية حاولوا خلق مجتمع علماني، غير أنهم بمجرد اختيارهم ليس فقط للأرض المقدسة كبلد مقصد، بل أيضاً باختيارهم للغة المقدسة العبرية، وضعوا داخل الثقافة العلمانية قنبلة موقوتة عندما تبنّوا مفاهيم وطرق تفكير مناقضة لتلك الثقافة، لأنه حتى اللغة العبرية المعلمنة تماماً والتي يُنسب تحويلها إلى لغة يومية لـ «اليهودي المتحرر» [المقصود هنا العلماني المتحرر من فرائض التوراة] إليعازر بن يهودا، كانت مشحونة بأسس غيبية دينية ـ رؤيوية

(57) بن بورات، **أين هم أولئك البورجوازيون ـ تاريخ البورجوازية الإسرائيلية.**

(58) N. Ben-Yehuda, *The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel* (Madison, CT: Wisconsin University Press, 1995), and Y. Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995).

التفت إليها، على سبيل المثال، غرشوم شالوم الذي كتب في العام 1926 إلى الفيلسوف فرانتز روزنتسويغ يقول: «الناس هنا [في أرض إسرائيل] لا يعرفون دلالات أعمالهم. هم يعتقدون أنهم حوّلوا العبرية إلى لغة علمانية، وأخرجوا من داخلها الشوكة الرؤيوية، ولكن هذه ليست الحقيقة. كل كلمة لم تُخلق هكذا من جديد، بل أُخذت من الكنز «القديم والجيد» طافحة وملأى حتى أذنيها بمادة متفجرة. فالرب لن يبقى صامتاً في اللغة التي استحلفوه [فيها] آلاف المرات لكي تعود ثانية إلى حياتنا». في الفصول اللاحقة من الكتاب سأعود من حين إلى آخر إلى هذا الموضوع.

منظمات مسلحة، حركات سرية، وميليشيات: «بالدم والنار ستقوم مملكة يهودا»

كان الطموح والعمل الدائم لإقامة تنظيمات شبه عسكرية تدافع عن الاستعمار اليهودي («الجدار الحديدي»، حسب تعبير جابوتنسكي في فترة لاحقة)، وعندما يحين الوقت، تتمكن من السيطرة على الأرض وأن تُستخدم كقوة مسلحة للدولة على الطريق، أحد المجالات الذي يوجِد في داخله بعداً مؤسسياً وبعداً رمزياً عظيم الشأن لبناء أمة ودولة على حد سواء. كانت المشكلة الأساس تكمن في أن إقامة تنظيمات مسلّحة وميليشياوية ووجودها، كان مناقضاً بشكل حاد للسيادة وللمفهوم السلطوي للحاكم الشرعي (في البداية العثمانيين، وبعد ذلك البريطانيين)، الذي كان يتوجب على الجالية الإثنية اليهودية إقامة علاقات منتظمة معه. المثير للاهتمام في كلتا الحقبتين ـ العثمانية والبريطانية على حد سواء، وإن لأسباب مختلفة ـ هو أن الجالية اليهودية نجحت بدرجات مختلفة أو بتفاوت في إقامة وتفعيل تنظيمات ميليشياوية. هكذا، مع اقتراب نهاية الحقبة البريطانية، وحينما كان يتوجب على الجالية اليهودية الصمود من دون

المظلة الإمبريالية في وجه الجالية العربية المحلية وعدد من الجيوش العربية النظامية، نجحت هذه الجالية في مراكمة ما يكفي من الطاقة البشرية المدرّبة والماهرة في فنون القتال، والقيادة، والاتصالات لكي تخرج من تلك المواجهة منتصرة.

فمنذ بداية فترة الموجة الثانية للهجرة أقام عدد من الأعضاء البارزين في أوساط حزب «بوعالي ـ تسيون» جمعية سرية، وفقاً لروح تلك الأيام، باسم «بار ـ غيورا». اعتبر رجال هذه الجمعية أنفسهم طليعة نخبوية في القيادة، ووضعوا نصب أعينهم هدف إقامة قوة مسلحة لاحتلال البلد بروح شعارهم «بالدم والنار سقطت [مملكة] يهودا، وبالدم والنار تقوم يهودا». وفقاً لهذه الروح، اقترح زعيم تلك الجمعية، يسرائيل شوحاط، في العام 1912، على اللجنة التنفيذية الصهيونية أن تقيم في كل مستوطنة يهودية في البلاد قوى مسلحة على قاعدة محلية، تكون عملياتها خاضعة لمركز قطري. ويشارك في هذه القوى الفلاحون والعمال جنباً إلى جنب. ولم تقبل هذه الفكرة، في تلك المرحلة بالذات، جراء الخشية من رد فعل السلطة العثمانية.

وقبل ذلك أيضاً، أُقيم من وسط رجال «بار ـ غيورا» التنظيم الميليشياوي الأول للجماعة الإثنية اليهودية في البلاد، «هشومير» [الحارس]. وكان لهذا التنظيم خليط من المهام «الطبقية» و«القومية»: «كيبوش هشميراه»(*) «احتلال الحراسة» [أصبح جزءاً من «كيبوش هعفودا»] [«احتلال العمل»] (على غرار «غيؤلات هكركع»(**)

(*) احتلال الحراسة [كيبوش هشميراه بالعبرية] يعني كما مصطلح «احتلال العمل» الحلول محل العرب في هذه المجالات، أي تهويد الحراسة والعمل.

(**) المصطلح ديني الأصل في التوراة، ويعني تخليص [إنقاذ] الأرض من الأغيار كواجب ديني.

[«إنقاذ الأرض»]). وفُهِم الأمر كمهمة قومية لخلق وإنشاء قوة يهودية مسلحة، وكقوة سياسية إضافية لـ «الطبقة العاملة» على حد سواء، لكنه كان أيضاً مورداً اقتصادياً (لقد رأى رجال «بوعالي ـ تسيون» أن تشغيلهم كـ «حراس» هو أيضاً بمثابة خلق فرص عمل كانت نادرة في تلك الحقبة)(59) وكانت المجموعة المؤسسة لهذا التنظيم قد فازت، قبل تأسيسه رسمياً، باحتكار امتياز حراسة المجموعة الاستيطانية في سجرة. وحصلت أيضاً على دور حماية فلاحي مسحة. ويظهر لأول مرة في العقد مع فلاحي مسحة بند يشترط منح خدمات الحراسة والحماية بعدم تشغيل عمال عرب «لأسباب أمنية»، ما عنى أيضاً التخلي عن تلزيم حماية المستعمرات لوجهاء عرب محليين، الأمر الذي كان مقبولاً في تلك الحقبة من جانب القرويين العرب أيضاً.

رسمياً: أُسِّس التنظيم في اجتماع [مؤتمر] لحزب «بوعالي تسيون» في شهر نيسان/ أبريل العام 1909، تحت القيادة الرباعية لكل من «يسرائيل ومانيا شوحاط، ويسرائيل غلعادي، ومندل برتغالي الذين كانوا شخصيات بارزة ذات نفوذ في تنظيم «هشومير» على امتداد تلك الحقبة، على الرغم من أن القرارات كان يُفترض أن تُتَّخذ، ولو من حيث الشكل، في الجمعية العامة لأعضاء التنظيم. [وبالتالي] يمكننا أن نرى في هذا التأريخ كمؤشر إلى بداية الصراع السياسي العلني بين الجماعتين الإثنيتين، وبداية انشطار سوق العمل على أساس إثني قومي.

وخلال فترة زمنية قصيرة نجح التنظيم في الفوز بعقود حراسة كثيرة في الـ «موشفوت» [المستعمرات]. وعلى امتداد فترة وجوده

---

(59) تمت مطالبة رجال «الموشفوت» [المستعمرات] بتمويل أجور الحراس [النواطير] وكذلك سلاحهم وخيولهم.

كلها، بلغ عدد المنتسبين إلى صفوفه نحو مئة عضو، قبل كل منهم بعد فترة ترشيح وامتحانات قبول (المهارات التي طُلبت من عضو التنظيم لم تكن فقط إتقان استخدام السلاح وامتطاء الخيل، بل أيضاً إتقان المعرفة بأنماط العيش، والتقاليد والعادات المحلية، بما في ذلك معرفة اللغة العربية). إضافة إلى الأعضاء والمرشحين للعضوية، تم عند الضرورة أيضاً تشغيل حراس يهود بالأجرة. وإزاء المعارضة والمقاومة من جانب المتعهدين العرب، الذين كانوا يزرعون تلك الأراضي، أخذ رجال «هشومير» قسطاً في عملية «احتلال الأرض» في أثناء استعمار [استيطان] أراضي مسحة (1909) ومرحافيا (1911). وتبنّى رجال «هشومير» مفهوماً خاصاً للثقافة العربية (والبدوية في الأساس) المحلية: في لباسهم وأساليب عملهم حرصوا على «الاندماج» بالعادات والتقاليد العربية المألوفة ومحاكاتها، سواء كان ذلك لأسباب عملية أو من خلال مفهوم رومانسي اختلط فيه عنصر «النبيل البدائي»، وخيالهم المتصور لحياة اليهود «القدامى»[60] اختفت هذه المقاربة الوجدانية ـ المشرقية إزاء الثقافة العربية، مع تفكيك التنظيم وقدوم موجة الهجرة الثالثة، وحلَّ محلها النظرة إلى «العربي الآخر» كمتخلف يكيد المكائد والشرور وفاسد.

ولكن، رجال «هشومير» فشلوا في عدد من المجالات المهمة، وأثاروا ضدهم سخط مكوِّنات أخرى داخل الجالية اليهودية. كان مفهومهم نخبوياً وانعزالياً من أساسه، ولم ينجحوا أن يُشركوا أو

(60) كان آخر ما ابتدعه الخيال الخارق للحارس [الناطور] تسفي نداف هو أن يتزوج أربع فتيات بدويات لكي تلدن له الكثير من «الأولاد الأقوياء البنية والمعافين» (م. شيلا، **الهوية المتغيرة للمرأة العبرية الجديدة في «أرض ـ إسرائيل»** (القدس: همخون لحيكر تولدوت كيرن هكاييميت ليسرائيل [معهد دراسة تاريخ الصندوق الدائم لإسرائيل]، 1998)، ص 19). بذلك تم توحيد الخيال الشهواني الفردي مع الخيال العنفي ـ القومي.

يُجنِّدوا في صفوفهم شبَّاناً صغار السن من أبناء الفلاحين. ولم يحرس رجال «هشومير» الـ «موشفوت» [المستعمرات] اليهودية فحسب، بل حاولوا التدخل في إدارتها اقتصادياً واجتماعياً. كذلك، فإن خطابهم الاشتراكي والعلماني الفظّ والفوقي أثار سخط أرباب العمل الذين كانوا يستخدمونهم. هكذا، تحدث فلاح ساخط في لسان حال «هبوعيل هتسعير»: «منذ أن استقر [رجال] «هشومير» [الحارس] في بساتيننا، لم أعد أنا صاحب الرأي المقرِّر في بستاني. علينا أن نعود لنكون أصحاب هذه البساتين. دعونا نحرس ونحافظ على بساتيننا بأنفسنا»[61] وشعر الفلاحون اليهود المحافظون على الفرائض الدينية أيضاً بخطر يتهدد عائلاتهم إزاء إمكان زواج بناتهم من الشبّان العلمانيين «الثوريين». وفي العام 1913 أُلغيت عقود الحراسة بين تنظيم «هشومير»، وكل من مستعمرتَيْ رحوفوت وحديرا، وعقب ذلك بدأ تراجع «هشومير». كرد على ذلك، حاول رجال التنظيم أن يقيموا بين السنتين 1913-1914، مستعمرة خاصة بهم (في حطين وفي تل العدس. ويجب أن نذكر أيضاً محاولة مماثلة قبل ذلك في حورن)، لكنهم فشلوا في ذلك.

لقد أثار تنظيم «هشومير» أيضاً جراء انغلاقه والصور التآمرية التي التصقت به شكوك ومعارضة باقي «العمال» حين كان يطالب باستقلال ذاتي حتى إزاء حزبه الأم. لهذا السبب، حظر حزب «هبوعيل هتسعير» على رجاله المشاركة في التنظيم. في هذه الأثناء، تبدّل الحكم في البلاد، ومع وصول البريطانيين وبداية بناء الدولة الاستعمارية التي أثبتت، خلافاً للإمبراطورية العثمانية، أنها قادرة

(61) مقتبس، من كتاب: ي. سلوتسكي [وآخرون]، **كتاب تاريخ الهاغاناه، من الحماية إلى الدفاع، المجلد الأول** (تل أبيب: معرخوت، 1954)، ص 241.

على فرض القانون والنظام، حتى خارج المراكز الحضرية انتفت، ظاهرياً، الحاجة إلى تنظيم يهودي للحراسة. ولكن هذه الفرضية أصبحت موضع شك عقب موجتَيْ الشغب الأولتين اللتين قام بهما العرب ـ الفلسطينيون في البلاد ـ من بين المؤشرات الأولى لمعارضتهم العنيفة لمجتمع المهاجرين المستعمرين اليهود وللحكم الاستعماري البريطاني الذي منح الحماية لهذا المجتمع.

كانت بؤرة أعمال الشغب، في العام 1920، الحي اليهودي في القدس القديمة [داخل الأسوار]. قُتل في أعمال الشغب هذه ستة أشخاص وجُرح نحو مئتين: وفي المرحلة الأولى من أعمال الشغب لم تنجح الشرطة البريطانية حتى في الوصول إلى المكان. وحاولت بقايا من بين الكتائب اليهودية التي كانت معسكرة في البلاد(62)، من دون إذن، مساعدة اليهود الذين هوجموا في القدس. وعقب ذلك، تم تفكيك تلك الكتائب واعتقال قائدها جابوتنسكي. وأظهر الحكم البريطاني حزماً أكبر أثناء قمع أعمال الشغب في أيار/ مايو 1921 التي كانت بؤرتها الأساس في مدينة يافا، إذ تم اعتقال عدد كبير من العرب إضافة إلى قتل 48 وإصابة عدد كبير منهم بجراح. لكن سقط

---

(62) تشكلت «الكتائب العبرية» في البداية من متطوعين يهود في الجيش البريطاني من داخل بريطانيا نفسها، وبعد ذلك من الولايات المتحدة، وباقي دول التحالف. ورأى اليهود الصهيونيون في المشاركة في هذه الكتائب، فرصة لخلق نواة لجيش يهودي كان يفترض به أن يحتل البلاد [فلسطين] من أيدي العثمانيين، أو على الأقل، المشاركة في احتلالها. وللسبب ذاته لم يتح البريطانيون لـ «الفيلق اليهودي»، سوى المشاركة في عمليات هامشية وكقوة إسناد في الأساس، وعقب حادثة القدس فرّقوه تماماً وألغوا وجوده عملياً. إن فكرة التجييش [العسكرة] كانت قائمة في الفكر الصهيوني منذ البداية، سواء أكان ذلك في الجناح العمالي ـ العملي أم في الجناح السياسي ـ العام، ولكن بصيغ مختلفة، ولم تطل برأسها، كافتراضات أنيتا شابيرا، وأوري بن إليعازر (أ. بن إليعازر، **عبر جهاز التصويب ـ نشوء الروح العسكرية الإسرائيلية: 1939 ـ 1956** (تل أبيب: دافير، 1995))، فقط بعد تعاظم شأن العصيان [الثورة] العربي بين الأعوام 1936-1939.

عدد مماثل من القتلى اليهود ومن ضمنهم الكاتب والأديب يوسف حاييم برينر، الأمر الذي شكل صدمة للمجتمع اليهودي.

وبالفعل، فقد قرر المجلس الموسع لحزب «أحدوت هعفودا» [اتحاد العمل] الذي انعقد في 18 أيار/ مايو 1920 في تل العدس تفكيك تنظيم «هشومير»، بينما قرّر مؤتمر الحزب الذي انعقد بعد مرور نحو شهر في مستوطنة كينيرت إقامة تنظيم يُكلَّف بـ «تنظيم شؤون الدفاع وضمان المضمون القومي والاجتماعي للدفاع الشعبي في البلاد بواسطة تنظيم عصبة من الشغيلة مهمتها الوقوف بالمرصاد إزاء كل قضايا الدفاع، وتشكيل كتائب لهذا الغرض، ومن خلال المشاركة في الشرطة [البريطانية](*) أيضاً». وفي العام نفسه، أُقيمت «الهستدروت»(63) وحُوّلت إليها أيضاً مهام التنظيم، والقيادة، والإشراف، ووضع السياسة، ومبادئ تفعيل تنظيم «الهاغاناه»، وكذلك المسؤولية عن شراء السلاح.

ولكن في المرحلة الأولى هذه كان هذا التنظيم قليل العدد جداً، ومُشكَّل كاتحاد هش لفروع ضمَّت نحو 200 إلى 300 شخص، مع شبه قيادة قطرية كانت هي في الأساس اتحاد للفروع في المدن الثلاث (القدس، وتل أبيب، وحيفا). بين السنوات 1921 - 1929، هدأت البلاد، وبدت عملية تشكيل قوة ميليشياوية للجالية اليهودية كحاجة رمزية أكثر من كونها ضرورة عملية.

مع اقتراب نهاية سنوات العشرينيات في القرن الماضي، تعاظم تدفق الهجرة اليهودية إلى البلاد بعد بضع سنوات من النضوب. وتم التعهد بمنح سوريا والعراق الاستقلال، وتضاءل ارتباط مصر

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(63) انظر أعلاه.

بالبريطانيين أيضاً. في المقابل، بدأ العرب في فلسطين يشعرون أن المكانة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية للجالية اليهودية آخذة بالتعاظم على حسابهم. [بإزاء ذلك] قام زعيمهم الموهوب والمهيب، الحاج أمين الحسيني، رئيس المجلس الإسلامي الأعلى، بمحاولات لتجنيد دعم السكان العرب، وكذلك دعم الشعوب الإسلامية وإيقاظها لتهب ضد مجتمع المهاجرين المستعمرين، على قاعدة خليط من رموز وشعارات إسلامية وقومية إثنية(64)

ونشبت في أثناء صلاة عيد الغفران اليهودي في العام 1929 أعمال شغب في القدس، ثم اتسعت رقعتها إلى بؤر كثيرة في البلاد. وكانت ذريعة أعمال الشغب هذه خرق الوضع القائم [ستاتيكو] المتعلق بالأماكن المقدسة من جانب اليهود قرب «هكوتيل همعرفي» [حائط المبكى أو حائط البراق] لناحية (وضع عازل بين النساء والرجال). وبين الثالث والعشرين والتاسع والعشرين من شهر آب/ أغسطس من العام ذاته وجد اليهود والبريطانيون أنفسهم شبه عاجزين إزاء جمهور عربي ساخط. [نتيجة لذلك] قُتل أكثر من 130 يهودياً في القدس، وطبريا، والخليل. وتم إخلاء السكان اليهود القدامى من مدينة الخليل. إن صدمة المجزرة التي ارتُكبت ضد يهود الخليل، سترافق الجالية اليهودية على مدى عقود، وستُستخدم كشبه «برهان» على نوايا العرب لتصفية كل أفراد الجالية اليهودية في البلاد جسدياً.

بإزاء تقصير السلطة البريطانية لناحية كل ما يتصل بفرض القانون والنظام فوراً، وانعدام القدرة للدفاع عن مجموع الجالية اليهودية،

---

(64) انظر B. Kimmerling and J. S. Migdal, *The Palestinian People: A History*, 2nd revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003).

توصلت[65] «الهستدروت» [الاتحاد العام للمستخدمين] في حينه إلى الاستنتاج أنه من المفيد توسيع دوائر التجنيد البشري والمادي والدعم الجماهيري لمنظمة «الهاغاناه». لذلك، على الأقل رمزياً، وُضعت «الهاغاناه» تحت إشراف قيادة قطرية عليا، ضمت فيها تمثيلاً متساوياً لـ «الهستدروت» والأوساط المدنية [غير العمالية][66] ولكن، وبسرعة، نشبت احتكاكات بين القيادة القطرية والفروع المحلية (وبالذات الفرع المقدسي، برئاسة أفراهام تهومي) التي وجَدت صعوبة في الإقرار بسلطتها. وفي العام 1931 انشق تهومي عن «الهاغاناه» مع عدد آخر من القادة، وأسس تنظيم «الهاغاناه ـ ب» واقترح الإشراف المدني على التنظيم على الحركة التصحيحية (بقيادة جابوتنسكي)، وعلى «الصهيونيين العموميين» و«همزراحي» (الحزب الديني القومي)[67] ومن داخل هذا التنظيم انبعثت «المنظمة العسكرية القومية» [إتسِل].

غمرت موجة هجرة يهودية جديدة (الخامسة من حيث التعداد) البلاد بين الأعوام 1933 ـ 1935[68]، وضاعفت هذه الهجرة عدد اليهود. وتدفق مع هذه الموجة أيضاً الكثير من رؤوس الأموال

---

(65) الادعاء هو أن «الهاغاناه» أرادت إرسال قوة من أجل الدفاع عن الحي اليهودي القديم (الأورثوذكسي الأصولي وغير الصهيوني) في الخليل. لكن رجال هذا الحي رفضوا قبول الرعاية الصهيونية، مؤمنين بأن تقاليد حسن الجوار بينهم وبين العرب ستكون ضمانة كافية لأمنهم، وأما تدخل الصهيونيين فسيؤدي إلى إلحاق الضرر بهذه العلاقات الحسنة. لكن السكان العرب الذين رأوا في اليهودية ديناً فقط، كان من الصعب عليهم التمييز بين اليهود الصهيونيين وغير الصهيونيين.

(66) لكن أحد قادة حزب «مباي»، إلياهو غولومب، واصل كونه شخصية بارزة في التنظيم.

(67) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(68) كنتيجة لاستيلاء النازيين على الحكم في ألمانيا، وانعدام وجود بلد مقصد بديل لهجرة اليهود.

والمهارات الجديدة. وظَّف المهاجرون الجدد أموالهم في بناء المنازل، وفي مشاريع صناعية وتجارية. [نتيجة لذلك] تحوَّلت تل أبيب وحيفا إلى حاضرتين/ مركزين مدينيين [متروبولين]، وازدهر اقتصاد البلاد بشكل لا سابق له. واستفادت الجالية العربية من هذا الازدهار، ولكنها قلقت منه كثيراً، خشية من أن اليهود ليسوا فقط على وشك امتلاك معظم الأراضي الخصبة في البلاد، وبالتالي تعزيز مكانتهم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية فيها، بل قد يصبحون أيضاً خلال فترة زمنية قصيرة أغلبية في البلاد، الأمر الذي سيبرر مطالبتهم بالسيطرة عليها. وحين توقفت الهجرة، ومعها، بسرعة أيضاً الازدهار الاقتصادي، انفجر في البلاد العصيان [ثورة العام 1936] العربي الذي كانت غايته طرد البريطانيين واليهود من البلاد.

بدأ العصيان [الثورة] في العشرين من نيسان/ أبريل 1936 بإعلان إضراب عام، غايته شلُّ كل منظومات الحكم والحياة في البلاد. وبالتزامن مع الإضراب، انتظمت مجموعات من الفلاحين المتمردين، وبدأت حرب عصابات ضد البريطانيين (بواسطة الهجوم على مراكز للشرطة ومنشآت أخرى) واليهود، من خلال محاولة لتدمير مستعمرات يهودية، وبالأساس لقطع طرق المواصلات والنقل اليهودية والبريطانية. خمدت هذه المرحلة من العصيان [الثورة] في منتصف شهر تشرين الأول/ أكتوبر بعد أن تعهد البريطانيون للجالية العربية المحلية وللدول العربية التي تدخلت من أجل وقف الإضراب، بتغيير سياستهم لمصلحة العرب. وتجدد العصيان [الثورة] بقوة أكبر في نهاية العام 1937، بعد نشر توصيات اللجنة الملكية، أي «لجنة بيل»[69] لقد اتسع نطاق العصيان العربي [الثورة] واتخذ

(69) انظر أدناه.

شكلاً عنيفاً. وبين شهر حزيران/ يونيو وشهر تشرين الأول/ أكتوبر العام 1938، سيطرت قوات مسلحة عربية على كل المناطق العربية تقريباً، بما في ذلك مدن يافا، وبئر السبع، والقدس العربية. ولفترة ما، فقد البريطانيون السيطرة على البلد، لكنهم قمعوا العصيان [الثورة] بوحشية مع اقتراب نشوب الحرب العالمية الثانية بعد جلب فرق عسكرية بريطانية كبيرة جداً وفي سياق تعاون بريطاني - يهودي، ولكن ليس قبل أن يتحول إلى حرب أخوة داخل الجماعة الإثنية القومية العربية[70]

كانت ردود فعل الجالية اليهودية على العصيان [الثورة] العربي ونجاحاته، التي أدّت إلى حافة فقدان البريطانيين السيطرة على البلاد، مختلطة. وبرز خلاف داخل القيادة اليهودية. القيادة الرسمية، فضلت محاولة استغلال الوضع من أجل إنجاز وتحقيق أهداف سياسية، فعلى الرغم من مقتل قرابة 500 يهودي في الهجمات العربية، تقرّر انتهاج سياسة «ضبط النفس»، أي الدفاع عن المستعمرات القائمة وعدم القيام بعمليات انتقام ضد العرب غير المقاتلين. ونظراً إلى ذلك، فإنه لم تدمر أي مستعمرة يهودية أو يلحق بها أضرار قاسية. أكثر من ذلك، فعن طريق استغلال التحالف المؤقت مع البريطانيين، تمت إقامة أكثر من خمسين مستعمرة يهودية جديدة (في إطار حملة «السور والبرج»)، سيطرت على مساحات واسعة من الأرض. ولم يوافق بعض رجال تنظيم «الهاغاناه - ب»، على سياسة ضبط النفس، ورد هؤلاء على عمليات الثوار العرب بعمليات إرهابية من دون تمييز ضد السكان العرب. نتيجة لذلك، حصل انشقاق داخل «الهاغاناه - ب» عاد على

(70) انظر ي. بورات، **من أعمال شغب إلى تمرد: الحركة الوطنية الفلسطينية، 1929-1939** (تل أبيب: عام عوفيد، 1978).

إثره جزء من رجالها وقادتها (بما في ذلك، تهومي شخصياً) إلى إطار التنظيم الأم، وقام آخرون في شهر نيسان/ أبريل العام 1937 بتأسيس «المنظمة العسكرية ـ القومية («إتسل») التي وُضعت تحت إشراف «لجنة وكلاء» من قبل المنظمة الصهيونية الجديدة (الخاضعة للحركة التصحيحية)[71] وقامت منظمة «إتسل» بتنفيذ عمليات ثأرية من دون تمييز ضد السكان العرب، وفي فترة متأخرة أكثر ضد الحكم الاستعماري البريطاني أيضاً[72].

في هذه الفترة تم تجنيد قرابة 3000 شاب يهودي من «الهاغاناه» إلى قوة مؤازرة قطاعية بريطانية («شرطة المستعمرات اليهودية»). تم تدريبهم على السلاح، واكتسبوا خبرة ما في استعماله وإمكان حمله علناً. كذلك تم تنظيم شبه قوة احتياط للنواطير، ضمّت تقريباً كل أعضاء «الهاغاناه» البالغ عددهم نحو عشرين ألفا، والتي أصبحت في هذه الفترة تنظيماً شبه شرعي. إضافة إلى هذه القوة القطاعية كانت هناك قوة متحركة من قرابة 400 شخص، عمل رجالها بالأساس في حماية محاور الحركة والقوافل. وقد وصل التعاون العسكري بين البريطانيين واليهود إلى ذروته في شهر نيسان/ أبريل 1938 مع إقامة فصائل الليل الخاصة تحت قيادة وتدريب الكابتن أورد وينغيت الذي

(71) انظر: د. ليف، **معارك المنظمة العسكرية القومية [ستة مجلدات]** (تل أبيب: موساد كلاوزنر [مؤسسة كلاوزنر]، 1965-1980).

(72) هكذا، على سبيل المثال، نفذ البريطانيون في التاسع والعشرين من حزيران/ يونيو 1938، حكم الإعدام شنقاً بحق عضو المنظمة العسكرية القومية ـ «إتسل»، شلومو بن يوسف الذي أدين بتنفيذ مجزرة ضد ركاب حافلة عرب. حتى يومنا هذا، هناك خلاف في الرأي داخل المجتمع اليهودي لناحية اعتبار بن يوسف بطلاً ومقاتلاً من أجل الحرية، أو مجرد إرهابي قاتل. ولكن، عملياً، قامت «الهاغاناه» أيضا بشن عمليات هجومية، ولكن بالأساس ضد حشود القوات العربية في جبال القدس مع تشكيل السريّة «المحمولة والآلية» بقيادة يتسحاق ساديه.

منح قرابة 75 شاباً يهودياً خبرة ومهارات في حرب العصابات وفي عمليات التخريب والهجوم الخاصة. وفور قمع العصيان [الثورة](*) العربي حاول البريطانيون تجريد اليهود من سلاحهم، غير أنه بعد فترة قصيرة من ذلك، وحتى انتهاء الحرب العالمية الثانية، اعتبر البريطانيون اليهود حلفاء لهم(73) في هذه الفترة، وبإضافة الخبرة التي تم امتلاكها في الحرب العالمية الثانية، نشأت النواة العسكرية المحترفة والمدربة للجالية اليهودية في البلاد. وتم نقل الإشراف السياسي على التنظيم العسكري إلى الوكالة اليهودية، وأُخضِعت هيئات الأركان اللوائية إلى سلطة القيادة القطرية. كانت هذه الخطوات لأول وهلة كفيلة بفصل «الهاغاناه» كلياً عن انصياعها الحصري للأحزاب العمالية، وجعلتها الذراع العسكرية لمجموع الجالية اليهودية. فسحت هذه الخطوات في المجال لأول مرة أيضاً، بدءاً من شهر تموز/ يوليو 1937، لفرض رسم داخلي على مجمل أعضاء الجالية اليهودية («كفّارة الييشوف»)(74)، وهو عبارة عن ضريبة

(*) الأقواس المعقوفة هي من وضع المؤلف.

(73) في الجانب اليهودي أيضاً، حاولوا الفصل بين الصراعات وفقاً لروحية شعار بن غوريون المعروف «سنناضل ضد الكتاب الأبيض، وكأن هتلر لا وجود له، وسنناضل ضد هتلر وكأن الكتاب الأبيض غير [قائم]». كذلك أعلنت أيضاً المنظمة العسكرية القومية - «إتسل» في بداية الحرب وقف عملياتها ضد الجيش البريطاني، وتطوع قائد «إتسل» آنذاك، دايفد رازيئيل في جهاز الاستخبارات البريطاني (وقُتل في أثناء عملية عسكرية ضد المتمردين الفاشيست في العراق). هذا القرار لم يكن مقبولاً من جميع أعضاء منظمة «إتسل». إثر ذلك انسحب المعارضون من المنظمة وأقاموا في شهر كانون الثاني/ يناير 1940 تنظيماً عسكرياً سرياً آخر عُرف باسم «لوحمي حيروت يسرائيل» - «ليحي» [المقاتلون من أجل حرية إسرائيل] واصل القيام بعمليات ضد البريطانيين طوال فترة الحرب. ولكن تمكن البريطانيون من تصفيته تقريباً في سياق تعاون بينهم وبين «الهاغاناه» و«إتسل».

(74) هذه الضريبة خُصصت بالأساس لتفرض على بورجوازية المدن التي طولبت بالمشاركة في الدفاع عن الجالية عن طريق دفع «فدية - كفارة» بالأساس (بدلاً من الالتحاق بصفوف الميليشيات التابعة للجالية). في السنة الأولى تمت جباية مبلغ طائل من الأموال =

خصّصت لأغراض شراء السلاح للدفاع عن المستعمرات، وللاستثمار في الإنتاج المحلي للأسلحة الخفيفة والذخيرة، وحتى لدفع الرواتب لمن يشغلون مناصب أمنية. وتم في هذه الفترة أيضاً بناء وبلورة الذراع الاستخباراتية «للهاغاناه» («مصلحة المعلومات»)، وشعبة سرية أكثر عملت في مجال جلب مهاجرين غير شرعيين، من وجهة نظر الحكم البريطاني، إلى البلاد («هموساد لعلياه ـ ب» [مؤسسة الهجرة ـ ب])(75)

بين الأعوام 1940 ـ 1942، دار نضال سياسي من أجل إقامة قوة يهودية مقاتلة في إطار الجيش البريطاني تشمل متطوعين من البلاد. وفي النهاية، في آب/ أغسطس 1942، تقرر إقامة وحدة متطوعين من البلاد تضم يهوداً وعرباً على حد سواء. في واقع الحال، نظرياً وعملياً، أُقيم اللواء اليهودي المقاتل فقط قرابة نهاية العام 1944، وتمكن من المشاركة في المعارك على الجبهة الإيطالية، بقيادة رقباء يهود. ولكن إضافة إلى هؤلاء انضم نحو 25 ألف متطوع

= بالنسبة إلى تلك الأيام، أي نحو 150 ألف ليرة فلسطينية، ولكن أحياناً من خلال استخدام وسائل عنيفة جداً (على غرار تدمير وحرق محلات ومنازل الرافضين أو ضربهم بشكل مبرح).

(75) عقب العصيان [الثورة] العربي في البلاد، فرض البريطانيون قيوداً شديدة على عمليات شراء الأراضي وقلصوا الهجرة إلى البلاد إلى الحد الأدنى، وكان ذلك في فترة خطيرة وحرجة جداً تميزت بتوسع النازية في أوروبا وبإغلاق أبواب الدول الأخرى المستوعبة للهجرات. من غير الواضح إن كان ممكناً إنقاذ يهود من الإبادة في تلك الفترة وبأي حجم، لو سمح البريطانيون بحرية الدخول إلى البلاد، ويبدو أن هذا السؤال سيبقى مفتوحاً [دون رد] إلى الأبد. على الرغم من الجهود التي بُذلت في إطار «هعبلاة» [الهجرة غير الشرعية]، أي جلب يهود إلى البلاد بشكل غير قانوني عن طريق البحر والبر حتى العام 1941، أي السنة التي سدت فيها عملياً طرق الخروج من أوروبا، فإن منظمات التهريب المختلفة نجحت فقط في إدخال بضعة آلاف من اليهود إلى البلاد. والسؤال إن كانت قيادة الجالية اليهودية قد قامت بكل ما تستطيع لإنقاذ يهود في تلك الفترة، هذا السؤال لا يزال يلاحق المجتمع اليهودي بعد ستين سنة أيضاً من ذلك.

يهودي آخرين من البلاد (بما في ذلك ثلاثة آلاف امرأة) إلى الجيش البريطاني في الحرب العالمية الثانية. ولم يكن اشتراكهم في الحرب مهماً فقط من أجل امتلاك خبرات ومهارات عسكرية، بل أيضاً من أجل الإحساس بأن اليهود شاركوا في الحرب ضد النازيين، ولتمكينهم من الظهور بعد الحرب إلى جانب أولئك الذين ساهموا في تحقيق النصر[76] كان التطوع للحرب في أوروبا، بعيداً من البيت ـ مع أنه كان هناك اعتقاد بأن الجالية اليهودية في البلاد معرضة لخطر إبادة (من جانب الجيش الألماني، والعرب المحليين، وكلاهما معاً) ـ عملاً موضع خلاف. وفي العام 1941 شُكلَت وحدات نخبوية قطرية ومتحركة لـ «الهاغاناه» (الفصائل الضاربة، أو «البلماح»). وكان هذا أيضاً بالتعاون من جانب البريطانيين وبتدريبهم. تم إسكان رجال «البلماح» في مزارع زراعية جماعية «كيبوتسات». وخُصِّص نصف وقتهم هناك للعمل لتغطية نفقات معيشتهم، ونصفه الآخر قَضَوه بالتدريب على فنون القتال بوحدات قليلة العدد ومتحركة. وهكذا، مع انتهاء الحرب العالمية الثانية ـ تلك الفترة التي جُمدت فيها كل باقي المسارات ـ كانت الجماعة الإثنية ـ اليهودية مزودة بالأدوات المؤسسية للصدام الحاسم مع الجالية العربية.

(76) كان من الأسهل على الدعاية الصهيونية بعد الحرب أن تعرض العرب الفلسطينين كمن قاتلوا مع الطرف الآخر، وبالذات لأن أبرز قادتهم، الحاج أمين الحسيني هرب إلى إيطاليا في العام 1937، لكي يحول دون البريطانيين واعتقاله ومن ثم نفيه إلى خارج فلسطين، وكذلك، إضافة إلى أن عدداً ضئيلاً من الشخصيات العربية المحلية تعاون مع النازيين (فقد استُقبل الحاج أمين الحسيني في ألمانيا وعقد هتلر معه مقابلة قصيرة، وشارك أيضاً في برنامج إذاعي للدعاية النازية دعا فيه كل المؤمنين إلى المشاركة في الجهاد ضد الحلفاء. كذلك، كانت له علاقات مع وحدة عسكرية إسلامية حاربت في صفوف «الفيرماخت» في البوسنة).

بحكم كون الجماعة اليهودية مجتمع مهاجرين، فإن النزاع بينها وبين الجماعة العربية المحلية كان مبنيّاً في داخل الوضع. لقد تمحور النزاع بين «الييشوف» اليهودي والسكان العرب في البلاد، في الفترة الاستعمارية البريطانية بالأساس، حول صراعات على السيطرة على نوعين من الموارد: الأرض والحجم النسبي للسكان. إن مراكمة مساحات من الأرض، وزيادة عدد السكان اليهود في البلاد وتوطينهم في تلك الأراضي، كانا هدفين يُكمِّل الواحد منهما الآخر، سواء كان ذلك في مجال إدارة النزاع من الجانب اليهودي أو في عملية بناء الأمة والدولة اليهوديتين. ولكن هذا التطابق بين إدارة النزاع وبين بناء الأمة كان جزئياً فقط لأنه لم تكن كل الموارد التي وُظِّفت في إدارة النزاع ضرورية لبناء الجماعة، التي كان يُفترض بها أن تتحول إلى أمة (على غرار استثمار الأموال في تنظيمات الحراسة والدفاع). والأهم من ذلك أن النزاع حال دون نشوء سوق أراض حرٍّ. وكما سيتبين لنا لاحقاً، أُضيفت إلى الأراضي التي اشتراها اليهود قيمة اقتصادية سياسية أخذت بالارتفاع. وكان لهذا التطابق الجزئي بين إدارة النزاع وبناء الأمة عدد من الانعكاسات بعيدة المدى: (أ) إن تكاليف إدارة النزاع بحد ذاته كانت منخفضة نسبياً، ولكن ذلك كان لأن الحكم البريطاني الاستعماري وفَّر الجزء الأساس من المظلة الأمنية، (ب) التطابق الزائد بين المسارين أفسح في المجال لتجنيد موارد اجتماعية (مادية وبشرية على حد سواء) وإبقائها على مستوى عالٍ من السيولة التي تتيح تخصيصها من جديد، دون إلزام النظام بأن يحدد إلى أي من الغايتين ـ بناء أمة أو إدارة النزاع ـ ستوجه تلك الموارد. هكذا، كان بالإمكان تجنيد موارد من الداخل والخارج لأغراض بناء الأمة بواسطة ربطها باحتياجات إدارة النزاع، ولكن

بالأساس لتجنيد موارد من أجل إدارة النزاع في سياق بناء الأمة.

لكن مسارات بناء الأمة كانت مرفقة، ليس فقط، بالنزاع مع المحيط العربي وبمواجهات مع «الطرف الثالث» (العثماني، وبالذات البريطاني)، ولكن أيضاً بسلسلة صراعات داخلية داخل الجالية اليهودية حول تخصيص الموارد قليلة الوجود، وحول المعايير لتخصيصها، وفي نهاية المطاف، حول السيطرة السياسية والثقافية داخل النظام. بعد أن أُنجزت هذه السيطرة، بقيت على حالها مع قيام الدولة أيضاً، وحتى تحولت إلى هيمنة. ونظراً إلى أن جزءاً من الموارد التي دارت حولها المعركة داخل الجالية اليهودية كان الموارد ذاتها التي خاضت الجالية اليهودية الصراع من أجلها أيضاً ضد الأكثرية العربية، فإن نوعَيْ صراعَيْ السيطرة، الخارجي والداخلي، تشابكا والتحما أكثر من مرة، وأثَّر كل منهما في إدارة الآخر.

أكثر من ذلك، وكما سبق وتبيَن لنا، فإن شكل المواجهة مع وجود جماعة أخرى ومنافسة داخل أراضي البلد المنشود للهجرة والاستعمار أثَر تأثيراً واسعاً في طابع الجالية اليهودية الصهيونية وعلى شكل انتظامها المؤسساتي، وعلى الأيديولوجيات التي أصبحت مهيمنة داخلها أيضاً.

ونظراً إلى أن النزاع نبع من مجرد نمو مجتمع مهاجرين استوطن بشكل تدريجي، تحت المظلة الجبارة لقوة استعمارية، في داخل هذا الإقليم بشكل يتناقض كلياً مع الإرادة المنظمة لسكانه[77]، فإنه لم يكن فعلاً هنالك مفر منه، ولكن شكل مواجهته كان موضع

(77) انظر: ي. بورات: **نشوء ونمو الحركة الوطنية العربية ـ الفلسطينية 1918-1929** (القدس: همخون ليمودي آسيا فبأفريكا [معهد الدراسات الآسيوي ـ الأفريقي]؛ الجامعة العبرية في القدس، 1971)، ومن أعمال شغب إلى تمرد: **الحركة الوطنية الفلسطينية، 1929-1939**.

خلاف داخل الجالية. كذلك، لم يكن هناك تماثل مصالح مطلق بين الدولة الاستعمارية البريطانية ومجتمع المستعمرين. ولم يكن لدى هؤلاء المستعمرين في مراحل التشكل والبناء ما يكفي من القوة للتغلب على السكان المحليين وفرض إرادتهم عليهم كما حصل في معظم الدول الأخرى التي أقامها مهاجرون ـ مستعمرون، في أميركا الشمالية والجنوبية، وفي أستراليا، وفي نيوزيلندا، وفي روديسيا، وفي جنوب أفريقيا، وفي الجزائر الفرنسية(78)

الصراع على حجم الهجرة

إلى جانب الموضوع الإقليمي المتعلق بالأرض، فإن البؤرة المكمِلة التي دار حولها النزاع اليهودي ـ العربي في الفترة الكولونيالية(79)، هي نسب وأحجام الهجرة اليهودية إلى البلاد، أو بشكل أدق تحديد الحجم النسبي لكل واحدة من الجاليتين. الحقيقة الإحصائية البسيطة هي أنه في بداية ثلاثينيات القرن العشرين شكلت الجالية اليهودية 18 بالمئة فقط من مجموع سكان البلاد، وحتى بعد الطفرة غير المسبوقة للهجرة في منتصف الثلاثينيات من القرن الماضي، وصلت تلك الجالية إلى نحو ما يزيد عن الربع قليلاً من مجموع السكان(80) وحقيقة كونها أقلية كانت نقطة الضعف السياسية

---

(78) Kimmerling, *Zionism and Territory: The Socioterritorial Dimension of Zionist Politics.*

(79) التأريخ الصهيوني المدون للأحداث والوقائع لا يحبذ تسمية هذه الفترة باسمها الدقيق لكي يبتعد من كل تداع للأفكار يربطها بنظام استعماري أياً كان. لذا، يطلق على هذه الفترة اسم فترة «الانتداب» الّذي منحته عصبة الأمم لبريطانيا من أجل السيطرة على هذا الإقليم ولكي تقيم فيه، بالمناسبة، «وطناً قومياً» يهودياً كما تعهدت بذلك في إعلان [وعد] بلفور. لقد أدير الإقليم كدولة مستعمرة بكل معنى الكلمة، وكان يخضع لإرادة المفوض السامي الذي كان مقره في القدس وكذلك إلى وزارة المستعمرات في لندن.

(80) انظر الجدول رقم 1.2 أسفله.

الأساس للجالية اليهودية في البلاد، و«صدمة ديموغرافية» كان لها انعكاسات كثيرة على السلوك السياسي اللاحق للجالية في المستقبل أيضاً. وعملياً، فإن انعكاساتها لا تزال ملحوظة حتى يومنا هذا بالذات.

كان لهذا المعطى الديموغرافي انعكاسات في عدد من المجالات: (أ) من ناحية سياسية، لم تكن الجالية اليهودية قادرة على العمل بأسلوب «ديمقراطي» في إطار الدولة البريطانية[81] (ب)

---

(81) حقاً لقد أفشلت اللجنة التنفيذية العربية - التي شُكّلت في المؤتمر الفلسطيني الثالث الذي عقد في حيفا في نهاية العام 1920 - الانتخابات للمجلس التشريعي في البلاد الذي حاول المفوض السامي (هربرت صاموئيل) إقامته. وكنتيجة للاستعدادات والضغوط على المستوى القطري العام، شارك في الانتخابات لذلك المجلس نحو سدس السكان العرب فقط، ولكن كان ذلك الخطأ الأخير الذي ارتكبه العرب في هذا المجال. وكان سبب إفشال الانتخابات، إضافة إلى الصراعات الداخلية على النفوذ، اعتبار المشاركة فيها بمثابة مصادقة عربية على صك الانتداب الذي تعهّد بإقامة وطن قومي يهودي. صلاحيات المجلس كانت محدودة، ولم يكن بالإمكان أن يمرر فيه تشريع مناقض لصك الانتداب. في ذلك الوقت وافق اليهود، لانعدام وجود خيار آخر، على المشاركة في الانتخابات للمجلس التشريعي، على الرغم من أنه كان سيبرز ضعفهم الكبير، بحكم أن التمثيل فيه سيكون نسبياً إلى عدد السكان (كانت نسبة اليهود في حينه 13٪ من مجموع عدد السكان). والحال هكذا، فقد ألغيت الانتخابات نظراً إلى عدم مشاركة العرب فيها. لكن الموضوع لم يشطب من جدول الأعمال إلى حين اندلاع العصيان [الثورة] العربي في العام 1936. لكن اليهود لم يعودوا قابلين بالفكرة وقاوموها بشدة وحزم كبيرين، مع أنهم اقترحوا كحل وسط، إقامة مجلس تشريعي متساوٍ من حيث عدد أعضائه، أو ذي صلاحيات محدودة جداً، لكي لا يكون لضآلة حجمهم العددي تعبير سياسي. في أواخر العام 1935 طالب وفد عربي موحد (باستثناء حزب الاستقلال، أول حزب فلسطيني وطني في البلاد لم يكن خاضعاً لنفوذ العائلات والعشائر الكبيرة) المفوض السامي، آرثور غرينفل ووكوف، بـ «إقامة حكومة ديمقراطية في البلاد». وفي الثاني من تشرين الثاني/ نوفمبر، نشرت الأحزاب العربية بياناً مشتركاً تناول مدى عدالة إيمانها بالمطالبة بالاستقلال، **دافار** (3/ 11/ 1935). وطُرحت المطالبة بمنح حكم ذاتي وديمقراطي للبلاد ثانية من جانب ممثلي الجانب العربي أمام لجنة «بيل»، بينما عاد اليهود إلى اقتراحهم السابق المتعلق بإقامة نظام على أساس المناصفة في=

كانت صلاحية ومفعول مطالبها ذات الصلة بعموم أراضي البلاد ضعيفة. (ج) اليهود، كما العرب، رأوا في هذه الفجوات الديموغرافية ميزان قوة سلبي جداً في غير صالح اليهود[82] لقد كان هناك نقص كليّ ومطلق في الطاقة البشرية التي ستُخصَّص لمهام اجتماعية عامة، بما في ذلك مهام إقامة نقاط استيطانية جديدة كانت ستُفسح في المجال لتوسيع السيطرة الإقليمية للجالية اليهودية على مساحات جديدة ولتعزيز سيطرتها على المساحات التي كانت تحت سيطرتها وتعود بكليتها إليها. وبهذا الشكل، فإن مشكلة الحجم النسبي للجالية اليهودية لم تكن فقط البؤرة الثانية والمكمِلة إلى جانب الموضوع الإقليمي ـ الأرضي في النزاع اليهودي ـ العربي، بل كانت البؤرتان مترابطتان ومتداخلتان كل منهما في الأخرى. وكان كل منهما شرطاً حتمياً للآخر. هذا، لأن فهم الطرفين كان يقضي أنه من أجل الوصول إلى مراكمة الحد الأقصى من الأراضي، هناك حاجة إلى نسب متزايدة في أحجام الهجرة (وهذا يشمل المال الذي جلبه معه بعض من هؤلاء المهاجرين واستبدله بامتلاك مساحات من

= التمثيل والمسؤوليات (اللجنة الملكية لفلسطين («أرض إسرائيل»)، **محاضرات، وثيقة برلمانية 5479. ترجمة رسمية** (1937)، ص 101).

(82) ولكن عند فحص هذا الميزان بمزيد من المنهجية، يتضح لنا أن الفجوة ليست كبيرة بين اليهود والعرب في ميزان القوى الشامل، فالسكان اليهود لم يكونوا فقط مجتمعاً أكثر تطوراً، وفي حوزتهم مصادر (مهارات فنية، رأس مال، وسائل تكنولوجية وخلافه)، وتنظيم اجتماعي أتاح التجنيد السريع والواسع لهذا المجتمع لمهام جماعية، بل أيضاً من الناحية الديموغرافية ضم هذا المجتمع، جراء البنية «السكانية لمهاجرين ـ طلائعيين» حجماً نسبياً أكبر للإعمار التي تفسح في المجال للمشاركة الفعّالة في وضع يتوجب فيه إدارة صراع عنيف: إذ إن 47٪ من مجموع السكان اليهود كان بين الأعمار 17-44 (D. Gurevich, A. Geerts and A. Zanker, *Statistical Handbook of Jewish Palestine* (Jerusalem: The Jewish Agency, 1947), p. 56).

الأراضي، كانت لها دلالتها السياسية). في الوقت ذاته، اعتُبِر تملّك مساحات واسعة من الأراضي أمراً ضرورياً لاستيعاب الهجرة، وبالذات أعداد المهاجرين الذين كانت الحركة الصهيونية تتوقع وصولهم في المستقبل والتي كان العرب يتخوفون منها.

كان الموقف العربي، سواء كان ذلك في موضوع الأراضي أو في موضوع الهجرة اليهودية وفق قاعدة اللعبة: «المجموع ـ صفر»: أي إن البلاد مؤهلة لإعالة عدد معطى أو محدود من السكان. وبناء عليه، فإن دخول كل يهودي إلى المكان سيكون على حساب العرب. منذ بدايته، كان جزءاً كبيراً من النشاط السياسي العربي ـ الفلسطيني موجهاً نحو محاولات لفرض قيود على الهجرة اليهودية بواسطة الطرف الثالث، العثماني، وبالأساس البريطاني[83] بشكل مباشر أكثر وشخصي أكثر مسَّت المشكلة كل أولئك العرب الذين استُخْدِموا كأيدي عاملة داخل القطاع الاقتصادي اليهودي الذي لم يكن طوال كل الفترة تقريباً مكتفياً ذاتياً من ناحية تزويده بقوة العمل ـ بالذات قوة العمل غير الماهرة ـ وحتى لم يكن مؤهلاً ليكون كذلك[84].

بدءاً من العام 1922، ومن أجل تهدئة خواطر الجانب العربي، وبالذات من أجل تحقيق إشراف ورقابة على وتيرة نمو الجالية

---

(83) انظر، على سبيل المثال: م. أساف، **تاريخ اليقظة العربية في «أرض ـ إسرائيل»** (تل أبيب: تربوت فحنوخ [الثقافة والتعليم]؛ بالتعاون مع دار النشر دافار، 1967)، ص 56، وبورات، **نشوء ونمو الحركة الوطنية العربية ـ الفلسطينية 1918-1929.**

(84) انظر: Z. Sussman, *The Policy of the Histadruth with Regard to Wage Differentials. A Study of the Impact of Egalitarian Ideology and Arab Labour on Jewish Wages in Palestine* (Jerusalem: Falk Institute of Economy Research, 1969), pp. 37-165.

اليهودية سكانياً، تحدَّدت حصص هجرة نصف سنوية وفقاً لمبدأ القدرة الاقتصادية للبلاد على استيعاب تلك الحصص. وكانت هذه الحصص موضوعاً لمساومة دائمة بين القيادة اليهودية وبين الحكومة البريطانية والقيادة العربية. كان المقياس موضوعياً، على ما يبدو في الظاهر: فقد أُخذ في الحسبان الوضع العام ووضع سوق العمل في الاقتصاد اليهودي والعربي على حد سواء، الذي جزّأه اليهود، كما يُزعم، وفقاً للخط الفاصل الإثني القومي على خلفية أيديولوجية. ولكن الحصص كانت تتأثر بالأساس بالعلاقات السياسية داخل المثلث اليهودي ـ البريطاني ـ العربي. إذا تفحصنا الجدول الرقم 1.2 يتبين لنا أن نتائج هذه التسوية قادت إلى زيادة بطيئة جداً (وحتى مع تراجعات طفيفة) في أحجام السكان اليهود، مقارنة بالسكان العرب. مع ذلك، كانت هناك فترتان شاذتان كان فيهما نمو نسبي كبير في أحجام السكان اليهود: الأولى بين الأعوام 1922 ـ 1926. والثانية الأكثر دلالة، بين الأعوام 1931 ـ 1936.

الجدول الرقم 1.2

نمو السكان اليهود في البلاد، بأرقام مطلقة وبأحجام نسبية إلى السكان غير اليهود، وفقاً لفترات زمنية 1914 ـ 1848

السنة	سكان يهود	نسب السكان اليهود من أصل مجموع السكان
1914	56,000 (ألف)	9,18 بالمئة
1922 (إحصاء سكاني)	38,790 (ألف)	12,91 بالمئة
1926	149,500 (ألف)	18,44 بالمئة
1931 (إحصاء سكاني)	149,500 (ألف)	18,06 بالمئة

29,54 بالمئة	355,157 (ألف)	1936
31,36 بالمئة	463، 535 (ألف)	1940
31,60 بالمئة	528,702 (ألف)	1944
78,23 بالمئة	716,678 (ألف)	1948(*)

* داخل حدود خطوط اتفاق الهدنة.

محسوب وفقاً للمصادر الآتية: Government of Palestine, *Survey of Palestine, Prepared in December 1945 and January 1946 for the Information of the Anglo-American Committee of Inquiry* (Jerusalem: Government Printer, 1946), vol. 1. pp. 141 and 143, and D. Gurevich, A. Geerts and A. Zanker, *Statistical Handbook of Jewish Palestine* (Jerusalem: The Jewish Agency, 1947), pp. 46-47,

وانظر أيضاً: مدينات يسرائيل [دولة إسرائيل]، **كتاب الإحصاء السنوي لإسرائيل، 1950** (القدس: هلشكاه هركزيت لستتيستيكا، 1951)، (على أساس تسجيل السكان في 8/ 11/ 1948)، القدس.

جلبت سنوات الذروة في الهجرة، على غرار ما يسمى «هعلياه هشليشيت» ـ الهجرة الثالثة (1919 ـ 1923) و«هعلياه هرفيعيت» ـ الهجرة الرابعة (1924 ـ 1931)، مع «هعلياه هحميشيت» ـ الهجرة الخامسة (1932–1939) طفرة اقتصادية. لكن الصلة بين التأرجح النسبي في أحجام السكان والتطورات الاقتصادية، كانت أكثر تعقيداً لا تتميز سنوات الكساد الاقتصادي بهجرة على نطاق قليل من المألوف فقط، بل أيضاً بتعاظم نطاق خروج («نزوح») يهود من البلاد، في هذه الظروف، كانت الهجرة العربية أيضاً ـ الضئيلة نسبياً ـ إلى جانب نسب التكاثر الطبيعي المرتفعة لتلك الحقبة (نحو 3,8 بالمئة في أوساط المسلمين ونحو 2,3 بالمئة في أوساط المسيحيين)، عاملاً ذا وزن في تحديد النسب بين المجموعتين السكانيتين. هكذا، على سبيل المثال، عندما زاد، في العام 1927، حجم خروج اليهود من البلاد (نحو 5000 نسمة) على حجم الهجرة اليهودية إليها (2178 نسمة)، بلغت نسبة الهجرة العربية إلى داخل حدود البلاد (758

نسمة)، نحو ثلث عدد المهاجرين اليهود، مع أن النسبة الوسطية للهجرة العربية إلى داخل البلاد بين السنوات 1922 ـ 1945 لم تزد عن 9 بالمئة من نسبة الهجرة اليهودية.

بدأت بوادر النية لأخذ السلطة الاستعمارية في الحسبان ما أسمته «قوة الاستيعاب» في الإقليم [فلسطين] تظهر منذ حزيران/ يونيو 1921. عقب أعمال شغب انفجرت في شهر أيار/ مايو من العام ذاته ـ مشكلة الموجة الثانية لأعمال شغب بمبادرة من العرب (انفجرت الموجة الأولى عشية مؤتمر «سان- ريمو»، في القدس ووادي الأردن [منطقة الأغوار] في 24 شباط / فبراير 1920) ـ تعهد المندوب السامي، بين أمور أخرى، بفرض قيود على الهجرة اليهودية وجعلها موضوعاً خاضعاً لاعتبارات «السكان الحاليين» في البلاد. ورد منح الطابع الرسمي لفرض قيود على الهجرة، كسياسة استعمارية بريطانية في وثيقة أطلق عليها اسم «الكتاب الأبيض لونستون تشرشل» (حزيران/ يونيو 1922)، كانت بمثابة تفسير مستجد لإعلان [وعد] بلفور، وجاء فيها أن الوطن القومي اليهودي «سيُبنى داخل فلسطين ـ «أرض إسرائيل»، ولكنه لن يكون فلسطين. وهذا الإعلان الذي جاء عقب تقرير اللجنة التي عُينت للتحقيق في أعمال الشغب[85] قرر لأول مرة، أن الهجرة اليهودية ستُشترط بقدرة البلاد على استيعاب المهاجرين اقتصادياً.

بعد أعمال شغب أخرى في العام 1929، نُشر (عقب الاستنتاجات التي خلص إليها تقرير هوف ـ سمبسون، 1930) في العام 1930 «الكتاب الأبيض» الثاني الذي حاول اشتراط الهجرة اليهودية ليس فقط بعدد العرب العاطلين عن العمل بل أيضاً بـ «مخاوف وشكوك الجمهور العربي». ولكن بعد ممارسة ضغط

(85) «لجنة هايكرافت»، 1921، وثيقة برلمانية، 1940.

سياسي صهيوني شديد تراجعت الحكومة البريطانية. وفي رسالة من رئيس الحكومة رمسي ماكدونالد إلى فايتسمان (بتاريخ 13 شباط/ فبراير 1931) أُعيدت الترتيبات السابقة إلى ما كانت عليه.

في العام 1933، صدر مرسوم خاص بالهجرة غايته تنظيم القيود المفروضة على الهجرة من ناحية قانونية. قَسَّم هذا المرسوم المهاجرين إلى أربع فئات: (أ) «أصحاب رؤوس الأموال» الذين في حوزتهم ألف جنيه استرليني على الأقل، هؤلاء سمح لهم بالقدوم إلى البلاد من دون أي قيد، أو أصحاب المهن الحرة والحرفيين الذين في حوزتهم 500 أو 250 جنيه استرليني على التوالي، والذين اشتُرط قدومهم بمدى الطلب على مهنهم في سوق العمل، أو أصحاب رؤوس أموال في حوزتهم 500 جنيه استرليني على الأقل. ولكن مدير دائرة الهجرة البريطاني رأى وفقاً لتقديره أن لدى هؤلاء فرص معقولة لاستيعابهم في البلاد. (ب) طلاب ورجال يعملون في مؤسسات دينية أو يجدون فيها معيشتهم، وهي مضمونة. (ج) عمال، أي «أشخاص لديهم فرص عمل مؤكدة في البلاد». (د) أشخاص مرتبطون بالأنواع الثلاثة الأولى. بين السنوات 1922 ـ 1945، ومن أصل المجموع الكلي للمهاجرين الشرعيين المسجلين ـ 343901 (نسمة) ـ كانت نسبة من تنطبق عليهم مواصفات الفئة الأولى 24,9 بالمئة من المجموع، والثانية 6,4 بالمئة. وأما حصص الهجرة «للعمال» فشكلت 51,4 بالمئة من مجمل أُذونات الهجرة، بينما «المرتبطون وأبناء العائلة» ومهاجرون «آخرون»، شكّلوا ما تبقّى، أي 17,3 بالمئة.

في العام 1939 خرق البريطانيون ثانية بمبادرة منهم «قواعد اللعبة» التي حددوها بواسطة المصطلح «القدرة الاقتصادية للبلاد على الاستيعاب»، فبالتزامن مع القمع الوحشي للعصيان [الثورة] العربي

وتحطيم القيادة العربية المحلية، قرَّر البريطانيون تقييد الهجرة اليهودية بشكل خطير جداً. قيّد «الكتاب الأبيض لماكدونالد» (17 أيار/ مايو 1939) الهجرة اليهودية بـ 75000 ألف نسمة لمدة خمس سنوات. وكانت غايته العملية من ذلك المحافظة على النسبة السكانية القائمة على ثلث من السكان اليهود، في مقابل ثلثين من السكان العرب. وكان الهدف النهائي، على ما يبدو، إقامة دولة عربية في البلاد بعد فترة انتقالية مدتها عشر سنوات.

إن تمركز الصراع حول المصطلح المرن جداً «قدرة الاستيعاب»، أتاح للجانب اليهودي حرف بؤرة الصراع عن سياقها المركزي أي النزاع ـ ومعناه تغيير متواصل في الوضع القائم [ستاتيكو] للقوة بين الجانبين ـ نحو مجال جانبي، لم يكن الوضع فيه بحكم تعريفه قائماً على قواعد اللعبة «المجموع ـ صفر». لذلك، كان يمكن للجانب اليهودي الادعاء بقدر كبير من الإنصاف أن الهجرة بحد ذاتها تزيد بشكل دائم قدرة البلاد الاقتصادية على الاستيعاب. وكلما زاد عدد المهاجرين، ازدادت القدرة على الاستيعاب، التي ستؤدي أيضاً إلى ازدهار اقتصادي سيعود بالخير على العرب أنفسهم. ما عدا ذلك، فشلت القيادة الصهيونية في وعدها الخفي الذي أعطته للبريطانيين، أن تجلب خلال خمس إلى عشر سنوات مليون مهاجر يهودي يغيِّرون كلية الميزان الديموغرافي في فلسطين ويمنحون القوة الكاملة لمفعول المطالبة اليهودية بالسيطرة الحصرية على البلاد. هذا المنطق الذي كان يقف وراء السياسة البريطانية المؤيدة للصهيونية في نهاية العقد الثاني من القرن الماضي. كان هذا، على ما يبدو، أحد الأسباب في اضطرار القيادة اليهودية في البلاد إلى قبول «قواعد اللعبة» التي حددها البريطانيون من خلال الاستجابة للضغط العربي.

وفقاً للقواعد الخفية لهذه اللعبة تمكَّن البريطانيون من تحديد أعداد الهجرة اليهودية واشتراطها بشروط اقتصادية أو سياسية متغيرة. في المقابل، كان يحق للقيادة اليهودية تحديد تركيبة الهجرة. جرت صراعات القيادة اليهودية على وجه العموم في إطار «قواعد اللعبة» هذه، وليس ضدها، فحتى في أيام الصراع المرير ضد «الكتاب الأبيض» للعام 1939 ـ عندما كان البريطانيون هم من خرقوا «قواعد اللعبة» السابقة ـ كان المطلب اليهودي بالعودة إلى الوضع السابق. وفي نهاية العام 1945 فقط، لوحظ تغيير في توجه القيادة اليهودية هذا[86] ولكن لم يكن في أوساط القيادة اليهودية إجماع تام بالنسبة إلى هذه المبادئ، إذ قال يتسحاق غرينبويم، رئيس دائرة العمل في الوكالة اليهودية، في جلسة مجلس الإدارة في حزيران/ يونيو 1936 أن «المنفى سيتلقّى أمر تحديد معايير للهجرة كخيانة قومية لأنه لا يجوز تقديم تنازلات في هذا الشأن، فإذا كانت الحكومة هي من سيحدد معايير الهجرة، فالأمة ستتلقّى ذلك ككارثة. وإذا كانت هذه هي النقطة المركزية في المفاوضات، [مع العرب التي أجرتها في ذلك الوقت مجموعة من الفعاليات اليهودية برئاسة ماغنيس][87] فإنه كان سيختار [أي أن غرينبويم كان يفضل] تغيير هذا الوضع [التمرد العربي][*] في كل خمس سنوات بدلاً من الموافقة على تقديم

(86) انظر أدناه.

(87) يهودا ل. ماغنيس كان رئيس الجامعة العبرية وأحد مؤسسيها، ومنذ أعمال الشغب في العام 1929 ـ من الزعماء البارزين لمجموعة «بريت شالوم» [رابطة السلام] التي كانت تطمح إلى التوصل إلى مصالحة مع السكان العرب المحليين، حتى في مقابل تنازل جزئي عن أهداف الصهيونية السياسية. وعلى الرغم من السمعة الطيبة والوقار اللذين كانا من نصيب معظم أفراد مجموعة «رابطة السلام»، فقد اضطهدت هذه الرابطة، وكانت تعتبر طوال الوقت وكأنها خارج حدود المعسكر الصهيوني.

(*) الأقواس المعقوفة هي من وضع المؤلف.

تنازلات في قضايا الهجرة. يُحتمل أن نصل حينها إلى حرب علنية، لكنه [غرينبويم][*] يؤمن بانتصارنا»[88] أما مناحيم أوسيشكين، رئيس الصندوق الدائم لإسرائيل، فيقول في الجلسة ذاتها، إنه سيكون سعيداً حقاً لو أن المندوب السامي وعد بهجرة 300,000 يهودي خلال خمس سنوات[89] ولكنه ما كان ليوافق على ذلك لكي لا يعترف أصلا بمبدأ تحديد حصص للهجرة.

صراعات داخل الجالية اليهودية، والنزاع العربي ـ اليهودي

كما قلنا، فعلى امتداد كل الفترة تقريباً، قبلت قيادة الجالية اليهودية المبدأ الذي يحدد الحكم الاستعماري بموجبه نطاق الهجرة وحجمها[90] وفي المقابل تستطيع قيادة الجالية اليهودية المنظمة أن تحدِّد جزئياً تركيبتها. وحتى لو لم تكن الهجرة محدودة، ما كان للقيادة اليهودية أيضاً، إمكان الإشراف على تركيبتها ـ ذلك الإشراف والتصنيف اللذان كانا يبدآن في الخارج، بواسطة منظمات تأهيل وإعداد متنوعة

(*) الأقواس المعقوفة هي من وضع المؤلف.

(88) بن غوريون، **مذكرات. المجلد الثالث (1936)** (تل أبيب: عام عوفيد، 1973)، ص 231.

(89) وفقاً لحسابات آرثور روبين الذي شارك في تلك الجلسة كعضو في إدارة الوكالة اليهودية، فإن هجرة بحجم كهذا كان يفترض أن تؤدي إلى وضع يصبح فيه حجم «اليشوف» اليهودي في خلال عشر سنوات، مساوياً لحجم السكان العرب. كان هذا، حقاً، نحو نصف العدد الذروة للهجرة التي وصلت إلى البلاد في العام 1935، والتي شكّلت 15,7 بالمئة من مجموع المهاجرين الذين وصلوا إلى البلاد بين الأعوام 1919 ـ 1945. وكان الافتراض من الجانبين، العربي واليهودي على حد سواء، أنه في وضع ديموغرافي يشكل فيه اليهود أكثر بقليل من نصف السكان، فإن الصراع سوف يحسم «نهائياً» لمصلحتهم.

(90) ولكن، وكما قلنا، بعيداً من الحصص [الكوتا] فإن جزءاً من المهاجرين كان من «أصحاب رؤوس الأموال» الذين سمح لهم حتى العام 1939 بالدخول إلى البلاد بشكل تلقائي. وجزء من الطفرة الكبيرة في الهجرة اليهودية في العام 1935 (أكثر من 61,000 مهاجر) كان نتيجة لارتفاع في حجم هجرة «أصحاب رؤوس الأموال» وبالذات من ألمانيا.

تابعة للأحزاب المختلفة التي شكلت إدارة الوكالة اليهودية. كان هذا الانتقاء للقادمين، آلية إشراف مهمة للحفاظ على سيطرة القطاع العمالي داخل الجالية اليهودية. كانت قيادة هذا القطاع مدركة جداً للصلة القائمة بين السيطرة على الموقع المشرف على تركيبة الهجرة وبين سلطتها وسيطرتها على «اليشوف» [مجتمع المستعمرين]. هكذا، كتب بن غوريون (الكراس، 206) في العام 1925:

ليست كل الاحتلالات [للحركة العمالية](*) في مجال العمل والمرافق الاقتصادية وفي الاستيطان حتى الآن كائناً يتمتع باكتفاء ذاتي، وليس لها أي استقرار ووجود من دون تعزيز ومواصلة التوسع في قوة الهجرة والاستيطان الجديد. ومصير حركتنا، في الحاضر والمستقبل، يرتبط بمسار الهجرة وبدلالتها الواسعة والشاملة: بتأهيل الهجرة في الخارج، وبقدرة استيعابها في البلاد، بالهجرة الطلائعية وبرأس المال القومي، وبوزننا داخل الهجرة العامة. المشروع القائم لجمهور العمال في البلاد، والمشروع الاقتصادي، والمهني، والاستيطاني، والثقافي سيتوسع ويتعزز، أو يتضاءل ويتلاشى ـ وفقاً لقوتنا وقيمتنا في الهجرة المقبلة.

إن الصلاحية التي منحها الحكم الاستعماري للوكالة اليهودية، وبالتالي للأحزاب المسيطرة داخلها ـ لاقتسام الأذونات التي تحدَّدت في إطار نظام الحصص (Schedule)، كانت، والحال هكذا، مصدراً مهماً للقوة والنفوذ. كانت هذه القوة تفعّل (أ) في الصراعات على النفوذ التي دارت داخل الجالية اليهودية «المنظمة»، (ب) ضد المجموعات التي لم تتقبل سلطة وسيادة الوكالة اليهودية (بالأساس، «الحريديم» [المتدينون ـ الأصوليون] والتصحيحيين). وهكذا أصبح تحديد نصيب كل جناح من الجالية في الهجرة موضوع مساومة دائمة

(*) الأقواس المعقوفة هي من وضع المؤلف.

بين المكونات المختلفة «لليشوف» اليهودي. وفي بعض الأحيان، استُخدمت المواقف إزاء النزاع اليهودي ـ العربي، كورقة مساومة. هكذا، على سبيل المثال، جاء في تقرير قدّمه يتسحاق غرينبويم[91] أن الوكالة اليهودية تجد نفسها مضطرة لتضع في تصرف اتحاد الفلاحين واتحاد الصناعيين 400 من الأذونات لكي يُبطلوا تهديداتهم بتشغيل عمال عرب في فرع الحمضيات.

في المقابل، حاول التصحيحيون تجاوز المؤسسات القومية ومطالبة الحكومة الاستعمارية منحهم مباشرة حصصاً من الأذونات لأن الوكالة «تتحيز ضدهم ولا تأخذ في عين الاعتبار مطالبهم بالحصول على أذونات للهجرة، بل تسلّم تلك الأذونات إلى أعضاء منظمة المستخدمين العامة ـ الهستدروت» (المصدر نفسه). غير أن الإدارة الاستعمارية لم تستجب لمطلبهم، وأبقت الاحتكار في أيدي الوكالة اليهودية. وكذلك اضطر حزب «أغودات يسرائيل»[*] أيضاً[92] إلى التقرب من الصهيونيين عندما طلب أن يحصل على أذونات هجرة لأعضائه. وكنتيجة لذلك أُرغم هذا الحزب على أن يأخذ على عاتقه «عبء القواعد التي حدَّدناها [أي إدارة الوكالة][**] ونحدّدها إزاء الهجرة. وبشكل مرتبط بما تقدم، تأسست «كيبوتسات» [قرى زراعية تعاونية] تأهيل تابعة للحزب، تحت إشرافنا [أي إشراف الجالية اليهودية]»[93]

(91) يتسحاق غرينبويم، هعلياه 2، 1935، 15.

(*) هو حزب ديني أصولي أشكنازي في الأساس. من أقدم الأحزاب الدينية الأورثوذكسية. تأسس في العام 1912 كحزب معادي للصهيونية، لكنه شهد عملية «تأسرل» بعد قيام الدولة وبخاصة في العقدين الأخيرين.

(92) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(93) المصدر نفسه.

رافقت هذه الرغبة الشديدة في الحفاظ على السيطرة السياسية داخل «اليشوف» اليهودي عن طريق السيطرة على تخصيص ومنح أذونات الهجرة، رغبة أخرى مكمّلة لها للحفاظ أو لرعاية نظام اجتماعي يُنظر إليه كمرغوب. هكذا يصوغ ذلك إلياهو دوفكين، مدير دائرة الهجرة في «الهستدروت» [إتحاد النقابات]، في مناقشات المؤتمر الصهيوني التاسع عشر(94):

«إن الإدراك العام لجميع أعضاء لجنة الهجرة [كان](*) بأنه من غير الجائز في هذه الفترة أن تكون الهجرة غير منظمة وفوضوية. ذات مرة، قبل أربع سنوات، كان 25 بالمئة من اليشوف مستوطنات زراعية، وها نحن بعد هذه الهجرة الكبيرة [للسنوات 1932 ـ 1935](**)، وبعد أن أدخلنا على امتداد أربع سنوات مئتي ألف يهودي إلى البلاد. انخفضت نسبة اليهود في الزراعة، وتُقَدر تلك النسبة اليوم بـ 14 بالمئة وربما أقل من ذلك. والاستنتاج واضح: هناك حاجة إلى جهود لاحتلال أراضٍ في البلاد من أجل السيطرة على ما فقدناه. إن الحق في الهجرة ممنوح لكل يهودي. ولكن هناك مئات آلاف اليهود الراغبين في الهجرة إلى أرض إسرائيل، ونحن نريد أن نختار من بينهم الأكثر ملاءمة.

بهذا الشكل دمجت الهجرة الانتقائية مصلحة الجماعة بمصلحة الجناح المسيطر داخلها، وكذلك، كانت الغاية منها أن تعالج بشكل مباشر مشكلة كانت نتاجاً فرعياً للنزاع اليهودي ـ العربي: المطالبة بحصرية «العمل العبري» في الاقتصادي اليهودي.

---

(94) انظر **المؤتمر الصهيوني التاسع عشر، تقرير حرفي لوزان (8/ 20 ـ 1935/ 9/ 5)** (القدس: إدارة المنظمة الصهيونية، 1937)، ص 401-404. برزت في هذا المؤتمر أيضاً الصراعات حول تخصيص أذونات هجرة للأجنحة المختلفة داخل المنظمة الصهيونية وخارجها.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

إقليم عبري و«عمل عبري»[95]

تظهر، كما يقال، المطالبة بتشغيل عمال يهود فقط ـ كفئة اجتماعية ـ طبقية مميَّزة ـ في المستعمرات اليهودية، منذ العام 1904، مع بدء الموجة الثانية للهجرة. كانت مجموعات المهاجرين التي وصلت إلى البلاد معدومة القاعدة الاقتصادية والأملاك من ناحية، وحددت هويتها كذات أيديولوجيات اشتراكية على اختلاف ألوانها، من ناحية أخرى[96] وأُضيف إلى المُثُل الاجتماعية لهذه المجموعات مفاهيم صهيونية ـ قومية ـ تتضمن تأكيدات مختلفة ـ تبلورت معاً للمطالبة بتغييرات ثورية في بنية المجتمع اليهودي في بلدان المنشأ (وبالتالي بعد ذلك في البلاد أيضاً). لقد حدّدت هذه المجموعات هويتها كحاملة للواء الثورة وكمرشحة لتحقيقها نظرياً وعملياً[97] يجب التأكيد أنه بمجرد فعل الهجرة إلى «صهيون» ـ سواء أكان ذلك

---

(95) الصراع حول حصرية تشغيل قوة عمل عبرية في مرافق الاقتصاد اليهودي، وتأثير ذلك في البنية الاجتماعية للسكان اليهود وعلى ديناميكية العلاقات بين اليهود والعرب، هو موضوع لدراسة شاملة بحد ذاتها، وتتجاوز أهداف الدراسة التي نحن في صددها. ولكن نظراً لأن بعض جوانب هذا الصراع ذات صلة ببحثنا، فالموضوع سيستعرض بإيجاز في هذا البند. عرض تاريخي للموضوع، انظر أ. شابيرا، **النضال الخائب: العمل العبري 1929-1939** (تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 1977)، تحليل اقتصادي واجتماعي ـ زوسمان (Sussman, *The Policy of the Histadruth with Regard to Wage Differentials. A Study of the Impact of Egalitarian Ideology and Arab Labour on Jewish Wages in Palestine*, pp. 37-165),

وشاليف (M. Shalev, *Labor and the Political Economy in Israel* (Oxford: Oxford University Press, 1992))، وتحليل اجتماعي ـ تاريخي وسياسي ـ شافير (Shafir, *Land, Labour and the Origins of the Israeli- Palestinian Conflict*).

(96) Shafir, Ibid., وشابيرا، **حركة «أحدوت همفودا» التاريخية: قوة تنظيم سياسي.**

(97) حقاً، لقد رفع رجال «بيلو» لواء «العمل العبري» أيضاً، وفي الأنظمة الداخلية للمستعمرين من هذه المجموعة مكتوب: «هذه الأرض يجب أن تستغل فقط بأيدي أعضاء «بيلو» دون مساعدة... العرب المحليين» (م. بريسليفسكي، **عمال ومنظماتهم في الهجرة** =

عن وعي أم غير وعي ـ أُعطيت أفضلية لاعتبارات ولميول قومية لم تستوِ بالضرورة مع المقاربات الاشتراكية التي يُفترض بها أن تكون عالمية في طابعها.

ولكن، على الفور، مع وصولهم إلى البلاد اصطُدِم هؤلاء «الطلائعيون» برفض فلاحي المستعمرات تشغيلهم كعمال في مزارعهم وحقولهم، أو على الأقل لم يكن هذا الأمر مفهوماً من تلقاء نفسه ومنظماً. وكان لرفض تشغيل العمال اليهود من جانب رجال المستعمرات أسباباً اقتصادية وعاطفية ـ قيمية على حد سواء: إن استخدام عمال من الفلاحين العرب ـ كان العمل في المستعمرات بالنسبة إلى غالبيتهم عملاً موسمياً وبمثابة مورد إضافي فقط إلى مرافق معيشتهم (Subsistance Corps) ـ كان أرخص بكثير. وفي البداية كان هناك اعتقاد أن العرب عمّال بارعون أكثر وملائمون أكثر للظروف المحلية من «الثوريين» الشباب و«المثقفين المتنورين». وقد أصبح أهارون أهرونسون [مهندس زراعي] بعد ذلك قائداً لمجموعة يهودية سرية («نيلي»)(*) حاولت العمل ضد السلطة العثمانية [من خلال التجسس لحساب البريطانيين والصهيونية][98]، ويمثل من ناحية أيديولوجية مقاربة الفلاحين [أصحاب الأرض والمزارع] والقطاع المدني غير العمالي بين اليهود (كما وصفت أعلاه)، يصف بسخرية

= **الأولى: سير ومصادر** (تل أبيب: هكيبوتس هيئوحاد، 1961)، ص 73). إن مظهرهم الذاتي كان يشي بأنهم عمالاً زراعيين وليس «أصحاب مزارع»، ولكن في الظروف الاقتصادية لتلك الفترة لم يستطيعوا الإلتزام بهذا الحكم.

(*) اختصار لكلمات شعار «فصيح إسرائيل لا يكذب» أو «رب إسرائيل لا يخلف عهده»، وهي حركة سرية يهودية عمل أعضاؤها لحساب البريطانيين في الحرب العالمية الأولى أملاً في مساعدتهم على التحرر من العثمانيين.

(98) انظر: أ. لفنيه، **أهارون أهرونسون ـ الرجل وعصره** (القدس: موساد بياليك، 1969)، ص 163.

امتاز بها عمل هؤلاء الشبان الثوريين (عندما كان هؤلاء يعملون في مزارع مكتب أرض «إسرائيل» في بن شيمن وفي حولدا):

تحت غطاء القومية قاموا بعمل غير قومي البتّة. وتحت غطاء كلمات عالية ومدوية كانوا يبذرون بشكل مرعب [موارد عامة](*)، وتم كل ذلك، وهنا عليّ الاعتراف، بأيدي نقية ودون أغراض شخصية. ولكن ليس هذا للتبرير. [إليكم مثلاً على ذلك](**) فالشعير يُزرع في أرض وعرة ولا يمكن حصاده بواسطة الآلات، وعمالنا المتفجرون حماساً بإرادتهم الطيبة يبدأون باقتلاع سنابله فيما هم ينشدون بأصوات عالية أقرب إلى الصراخ أناشيد قومية بألحان قوقازية. وفي نهاية المطاف فقد قاموا بعمل يمكن لفتاة عربية واحدة أن تقوم به وبأجر لا يتعدى خمسة قروش. وهكذا، عندما نتيح لرجلين مفعمين بالحيوية ومُثَقّفين بإهانة نفسيهما عن طريق مزاولة عمل يمكن أن تقوم به فتاة عربية واحدة متخلفة ـ هذا عمل مضاد للقومية. أن نقوم بعمل ندفع أجراً عنه خمسة وعشرين قرشاً، بينما يمكن عمله بخمسة قروش فقط. معنى ذلك أننا نذري القروش البائسة من أموال الأمة أدراج الرياح.

إلى ذلك، فإن استخدام عمال عرب من القرى العربية المحيطة بالمستعمرات، كان بمثابة «بوليصة تأمين»، لأن احتمال مهاجمة هؤلاء القرويين للمستعمرة كان ينخفض كلما تم استخدام السكان القرويين لدى أرباب العمل اليهود الذين كان بمقدورهم أيضاً منعهم من العمل[99] على غرار ذلك، كان استخدام حراس

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(99) ي. سلوتسكي [وآخرون]، **كتاب تاريخ الهاغاناه، من الدفاع إلى الصراع، المجلد الثاني** (تل أبيب: عام عوفيد، 1964)، ص 79.

[نواطير] عرب بمثابة دفع «فدية ـ كفارة» ضد السرقات. ما عدا ذلك، وعلى الصعيد القِيَمي كانت هوة واسعة تفصل بين رجال الهجرة الثانية وفلاحي المستعمرات، فالأوائل [أي فلاحي المستعمرات] كانوا في غالبيتهم مستقرين نسبياً من ناحية اقتصادية، وذوي توجهات دينية، ويعتبرون أنفسهم كمن ينتمون بالأساس إلى الثقافة الغربية ـ الفرنسية، بينما جاء رجال الهجرة الثانية، وفي أفواههم خطاب «الحرب الطبقية»، أو على الأقل، النية «لبناء طبقة بروليتارية» يهودية[100] ومن بين النتائج الفورية لمعارضة الفلاحين اليهود [المزارعين][*] استخدام عمال يهود، كان: (أ) إضفاء طابع راديكالي على مطالب العمال إلى حد المطالبة بانتهاج «العمل العبري» حصراً في كل المرافق الاقتصادية اليهودية، باسم الرموز القومية والاشتراكية على حد سواء[101] (ب) ميل للانتظام

---

(100) لقد أوضح فيلكانسكي ذلك بهذا الشكل في العام 1918: «لا يجب اتهام الفلاحين بأنهم يستخدمون العمال العرب... ليس فقط لأسباب اقتصادية بل أيضاً لأسباب نفسية، فالعامل اليهودي يميل لتوجيه الانتقادات، وهو متطرف ومتمرد في طبعه يطالب بيوم عمل من ثماني ساعات وبحق الإضراب... والمثل العليا للعمال اليهود لا تصمد في اختبار الظروف. لذا أ ـ ليس لدى [فيلكانسكي][*] ثقة بمستقبل طبقة عمالية يهودية في الزراعة، إذا بقيت صورتها على هذا الحال؛ ب ـ التناقض السائد بين الفلاحين والعمال ليس اقتصادياً في أساسه. بل لأن الفلاحين يخشون من تحول العمال الزراعيين اليهود إلى قوة... وقد يكتوون من تأثير العمال بواسطة صحافتهم ودعايتهم» (لفني، **أهارون أهرونسون ـ الرجل وعصره**، ص 173). ولكن أساس معارضة «العمل العبري» والفزع منه، كان لأنه كان شعاراً فقط يستخدم كذريعة «لكسر شوكة البورجوازية اليهودية» (بوستنائي [صاحب مزرعة] 10/ 4/ 1933 و26/ 4/ 1933).

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(101) على سبيل المثال، نحمْياه دي ـ ليما (**حول العمل في «أرض ـ إسرائيل»: الصندوق الدائم لإسرائيل، من بداية النشاط في «أرض ـ إسرائيل» وإلى حين امتلاك مرج بن عامر** (القدس: هكيرن هكاييميت ليسرائيل هلشكاه هراشيت [الصندوق الدائم لإسرائيل، المكتب الرئيس]، 1942)، ص 34) من زعماء الصهيونيين في هولندا، يطرح في العام 1916 =

لنشاط سياسي مكثَّف من أجل مراكمة القوة والنفوذ، سواء كان ذلك من أجل ضمان معيشتهم هنا أو من أجل السعي إلى تحقيق المُثُل الاجتماعية التي جلبوها معهم[102]، وبالذات من أجل إشباع شهوتهم السلطوية الكامنة في داخل تركيبة من القومية والاشتراكية المقاتلة.

عملياً، لم يكن بالإمكان تحقيق المطالبة بالعمل العبري

= الإدعاءات الداعية إلى العمل العبري كما يأتي: «دون عمل عبري نكون كمن يبني أبنية على الرمال. نحن نريد إقامة تجمع يهودي - قومي في أرض إسرائيل. ولكن مفهوم تلقائياً أن هذا التجمع لا يمكن أن يكون مكوناً من طبقة أرباب عمل يهود وطبقة عمالية غير يهودية. والأكثر سوءاً من ذلك، هو أنه في ظروف كهذه، ينشأ في أرض إسرائيل أساس لحياة مهجرية قد تتسبب في تطور غير ناجح جداً لمستعمراتنا. لا يوجد في أي مكان تناقض كبير إلى هذا الحد بين رب العمل والعامل كما هو قائم حيث ينتمي الطرفان إلى أعراق متساوية وإلى قوميات مختلفة وأديان مختلفة. حقاً إن العامل العربي لا يزال غير متطور في هذا الموضوع كما العامل الأوروبي، ولكن هل سيتأخر هذا التطور عن المجيء؟» وأما أوسيشكين (م. أوسيشكين، **كتاب أوسيشكين** (القدس: اللجنة المبادرة (لليوبيل السبعين)، 1939)، ص 117) فادّعى في العام 1904 أن تشغيل العمال العرب يلحق الضرر بشرعية المشروع الصهيوني، وحتى يشكل بالنسبة إليه خطراً أمنياً: «سيأتي يوم، يسترد فيه هذا الفلاح العربي المكتئب، رشده ويفتح عينيه ويرى أمامه مستعمرة عبرية مزدهرة ولكن يقيم فيها عدد قليل من الناس، وعندها سيرى ويدرك أن هذا الازدهار والحياة الرغيدة هما ثمرة كده وعرقه، وعندها سيطالب بصوت عالٍ بحقه في ذلك».

(102) الحزبان اللذان أقيما في أواخر العام 1905 ـ «هبوعيل هتسعير» [العامل الشاب] و«بوعالي تسيون» [عمال صهيون] ـ لم يكونا فقط شبه استمرار لأحزاب المنشأ في المنفى، بل أيضا شبه مؤسسات كلية (Total Institutions) اهتمت بكل احتياجات العامل. إضافة إلى اللقاءات المكثفة والحميمية (لم يزد عدد أعضاء الحزبين سوياً عن 150 شخصاً). تمحور النشاط الحزبي حول تنظيم مطابخ مشتركة، وحوانيت، ومصابغ، وصناديق تسليف، وتقديم المساعدات، والسكن المشترك. وكان الحزبان مختلفين حول قضايا أساس، لكنهما كانا موحّدين في الأدوار التي قاما بها بالنسبة إلى أعضائهما، وفي الجهود المشتركة لتأمين المعيشة والوجود في البلاد (انظر: شابيرا، **حركة «أحدوت هعفودا» التاريخية: قوة تنظيم سياسي**، والتوصيفات الحادة والدقيقة لدايفد هوروفيتس، **أَمْسي** (القدس: شوكان، 1970)).

الحصري لأنه إلى حين منتصف ثلاثينيات القرن الماضي ـ ناهيك ببداياتها ـ لم يكن مجمل المعروض من الأيدي العاملة اليهودية، وبالذات في فرع الزراعة، قادراً على تلبية الطلب على الأيدي العاملة في مرافق الاقتصاد اليهودي. إن سؤال «ديزنكوف» الذي وجهه في العام 1908[103] إلى رجال «هبوعيل هتسعير»: «أولستم كنتم تعرفون أنه لو استجاب أبناء بيتح ـ تكفا اليوم لطلبكم. وطالبوكم بأن تؤمنوا لهم عمالاً عبريين بدلاً من العمال العرب الذين سيُطردون، فهل كنتم قادرين على أن تؤمنوا لهم كل الحوذيين، والحراس المطلوبين» ـ هذا السؤال كان ساري المفعول آنذاك، بالقدر ذاته الذي كان وصفه حرباز عاكساً لواقع الثلاثينيات من القرن الماضي:

من ناحية موضوعية كانت السنتان 1931 و1932، سنتي هجرة من أجل العمل العبري. وسُرِّب إلى وعي «اليشوف» بأن العمل العبري هو بمثابة فريضة أساس. وأعربت أوساط واسعة خارج إطار الهستدروت عن دعمها الأخلاقي لتغلغل العمل العبري إلى الاقتصاد العبري، ولكن كان هناك نقص في الأيدي العاملة. في العام 1934 خسرنا مساحات ملحوظة من الأرض بعد عملية حراسات متشعبة وتجنيد كل قوى الجمهور من أجل حراسة العمل العبري. وشارك في دوريات الحراسة قرب بساتين الحمضيات والكرمة شعراء وأُدباء، ومحترفون للعمل السياسي، وصحافيون. وكان الرأي العام داعماً لنا، وإن كنا، على الرغم من ذلك، لم نخرج بسلام من المعركة، فقد كان الأمر جراء النقص في الأيدي العاملة فقط.

---

(103) **هاتسفي** (25 شباط/ فبراير 1908).

لقد ازدادت ندرة العامل اليهودي أكثر في مرفق الاقتصاد الزراعي كنتيجة تطورين، **أولاً**: الجدل الداخلي بين معارضي التوجه نحو الاستيطان الذاتي، على غرار يوسف أهارونوفيتش(104)، ومؤيديه على غرار يوسف فيتكين(105)، تم حسمه عملياً ـ De Facto ـ لمصلحة المؤيدين، إذ توجه جزء بارز من العمال إلى مزارع المنظمة الصهيونية، مشكِّلين فيها «كفوتسوت»(*)، وفي وقت لاحق، «كيبوتسيم»(**)، أو اختار آخرون نمط كتائب العمل(***) جرى توجه العمال هذا نحو الاستيطان على مراحل، وأدى إلى خلق أنماط ومؤسسات جديدة وأصيلة. في البداية أقيمت «كومونات» عمالية (على غرار مجموعة سجرة في العام 1908)، بدأت تأخذ على عاتقها بعض المشاريع والأعمال واحتج أفرادها على استخدام عمال عرب في عملية زراعة الأراضي التي كانت تملكها المنظمة الصهيونية. في هذا الحال أيضاً نبع نمط «الكومونا» أو شعار «العمل العبري» على حد سواء من احتياجات فورية وليس فقط من خلال دوافع

---

(104) أبرز الأيديولوجيين في حركة العمل، ومن مؤسسي «الهستدروت» [اتحاد النقابات] و«بنك العمال»، ومن قادة ورؤساء تحرير صحيفة **هبوعيل هتسعير** بين السنوات 1906 ـ 1922، ورئيس رابطة الكتاب والأدباء أيضاً.

(105) مؤسسي حزب «هبوعيل هتسعير»، ذاع صيته جراء «النداء الذي وجهّه إلى الشبان اليهود الذين تتوق قلوبهم إلى شعبهم وإلى صهيون» (1903)، ودعا فيه اليهود الشبان إلى تجاهل الحركة الصهيونية الرسمية الفاشلة والهجرة إلى البلاد كتحقيق فردي لذواتهم.

(*) مفردها «كفوتساه» ومعناها مجموعة استيطانية ـ طليعية ـ تعاونية ترتكز بالأساس على الزراعة بفروعها المختلفة. وتتألف من عدد قليل من العائلات والأفراد.

(**) مفردها كيبوتس، ومعناها تجمع أو جماعة. والكيبوتس هو شكل من أشكال الاستيطان. وهو عبارة عن قرية زراعية ـ تعاونية أكبر من «كفوتساه» لكنه يرتكز أيضاً على فروع الزراعة المختلفة إضافة أيضاً إلى تطوير وبناء مشاغل صغيرة ومصانع. مبادئ الكيبوتس هي: العمل الذاتي، والمساواة، والتعاون الكامل في الإنتاج والاستهلاك.

(***) كتائب العمل: بالعبرية «جدّودي هعفودا»، وهي عبارة عن مجموعات شبه عسكرية مهمتها حماية العمال اليهود، وتأمين العمل لهم في المستعمرات اليهودية.

أيديولوجية[106]، لا سيما أنه في بداية السنة ذاتها، وفي المؤتمر العام الرابع لحزب «هبوعيل هتسعير»، تمت المصادقة من جديد على الخط الذي عارض تحوّل العمال اليهود إلى «طبقة من المزارعين». وفي تشرين الثاني/ نوفمبر 1910، حان الوقت للمرحلة التالية عندما قام رجال «الكومونا الحديرية» [نسبة إلى مستعمرة «حديرا»] (مجموعة من اثني عشر شخصاً) ببناء مستوطنة على أراضٍ تعود ملكيتها لمؤسسة «هخشرات هييشوف» [إصلاح الأراضي الزراعية] في أم ـ جوني (دغانيا). وأصبح المكان يخضع لإدارتهم حصراً. إن فكرة «كتائب العمل» التي أُقيمت في فترة متأخرة أكثر بأيدي رجال «موجة الهجرة الثالثة» (1920) كانت مختلفة في جوهرها، لكنها ساهمت أيضاً في عدم توجه المهاجرين إلى العمل الزراعي كأُجراء. كان هذا نمطاً تنظيمياً شدّد على الحد الأقصى من الحراك الجغرافي والاستخدامي [العمالة]. واتخذ أيضاً شكل «مؤسسة شاملة» تهتم بمجمل جوانب حياة أعضائها. حاولت كل كتيبة من كتائب العمل أن تأخذ على عاتقها القيام بتشكيلة متنوعة من أعمال المقاولة الكبيرة، مثل شق الطرق وتعبيدها، وبناء معسكرات للجيش (البريطاني)، وأشغال عامة أخرى، بالأساس وفقاً للمناقصات التي كانت تطرحها الإدارة الاستعمارية. ولكن فوق ذلك كله، كان في ذلك محاولة لإقامة مجتمع تعاوني كامل مجنّد بشكل كلّي وغارق في حالة شبه ثورة دائمة.

ثانياً، مع تعاظم الهجرة واستيراد رأس المال الخاص[107]، ومع

---

(106) بريسليفسكي، **حركة عمال «أرض ـ إسرائيل»: سير ومصادر، المجلد الأول**، ط 2 (تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 1966)، ص 105.

(107) خلافاً للاعتقاد المألوف، فإن تدفق رأس المال الخاص كان أكبر بما لا يقاس من تدفق رأس المال «القومي» والعام، الأمر الذي يظهر بشكل واضح من ناحية معطيات تتعلق=

استقرار الحكم البريطاني الاستعماري، حصل تطور ملحوظ في فروع الاقتصاد غير الزراعية، وبالأساس في فرع البناء حيث استطاع العاملون فيه، وبالأخص المهرة منهم، أن يتوقعوا منه الحصول على مداخيل أعلى بكثير مما هي عليه في الزراعة(108) في هذه

= بفترتين، وحتى بعيداً منهما (أ. أوليتسور، الثروة القومية وبناء البلد، 1918-1939 (القدس: كيرن هيسود [الصندوق التأسيسي]، 1939)، ص 246):

الفترة/ مصدر رأس المال	1918 ـ 1937		1930 ـ 1937		1918-1929	
	بالمئة	بملايين الليرات الفلسطينية	بالمئة	بملايين الليرات الفلسطينية	بالمئة	بملايين الليرات الفلسطينية
رأسمال قومي وعام	21	20	16	8	27	12
رأس مال خاص	79	75	84	43	73	32
المجموع	100	95	100	51	100	44

إن الجزء الأكبر من استثمارات رأس المال الخاص (51,8٪ بين السنوات 1932-1937) وظف في فرع البناء الذي كانت مكوناته الأساس هي الأرض وأجرة العمل (انظر أيضاً: J. Metzer, *The Divided Economy of Mandatory Palestine* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1998)).

(108) في المرافق الاقتصادية أيام الانتداب كان هناك نوعان من أجور العمل، ما عدا تلك التي كانت مألوفة: 1 ـ كانت أجور العمال العرب أقل من أجور العمال اليهود في مقابل العمل ذاته ومستوى المهارات ذاته. على سبيل المثال، في العام 1939 كان الأجر اليومي لعامل بناء يهودي غير ماهر 315 مليماً، بينما كان أجر العربي 109 مليمات (Gurevich, Gerts and Zanker, *Statistical Handbook of Jewish Palestine*, pp. 298-299)؛ في العام 1936، كان الأجر اليومي لعامل يهودي 200 مليماً، وللعربي من 80 ـ 150 مليماً. الصلة بين السوقين لم تجد تعبيراً عنها، إذاً، بالمقارنة بين الأجور، بل في التقلبات الداخلية داخل كل سلم أجور: فعندما كان يرتفع أجر العامل اليهودي، كان أجر العامل العربي يرتفع بالنسبة ذاتها، وبالعكس (Sussman, *The Policy of the Histadruth with Regard to Wage* =

الظروف، وكما قلنا سابقاً، حتى لو وافق فلاحو/ مزارعو المستعمرات على مبدأ حصرية العمل العبري، لما كان باستطاعتهم تحقيقه.

كان قادة الحركات العمالية متنبهين لهذه الإشكالية. وكانت إحدى الطرق التي حاولوا بها مواجهتها «استيراد» عمال يهود «طبيعيين» بإمكانهم منافسة العمال العرب باستعدادهم للعمل في هذا الفرع بشروط الأجر التي أملتها المنافسة مع العامل العربي. لهذا الغرض، توجه إلى اليمن في العام 1911 في مهمة لحساب «مكتب أرض إسرائيل، المدعو شموئيل فنيئيلي، أحد مؤسسي منظمة العمال الزراعيين[109] وخلال العام 1912، جُلِب إلى البلاد نحو 1500 يهودي من اليمن. وكنتيجة للتكاثر الطبيعي واستمرار الهجرة ارتفع عدد هؤلاء في العام 1918 إلى أحد عشر ألفاً. وبين الأعوام 1919 ـ 1928 هاجر إلى البلاد 1413 من يهود اليمن (1,4 بالمئة من المجموع العام للهجرة اليهودية)، بينما وصل إلى البلاد، حتى العام 1945، نحو عشرة آلاف آخرين من يهود اليمن، فارتفع عدده إلى نحو ثلاثين ألفاً[110]

Differentials. A Study of the Impact of Egalitarian Ideology and Arab Labour on = Jewish Wages in Palestine, p. 53).

2 ـ العامل في الزراعة كان يحصل على أجر أقل من العامل في مجال الصناعة، والمشاغل الحرفية، وفي الخدمات، وبشكل أساس في فرع البناء. على سبيل المثال، في العام 1945، كان العامل اليهودي غير الماهر يتقاضى أجراً في فرع البناء بلغ 1350 مليماً في اليوم الواحد؛ وفي شق الطرق 1250 مليماً، وأما في الزراعة، فكان الأجر اليومي يتراوح بين 700 ـ 800 مليماً، انظر: (Gurevich, Gerts and Zanker, Ibid., pp. 298-300).

(109) ي. نيني، **أكنت موجوداً أم رأيت حلماً: يمينيو مستوطنة كينيرت ـ قضية استيطانهم واقتلاعهم، 1912-1930** (تل أبيب: عام عوفيد، 1996).

(110) انظر أيضاً الفصل السادس من هذا الكتاب.

بوصول المهاجرين اليهود من اليمن الذين كانت الهجرة بالنسبة إليهم «هجرة خلاصية» ـ بالمعنى الديني ـ حقيقية[111]، يمكن أن نرى بداية نشوء المشكلة الإثنية في هذا النظام. كان ذلك بداية التمييز الواعي والممأسس ضد غير الأوروبيين الشرقيين. هكذا، على سبيل المثال، حصل العمال اليمنيون من «مكتب أرض إسرائيل» على قرشين مقابل كل يوم عمل، بينما حصل «الروس» على عشرة قروش. وعلى امتداد عشرات السنين لم يهتم أحد بتوفير سكن لائق لهم، أياً كان، الأمر الذي أدى إلى نسبة عالية من الوفيات في صفوف أطفال عائلاتهم. ونشأت في هذه الفترة كذلك النظرة النمطية إلى «اليمنيين». لقد شكّل الاستعداد «لاستيراد» اليمنيين كمنافسين محتملين ليس فقط للعمال العرب، بل أيضاً للعمال اليهود، مؤشراً في الواقع إلى التحول في موضوع العمل العبري. فمن مطلب نبع في أساسه من الحاجة إلى ضمان لقمة العيش على الصعيد الاقتصادي، تحوّل هذا الأمر إلى مطلب متصل بشكل وثيق بالمستوى القِيَمي وبفهم كيفية إدارة النزاع اليهودي ـ العربي، ولكن بالأساس، تحوَّل إلى آلية في خدمة الأجنحة المركزية في حركة العمل (تحديداً في نهاية العشرينيات ومطلع الثلاثينيات من القرن الماضي) في صراعها ضد القطاع المدني ـ البورجوازي ـ بعد أن اعترف بها لأول مرة بأنها تمثل «مصلحة قومية»، في وجه المصالح الفردية ـ الطبقية لليمين[112]

---

(111) المصدر نفسه.

(112) يزعم غلعادي (د. غلعادي، «المبادرة الخاصة، الثروات القومية والبلورة السياسية لليمين،» **أفانيم ـ جواهر** [دورية]، العدد 5، بيت ـ بيرل (1965)، ص 96) أن ذلك الجناح نفسه بالذات من المهاجرين الذي كان يتوجب عليه، بشكل طبيعي، التماثل مع اليمين الصهيوني، لم يستطع أن يفعل ذلك لأنه في الخلاف حول العمل العبري كان هؤلاء في موقع متدنٍ، من ناحية أيديولوجية. حتى شخصيات مثل موشي غليجسون (رئيس تحرير صحيفة **هآرتس**) وبن تسيون موسنزون (أحد مديري المدرسة الثانوية ـ هرتسليا) من النخب =

ـ وكذلك ضد أجنحة أخرى داخل اليسار، على السيطرة على الجهاز السياسي للجالية اليهودية وعلى مواردها(113)

المدنية، كانت من المؤيدين الأشد حماسة للعمال والأكثر تطرفاً في انتقاداتهم للفلاحين ـ أصحاب المزارع. في معظم الصراعات، مال هؤلاء إلى التماثل مع اليسار، لا لأن وجهات نظرهم كانت اشتراكية، بل لأنهم رأوا في العمال والمستخدمين المنظمين محققين للفرائض الصهيونية.

(113) النموذج الأكثر إثارة في هذا الشأن هو الدعوى التي نظرت فيها محكمة نس ـ تسيونا في الفترة الممتدة بين شهري كانون الثاني/ يناير ـ نيسان/ أبريل العام 1932. هذه المستعمرة كانت أحد الأماكن الوحيدة التي لم يكن لحزب «مباي» أكثرية في مجلس العمال فيها. هكذا، على سبيل المثال، وبمبادرة من حركة «هشومير هتسعير» (وبدعم من حزب «بوعالي ـ تسيون» اليساري، وكتلة «غير الحزبيين»، التي كانت على ما يبدو، غطاء لأعضاء «الجناح» الشيوعي الذين أخرجوا من «الهستدروت» [اتحاد النقابات...] في مؤتمرها الثالث في تموز/ يوليو 1927)، تقرر إقامة نادي للعمال العرب هناك. لكن سكرتارية اللجنة التنفيذية [للهستدروت] عارضت الاقتراح. في الانتخابات التي أجريت في تشرين الأول/ أكتوبر العام 1931 لمجلس عمال نس ـ تسيونا فاز حزب «مباي»، حقاً، بأكثرية المقاعد، كنتيجة لإلغاء قائمة «غير الحزبيين»، وعدم مشاركة «هشومير هتسعير» في تلك الانتخابات. وبهذا الشكل كان لحزب «مباي» أكثرية في مجلس عمال نس ـ تسيونا، ولكن كان هناك أيضاً معارضة كبيرة جداً خارج إطار المجلس (إضافة إلى المعارضة التي كانت داخله). إزاء هذا الوضع تقرر [في المجلس] إدخال سريّة «هكيبوتس هميئوحاد»(•) [الكيبوتس الموحد] إلى مستعمرة نس ـ تسيونا، لأن هذه السريّة كانت القوة المنظمة «المؤهلة للقيام بعمل لتوسيع نطاق العمل العبري». رجال «بوعالي ـ تسيون»، هناك، عارضوا دخول السريّة لأن ذلك يشكل مسّاً بحقوق العمال المحليين ويعاظم قوة حزب «مباي»، وأما كتلة «غير الحزبيين» فعارضت ذلك، لأن العملية كانت موجهة أيضاً ضد العمل العربي في المكان. عندها حصلت صدامات بين رجال السريّة وحزب «مباي» من جهة وبين العمال المحليّين من جهة أخرى. إثر ذلك، قرر مجلس عمال نس ـ تسيونا تقديم أولئك الذين قاوموا دخول السريّة إلى المحاكمة. وكانت الغاية من المحاكمة أن تكون نموذجاً رادعاً لـ«منشقين» في المستقبل. وناب عن اللجنة التنفيذية لـ«الهستدروت» في المحاكمة كل من بن غوريون وإلياهو غولومب (من أعضاء حركة «هشومير» والقائد غير المتوج، ولكن غير المطعون بقيادته لمنظمة «الهاغاناه»). حول خلفية المحاكمة، تسلسلها ومواقف كل الأطراف، انظر ح. ميغد، «محاكمة نس ـ تسيونا،»، بديرخ ـ **في الطريق [دورية] نصوص لدراسة الحركة العمالية اليهودية**، السنة الثالثة، العدد 5 (1970)، ص 37-39.

(•) [الكيبوتس الموحد]: أحد الأشكال التنظيمية ـ الحزبية للقرى الزراعية التعاونية =

هذا لا يعني أن المنافسة على أماكن العمل، مثلاً، بين اليهود والعرب قد توقفت، بل أصبحت أقل حدة. وبرزت في الأساس في أوقات أزمة اقتصادية عندما تعاظمت نسبة البطالة في الاقتصاد الاستعماري بأسره. هذا الاقتصاد، على الرغم من انقسام الأسواق داخله، وفقاً لخطوط هيكلية إثنية قومية، كان وحدة واحدة، وكان لما يحصل داخل الاقتصاد اليهودي تأثير في الاقتصاد العربي وبالعكس[114] اتخذت الصراعات داخل القطاع اليهودي، بين العمال وأرباب العمل/ الفلاحين من ناحية، والعمال العاطلين عن العمل والسلطة البريطانية، كمؤتمنة على النظام، من ناحية أخرى، شكلاً عنفياً في بعض الأحيان كما حصل، على سبيل المثال، في «أحداث موسم القطاف»، في مستعمرة بيتح تكفا، في العام 1927[115]

إن توسيع بساتين الحمضيات وتحويلها ثانية إلى فرع رائد في اقتصاد البلد[116]، محور الصراعات، سواء كان ذلك على المستوى الرمزي والسياسي أو على المستوى الاقتصادي، في فرع بساتين

التي كانت تقيمها الأحزاب العمالية الصهيونية في البداية كان هذا النمط الاستيطاني تحت رعاية حزب «أحدوت هعفودا». إلى جانب تنظيم الكيبوتس الموحّد كان هناك أيضاً «الكيبوتس القطري ـ هكيبوتس هآرتسي» التابع لحركة «هشومير هتسعير» واتحاد «الكفوتسوت ـ والكيبوتسيم»، التابع لحزب «مباي».

(114) Metzer, *The Divided Economy of Mandatory Palestine*, and B. J. Smith, *The Roots of Separatism in Palestine: British Economic Policy, 1920-1929* (Syracuuse: Syracuuse University Press, 1993).

(115) كان لهذه الأحداث صدى واسعاً في البلاد، وبالذات لأن السلطات الاستعمارية انجرّت إلى الصراع الداخلي داخل الجالية اليهودية. وبدأت أعمال الشغب عندما وُضعت في بساتين المستعمرة دوريات حراسة لمنع تشغيل العرب. وتم استدعاء الشرطة التي قامت بتفريق الدوريات مستخدمة العنف، الأمر الذي أوصل الأمور إلى القضاء.

(116) كان أصحاب المزارع من العرب المحليين هم أول من أدخل زراعة بساتين الحمضيات إلى البلاد قبل عشرات السنين من تحول فرع الحمضيات إلى سلعة/ منتوج يتميز به «المشروع الصهيوني».

الحمضيات الذي كان يرتكز في معظمه ـ بالأساس في بساتين المستعمرات القديمة والكبيرة ـ على العمل العربي. كان ادعاء أصحاب البساتين (مثلاً، عقب صدامات العام 1927) أن (1) عليهم الصمود في المنافسة في السوق الدولية، (2) قطاع الحمضيات اليهودي يعيل عمالاً يهوداً عددهم أكبر من عدد العمال اليهود العاملين في مختلف أشكال الاستيطان العمالي، فإذا ضُربت قدرة الفرع على المنافسة، فإن العمال واقتصاد مجمل «اليبشوف» اليهودي، سيخسران من ذلك[117]

مع ذلك، بعد نشوب العصيان [الثورة] العربي في العام 1936 ـ ذاك العصيان الذي وجد تعبيراً عنه أيضاً بمقاطعة الاقتصاد اليهودي من جانب العمال العرب، وبمنع تدفق قوة العمل إليه ـ استطاع الاقتصاد اليهودي أن يملأ بالكامل تقريباً مكان العمال العرب بعمال يهود. الجدول الرقم 2.2 يتطرق إلى ثلاث فترات حاسمة في بنية فرع الحمضيات الذي كان الفرع الرائد في الزراعة: في خريف العام 1933، يبدأ النمو في الفرع ويصل إلى ذروته في العام 1935. في البداية تم الجزء الأساس من النمو بواسطة عمال عرب، وكان حجم استخدامهم يتجاوز حتى وتيرة النمو. وعلى الأقل نشهد في المستعمرات الخمس التي تشملها العيِّنة انخفاضاً بنحو 27 بالمئة في استخدام عمال يهود[118] كما قلنا، كان أحد تعبيرات العصيان

---

(117) اقترح الفلاحون [أصحاب المزارع] الاقتراب من مطالب العمال الزراعيين بواسطة تقديم دعم مالي للعمل العبري في البيّارات من صناديق المال القومية، وكذلك من خلال تنازلات متبادلة من جانب العمال والفلاحين. انظروا، «البيان الموجّه للجمهور والإيضاحات المتعلقة بـ «أحداث القطاف» اللجنة الزراعية لمستعمرة بيتح تكفا، 1927».

(118) باقي المستعمرات، كان «العمل العبري» و«العمل الذاتي» أكثر رواجاً. وفي المستعمرات الصغيرة، لم يكن هناك مجال تقريباً، للعمل العربي، وبالأساس لأن البيارات كانت صغيرة، الأمر الذي أتاح استغلالها من جانب العائلة ذاتها في معظم مواسم السنة.

[الثورة] العربي في العام 1936، مقاطعة الاقتصاد اليهودي ووقف تدفق قوة العمل إليه[119] وعلى الرغم من ذلك، واصل فرع الحمضيات النمو نتيجة للطلب المتزايد في الأسواق الخارجية[120] كان سوق العمل اليهودي مؤهلاً الآن لتوفير الطاقة البشرية المطلوبة، بعد مغادرة العرب له، وبالأساس بعد أن بدت بطالة معينة في القطاع المديني. وكان ذلك نتيجة مباشرة لموجة الهجرة الكبيرة في مطلع الثلاثينيات من القرن الماضي.

الجدول رقم 2.2

عمال يهود وعمال عرب في خمس مستعمرات كبيرة(*) في ثلاث فترات زمنية: 1933 ـ 1936

بالنسب المئوية (1933، العام الأساس)			بأرقام مطلقة		
المجموع	عرب	يهود	المجموع	عرب	يهود
100	100	100	871,3	674,1	2، 197 أيلول/ سبتمر 1933
110	158	73	265,4	646,2	1، 619 أيلول/ سبتمبر 1935
123	53	174	714,4	896	3، 818 أيلول/ سبتمبر 1936

المصدر: هعلياه، 1937، ص 56.

(*) المستعمرات هي: بيتح تكفا، وريشون لتسيون، وروفوت، وحديرا، ونس ـ تسيونا

مع انتهاء الإضراب، تجدد العمل العربي في المستعمرات. ولكن على الرغم من البطالة المتزايدة في سوق العمل اليهودي، تتجدد النضالات ضده بالكثافة ذاتها كما في بداية الثلاثينيات من

(119) Kimmerling and Migdal, *The Palestinian People: A History.*

(120) Gurevich, Gerts and Zanker, *Statistical Handbook of Jewish Palestine*, p. 179.

القرن الماضي. «لقد نبع الأمر، بحسب رأي بار حاييم[121]: «من تغيير راديكالي في علاقات اتحاد الفلاحين مع المركز السياسي، تُرجم بالعودة إلى المشاركة في اللجنة القومية، وقبول المبدأ الأيديولوجي بشأن العمل العبري الكامل، وبالتخلي عن الأيديولوجيا الانعزالية». هذا يعني، بعد تحقيق إجماع بشكل أو بآخر، بالنسبة إلى مبدأ «العمل العبري»، أصبح تحقيقه بالذات نظرياً وعملياً أمراً ثانوياً، ولا سيما أن الجناح «المدني» [غير العمالي] المُطالب بتحقيقه، بدأ يتقبل السيطرة والهيمنة «العمالية»، ولا يوجد داعٍ ثانية للتنديد والتجريح به.

كان قطاع الإدارة الاستعمارية قطاعاً اقتصادياً وسوق عمل ثالث حيث كان «العمل المختلط» منتهجاً داخله، ودارت حوله منافسة بين اليهود والعرب، سواء كان ذلك بحكم كونه مصدر معيشة ودخل بالنسبة إلى أفراد، وعائلات، والجالية بأسرها، أو بحكم كونه وسيلة لمراكمة قوة سياسية (بالذات في مجال الحصول على وظائف في جهاز الشرطة ومناصب أمنية أخرى أفسحت في المجال لحمل السلاح بشكل قانوني). هذا الوضع خلق إحدى نقاط الخلاف الأكثر حدة في أوساط اليسار، وهي موقف الأجنحة المختلفة من مسألة تأسيس «تنظيم مشترك» للعمال اليهود والعرب[122] كان موقف حزب «مباي» («هبوعيل هتسعير»، قبل ذلك) يرى حاجة إلى وجود تنظيم

---

(121) ح. بار حاييم، «نظام علاقات العمل في الاستيطان اليهودي في «أرض - إسرائيل» في فترة الانتداب وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية،» (أطروحة ماجستير، الجامعة العبرية في القدس، دائرة علم الاجتماع، 1972)، ص 22.

(122) انظر Z. Lockman, *Comrades and Enemies: Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906-1948* (Berkeley, CA: University of California Press, 1996), and D. Bernstein, *Constructing Boundaries: Jewish and Arab Workers in Mandatory Palestine* (Albany, NY: State University of New York Press, 2000).

مشترك يكون هدفه نضال العمال اليهود والعرب من أجل تحسين ظروف معيشتهم بشكل مشترك، ولكن داخل حدود جماعتين منفصلتين. هكذا يحدد بن غوريون[123] هذا التعاون: «إننا نرى أن هناك حاجة بين العمال اليهود، والعمال العرب، لا أن يكون اليهود أرباب عمل والعرب مستخدمين لديهم، بل تعاون بين. المستخدمين العرب في القرية العربية، وفي المرفق الاقتصادي العربي وفي المدينة العربية، وأيضا تعاون بين اليهود والعرب العاملين سوياً في مشاريع حكومية، وفي مشاريع بلديات مشتركة وفي مشاريع رأس المال الخاص». في المقابل، طالب حزب «بوعالي ـ تسيون سمول» [عمال صهيون اليساريون] بقبول العمال العرب كأعضاء في «الهستدروت» [أي الاتحاد العام للمستخدمين العبريين في «أرض إسرائيل»]، وعارض إرساء التعاون على أساس كتلتين قوميتين منفصلتين وكتلة «دولية» في القطاع الحكومي. أما حركة «هشومير هتسعير» فكانت تتخبط بين هاتين المقاربتين[124] إن محاولات الهستدروت بدءاً من العام 1927 إقامة «رابطة عمال أرض إسرائيل»، أخفقت في معظمها، ولكن بين الأعوام 1919 و1924، نشط بشكل فعّال تنظيم مهني مشترك لعمال ومستخدمي مصلحة السكك الحديدية، اليهود والعرب[125]

تلخيصاً لما تقدم نقول، أنه داخل المعادلة التي كان أحد مكوناتها حجم مساحة الأرض التي استطاع اليهود إحراز إشراف عليها، كان «العمل العبري» والحجم النسبي للسكان، مقارنة بالوحدة

(123) د. بن غوريون، **تداول السلطة** (تل أبيب: دافار، 1935)، ص 69.

(124) ميغد، «محاكمة نس ـ تسيونا».

(125) L. L. Grinberg, *Split Corporatism in Israel* (Albany, NY: SUNY Press, 1991).

الإثنية الأخرى، جزءان مهمان أخريان وليس غير مرتبطين[126] **أولاً**، بحكم أن سوق العمل كان مختلطاً[127] استطاعت الحكومة الاستعمارية أن تستخدم بشكل مشروع البطالة في أوساط قوة العمل العربية، كمقياس لـ «القدرة الاستيعابية» للبلاد، ولتحويل هذا الأمر إلى أحد المقاييس لتحديد حجم الهجرة اليهودية إليها. **ثانياً**، إن «الهجرة الطلائعية»، التي كان الإشراف عليها في أيدي مؤسسات الجالية اليهودية، والتي ارتكزت في الأساس على «نوى للتأهيل»، لم تخدم فقط المصالح السلطوية للجزء المسيطر في النظام السياسي اليهودي، بل اعتُبرت فعّالة في إدارة النزاع مع العرب. إذ إنه بواسطة هذه «الهجرة الطلائعية» كان يمكن تحقيق سياسة استيطانية خلقت حقائق على الأرض، كانت ذروتها في فترة «السور والبرج». ارتكزت المستعمرات الجديدة التي أُقيمت على «العمل العبري» الحصري، وخلقت على خارطة البلاد جيوباً إضافية للاستيطان اليهودي الخالص. بهذا الشكل ساهم كل من مفهوم العمل العبري والعمل الذاتي، والتأكيد على إقامة المستعمرات الزراعية، ليس فقط في التفاوت الاجتماعي ـ الاقتصادي، بل أيضاً في مسارات فصل بيئية ومناطقية بين الجماعة الإثنية ـ اليهودية والجماعة العربية، وفي خلق أكثرية يهودية في مناطق محددة. وفي وقت لاحق، خلقت هذه المناطق أيضاً

---

(126) الحجم النسبي للمجموعتين السكانيتين، هذه في مقابل تلك، كان بحد ذاته مرشحاً لأن يكون مقرراً إلى حد قليل في «اللعبة»، دون سمتين إضافيتين: مدى الانتشار الإقليمي للسكان وموضعة هذا الانتشار.

(127) لم يكن القصد، بالطبع، من القول أن «سوق العمل كان مختلطاً»، إن السوق كان حراً ومتطوراً. عملياً، كان السوق منذ ذلك الوقت سوقاً «مقسّماً على خلفية إثنية ـ قومية» (Shafir, *Land, Labour and the Origins of the Israeli Palestinian Conflict*). كان العرب يعملون في القطاع اليهودي، لكن عدداً قليلاً جداً من اليهود كان يعمل في مرافق الاقتصاد العربي.

حالات تواصل إقليمي للحضور اليهودي والأملاك اليهودية شكّلا شبه بديل عن حالات السيادة الإقليمية[128]

من الفصل الاقتصادي إلى التقسيم الإقليمي

سوياً مع مسارات الفصل الاقتصادي والمناطقي[129] - التي أصبحت ممكنة بفضل النمو المطلق للسكان اليهود، وبتوسيع قاعدتهم الإقليمية - الأرضية[130]، وكذلك بفضل إنشاء نظام اقتصادي متنوّع تمكن في العام 1936 من توفير نحو 64 بالمئة من مجمل السلع والخدمات التي كان السكان اليهود بحاجة إليها[131] بفضل ذلك كله، أخذ الارتباط بين الييشوف اليهودي [مجموع السكان] والعربي يتضاءل[132] إذ أخذ المجتمع اليهودي يتحول الى

---

(128) انظر: Kimmerling, *Zionism and Territory: The Socioterritorial Dimension of Zionist Politics.*

(129) المقصود هو إيجاد مناطق زراعية دون محيط ملحوظ من العمال العرب، كما كان الأمر عليه في المستعمرات القديمة. لكن المسار بدأ يحصل أيضاً في القطاع المديني: تل أبيب أخذت تتحول إلى حاضرة [متروبولين] منفصلة عن مدينة يافا وغير مرتبطة بها، وفي حيفا لوحظ انغلاق وفقاً للضواحي، وأمّا في القدس - حيث كان هناك أكثرية يهودية - فبدأت تتسارع بشكل حثيث عملية بناء «المدينة الجديدة»، التي كانت يهودية بالكامل، إلى جانب «المدينة القديمة» التي بقيت مختلطة إلى حين حرب العام 1948.

(130) انظر الجدول رقم 2. 3، ص 203 من هذا الكتاب.

(131) R. Szereszewski, *Essays on the Structure of the Jewish Economy in Palestine and Israel* (Jerusalem: Falk Institute of Economy Research, 1968), p. 9.

(132) العام 1936، قبل اندلاع العصيان [الثورة] العربي، كان الاقتصاد اليهودي يشتري من القطاع العربي بضائع وخدمات بقيمة 3657000 مليون ليرة فلسطينية، من أصل 35,5 مليون ليرة فلسطينية، أي ما نسبته واحد بالمئة من مجمل إنتاجه. في المقابل، كان الاقتصاد اليهودي يبيع إلى الاقتصاد «غير اليهودي» (بما في ذلك الإدارة الكولونيالية) بضائع وخدمات بقيمة 1108000 مليون ليرة فلسطينية، تشكل نحو 3٪ من مجمل الناتج المحلي (Domestic Product). في الفترة ذاتها، كان الاقتصاد اليهودي، يستورد أيضاً نحو 26٪ من مصادره من الخارج، ويصدّر 8,3٪ من البضائع والخدمات (المصدر نفسه). يبدو أن الارتباط =

«مجتمع متكامل» مؤهل لتزويد نفسه باحتياجاته. وهكذا، فالعصيان [الثورة] العربي الذي كان أحد أهدافه خنق النظام اليهودي عن طريق وقف التبادل الاقتصادي معه، أخفق نظراً إلى أن هذا النظام كان مؤهلاً لتوفير احتياجاته على مستوى اقتصاد عصري (نسبياً إلى تلك الفترة). والحال هكذا، فلا عجب، في أن استعداد الطرفين إلى عدم تأجيل تحقيق أهدافهما ـ أي، إنجاز السيطرة السياسية الحصرية على معظم أقاليم البلد أو عليها كلها ـ أخذ يقل بدءاً من مطلع الثلاثينيات من القرن الماضي، وبالأساس كنتيجة لمسارات تعاظم قوة الجالية اليهودية.

لقد التفت العرب إلى أنه، كنتيجة لوتيرة تطور الجالية اليهودية، لم يعد كافياً الحفاظ على الوضع القائم [ستاتيكو]، بل يجب العمل على خلق وضع جديد قد يصبح ممكناً فقط كنتيجة لإزالة الحكم البريطاني، أو لتغيير متطرف في شروط صك الانتداب. اليهود من جانبهم (أ) ـ لم يعودوا مستعدين للاكتفاء بوتيرة التطور التي يمليها عليهم الإطار الاستعماري البريطاني وضروراته، (ب) ـ كنتيجة للإحساس بالثقة بالذات التي اكتُسبت كنتاج مباشر لتعاظم القوة، أصبح جزءاً، أخذ يتزايد، من القيادة

العربي بالاقتصاد اليهودي بالذات كان أكبر من الارتباط اليهودي بالاقتصاد العربي، الذي كان الجزء الأساس من تدفق الأموال إليه يأتي من الاقتصاد اليهودي: هكذا، كان اليهود يشترون في العام 1936 (قبل اندلاع الثورة) ما يتراوح بين 40٪ ـ 33٪ من منتوج الزراعة العربية (Sussman, *The Policy of the Histadruth with Regard to Wage Differentials. A Study of the Impact of Egalitarian Ideology and Arab Labour on Jewish Wages in Palestine*, p. 51) التي تعتبر القطاع الأساس في الاقتصاد العربي. وهكذا، فلا عجب في أنه عقب الثورة، انهار الاقتصاد العربي، بينما كان الاقتصاد اليهودي مزدهراً.

اليهودية على استعداد للوقوف في وجه الخصم العربي من دون حماية ومظلة طرف ثالث[133] هذا الموقف هو الإرث الذي خلّفه رجل مركزي في قيادة الجالية اليهودية هو حاييم أورلوزوروف الذي كان يشغل منصب رئيس الدائرة السياسية في الوكالة اليهودية والذي سبق له وحلّل في رسالة وجهها إلى حاييم فايتسمان الوضع الذي نشأ محاولاً استخلاص استنتاجات بديلة:

الفرضية التي تشكل أساساً لسياستنا هي أنه من الضروري ومن الممكن تحقيق هدفنا درجة بعد أخرى ومرحلة بعد أخرى. من الواضح أن هذا كان الأسلوب الصحيح والوحيد في الماضي. قصدي درجة معينة في تطور ميزان القوى الفعلي بين الأمتين المتصارعتين على البلد. إن قوة الطرفين يمكن أن ترتكز على المكانة الاجتماعية، أو على المواقع الاقتصادية، أو على العتاد الفني والمالي، أو على التنظيم العسكري والأهلية

(133) يبدو أن أوّل من مارس هذه المقاربة كان د. دايفد إيدار، رئيس البعثة الصهيونية وممثل حاييم فايتسمان في البلاد، الذي كتب إلى يوسف كوهين (Cohen) أحد قادة الصهيونية الدينية، في 9 أيار/ مايو 1921 ما يأتي: «ما زلت أنتظر رد المفوض السامي في موضوع الهجرة. إذا كان الرد سلبياً (ولا أعتقد ذلك) فإن البعثة الصهيونية و«الييشوف» اليهودي عازمان على التنازل. لكنني أُفكّر في سياسة أخرى. يجب أن نطلب من الحكومة البريطانية التخلي عن الانتداب نظراً إلى أنها غير مؤهلة وغير قادرة على تحقيق الحد الأدنى منه. ويجب أن لا نطلب من أي دولة أن تأخذ على عاتقها الانتداب، بل أن يتركونا نحن اليهود بأنفسنا في مواجهة العرب. وفقاً لتقديري، لدينا عشرة آلاف رجل قادرين على حمل السلاح، من بينهم نحو ثلاثة آلاف سبق لهم أن أدوا الخدمة العسكرية كجنود. من دون تدخل من الخارج... يمكننا أن نحارب كما ينبغي... وستسنح لنا فرصة لإقامة حكومة خاصة بنا سوف تعتني بالعرب بشكل لا يقل لياقة عن حكومة الانتداب» (دار محفوظات فايتسمان [أرشيف] 16151/ 4/ 7. جزيل شكري للسيدة فافف المسؤولة عن دار المحفوظات، لما قدمته من مساعدة للعثور على الوثيقة).

القتالية للرجال في كل من الأمتين. ويمكن تحديد «المرحلة» الحالية التي وصلنا إليها بأسلوب التطور البطيء على الوجه الآتي تقريباً: العرب لم يعودوا أقوياء بما فيه الكفاية لكي يتمكنوا من تدمير مكانتنا وكياننا، غير أنهم يعتقدون أنهم ما زالوا قادرين على تنفيذ إقامة دولة عربية في «أرض - إسرائيل» من دون الأخذ في الحسبان مطالبنا السياسية. وأمّا اليهود فإنهم أقوياء بما يكفي للحفاظ على مواقعهم الحالية، ولكن قوتهم ليست كافية كما ينبغي لضمان النمو الدائم للييشوف عن طريق الهجرة والاستيطان والحفاظ على السلام والنظام في البلاد في هذا المسار بالذات. «المرحلة» المقبلة ستُنجز حين تمنع موازين القوى الحقيقية أي إمكان لإقامة دولة عربية في «أرض - إسرائيل». بعد ذلك تأتي مرحلة لا يعود فيها بمستطاع العرب وقف نمو «الييشوف» اليهودي عن طريق الهجرة وأعمال اقتصادية بناءَة، والتعاظم غير المتوقف لقوة اليهود سيدفع العرب إلى طلب حل عن طريق المفاوضات.

[هذا](*) النهج المتدرج في تطوره للسياسة الصهيونية في إطار نظام الانتداب سيُختبر في ما إذا كان لا يزال ممكناً بعد، الوصول بواسطته إلى «المرحلة» المقبلة. من ناحيتي، أميل إلى الاعتقاد بأن **الأمر غير ممكن**(134)

(*) الأقواس المعقوفة هي من وضع المؤلف.

(134) التشديد في أصل النص.

الجدول الرقم 3.2:
تقدير ملكية الأراضي اليهودية في فلسطين (بآلاف الدونمات)
وأحجام الأراضي بالنسبة إلى حجم السكان اليهود (دونم لكل نسمة) (1882–1947)

الفترة	مجموع الأراضي التي يملكها يهود	مساحة الأرض التي يملكها الصندوق الدائم لإسرائيل	مساحة الأرض التي تملكتها جمعية الاستعمار اليهودي في فلسطين(*)	مجموع الأراضي التي ابتيعت في الفترة المسماة	مشتريات الصندوق الدائم لـ «إسرائيل»	أحجام الأرض (دونم لكل نسمة)
حتى 1882	22	–	–	22	–	0,94
1890–1883	104	–	–	78	–	2,23
1900–1891	218	–	145	114	–	4,36
1914–1901	418	16	235	200	16	4,92
1922–1920	557	72	غير معروف	139	56	6,71
1927–1923	864	197	323	307	125	5,76
1931–1928	994	289	غير معروف	130	92(**)	5,85
1935–1932	232,1	371	435	235	83	3,05
1939 ـ 1936	358,1	478	435	126	107(***)	2,92
1941–1940	431,1	566	435	73	88(***)	2,90
1945–1942	506,1	813	435	274	247(***)	2,42
1947–1946	734,1	933	435	129	120(***)	2,38

المصادر: ـ الصندوق الدائم لإسرائيل، **إنقاذ الأرض في تاريخ اليشوف، المجموعة أ** (القدس: المكتب الرئيس، 1952).

– الصندوق الدائم لإسرائيل، **تقارير 1927–1947** (القدس: المكتب الرئيس).

– الصندوق الدائم لإسرائيل، **معلومات اللجنة المحلية للصندوق الدائم لإسرائيل** (القدس: كانون الثاني/ يناير 1939 ـ آذار/ مارس 1940).

- G. Gurevich, A. Gerts and A. Zanker, *Statistical Handbook of Jewish Palestine* (Jerusalem: The Jewish Agency, 1947).

A. Granott, *Agrarian Reform and the Record of Israel* (London: Eyre & Spottiswoode, 1956), p. 28

(*) أراضي (P.I.C.A) جمعية الاستعمار اليهودي في فلسطين، سُجلت أيضاً باسم مستوطنين أفراد.

(**) من أصل ذلك، تم شراء 59000 دونماً في العام 1929، عام «الأحداث».

(***) في هذه الفترة يشتري الصندوق الدائم لإسرائيل مساحات غير معروفة من الأراضي من ملاك أراضٍ يهود أيضاً. في كتاب **تاريخ «الهاغاناه»** يظهر تقدير منخفض جداً بالنسبة إلى تملك الأراضي في السنوات 1939–1947. ولكن من دون ذكر مصادر التقدير.

في ما تبقى من رسالته يحلِّل أورلوزوروف لماذا، بحسب رأيه، استنفد الحكم الاستعماري نفسه، معدِّداً أربعة بدائل بقيت للقيادة اليهودية: الأول، الاستمرار في الوضع القائم من خلال الافتراض أن المستقبل يحمل في طياته تلقائياً مكوّنات وعوامل كثيرة جداً من انعدام اليقين إلى حد لا يعود فيه معنى لمحاولة التأثير فيه في هذه المرحلة. وربّما إلى حين ظهور إمكانات أخرى، يجب «الصمود» في هذه الأثناء. الإمكان الثاني، هو التوصل إلى استنتاج بأنه «في ظروف العالم كما هي عليه اليوم ليس هناك إمكان لتحقيق الحلم/ الرؤيا الصهيوني» ويواصل أورلوزوروف تحليله ويضيف أن:

الإمكان النظري الثالث هو حقاً التمسك بالمبادئ الأساس للصهيونية، ولكن تقليص المساحة الجغرافية التي ستتحقق فيها تلك المبادئ: فبدلاً من «أرض إسرائيل» كلها، فقط أقضية أو أجزاء معينة منها. الاتجاه [هو](*) لإقامة سيادة قومية على جزء معين من «أرض إسرائيل»، وأن تُخلق في هذه المنطقة كل إمكانات التطور غير المعاق، والمرتبطة باستخدام وسائل وأدوات الدولة في فروع الإدارة، والاستيطان والأموال، وتحويل هذه المنطقة إلى **قاعدة استراتيجية للتقدم المحتمل في المستقبل**(135)

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(135) التشديد من جانبي.

وهنا يصل أورلوزوروف إلى البديل الرابع، الذي على ما يبدو الاستنتاج الذي يفضِّل إخراجه إلى حيز التنفيذ:

في الظروف الآنية، لا يجب تحقيق الصهيونية من دون فترة انتقالية تقيم فيها الأقلية اليهودية سلطة ثورية منظمة لأنه ليس هناك إمكان للوصول إلى أكثرية يهودية أو حتى لتوازن بين الأمتين. من دون فترة تُقام فيها حكومة قومية تمثل الأقلية، وتُحكم سيطرتها على جهاز الدولة، وعلى الإدارة، وعلى القوة العسكرية من أجل الحيلولة دون خطر السيطرة من جانب الأكثرية غير اليهودية والتمرد ضدنا. خلال هذه الفترة الانتقالية يتم تحقيق سياسة منهجية قائمة على التطوير، والهجرة، والاستيطان.

بعد خمس سنوات من ذلك ـ وعقب العصيان [الثورة] العربي ـ الفلسطيني، وما بدا كقرار بريطاني بمغادرة البلاد، بدا أن البديل الثالث بالذات من بين البدائل التي عدّدها أورلوزوروف، أي تقسيم البلاد بين اليهود والعرب، أخذ يبرز كأكثر الإمكانات واقعية[136] منذ تلك اللحظة وجد الجانب اليهودي نفسه أمام معضلة مبدئية قاسية جداً: إن كان يجب تفضيل السيادة على أجزاء من الأراضي (أي إقامة دولة عليها) بدلاً من كلها. لا يتعلق الأمر هنا بمشكلة حسم قِيَمي فقط ـ مع أن التنازل عن كل واحد من الخيارين اللذين طرحتهما المعضلة

(136) أول من توصل في المعسكر الصهيوني إلى استنتاج بأن حل النزاع اليهودي ـ العربي، قد يوجد في تقسيم البلاد وبإقامة دولة يهودية ذات سيادة على جزء منها، كان د. أفيغدور يعقوبسون (ممثل الإدارة الصهيونية لدى عصبة الأمم). لقد صاغ في نهاية العام 1931 مذكرة سرّية ووزّعها على أعضاء الإدارة الصهيونية، لكن هذه الإدارة رفضت الخطة بشكل قاطع وحظرت على يعقوبسون التطرق إليها في اتصالاته الدبلوماسية. لقد ظهرت خطة التقسيم بعد أن حاول يعقوبسون بناء نماذج بديلة عديدة (على غرار الكانتونات، أشكال مختلفة من النظام الفدرالي وخلافه) لحل النزاع (غال ـ نور، **وعاد الأبناء إلى وطنهم: القرارات الحاسمة بشأن الدولة والأراضي في الحركة الصهيونية**).

يحمل في طياته توتراً كبيراً على صعيد القيم والعواطف ـ ولكن أيضاً بوضع عدم يقين بالنسبة إلى عدد من المشاكل الحاسمة في أهميتها، كان يمكن أن تطل برأسها كنتيجة مباشرة لخروج العامل البريطاني من المنطقة والتقسيم المحتمل للبلاد:

■ ما هو مدى ومقدار القوة التي راكمتها الجالية اليهودية المنظمة من أجل ضمان وجودها بحد ذاته، وذلك إزاء مقاومة حازمة ومنظمة للجانب العربي، ومن خلال الافتراض أن تلك المقاومة، (أ) قد تأتي من جانب العرب سكان الدولة اليهودية فقط، (ب) من جانب كل عرب فلسطين[137] (ج) أن تستعين تلك المقاومة بجيش نظامي عربي و/أو بقوات عربية غير نظامية.

■ إذا كان بإمكان دولة يهودية داخل أقاليم البلد المقسمة ـ حتى وفقاً لأفضل شروط التقسيم ـ والتي ستكون بالضرورة صغيرة الحجم والمساحة جداً (أ) أن تخلق بنية اقتصادية (صناعية وزراعية، وفقاً لمفهوم تلك الفترة) يمكن أن تشكل أساساً واقعياً وعملياً لوجودها، وإن كانت ستستطيع استيعاب كل الهجرة المخططة التي من أجلها وباسمها أُقيمت تلك الدولة. لكن السؤال الأساس والجوهري كان (ب) هل يمكن إقامة وتطوير كيان سياسي، واقتصادي، واجتماعي يلائم التوقعات المنتظرة وصور المجتمع الجديد التي كانت موضع قبول من جانب السواد الأعظم في الحركة الصهيونية داخل هذه الأراضي المقسمة[138].

---

(137) ولكن هنا يطرح السؤال: إذا كان اليهود مؤهلين، حقاً، للتعامل بفاعلية مع المقاومة الشاملة لعرب البلاد، فلماذا يجب عليهم الموافقة، أصلاً، على التقسيم (م. شاريت، **يوميات سياسية، 1937** (تل أبيب: هسفرياه هتسيونيت؛ عام عوفيد، 1971)، ص 260).

(138) على سبيل المثال يتسحاق تبنكين (ي. تبنكين، **أقوال، المجلد الثاني (1935-1939)** (تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 1972)، ص 313)، زعيم فكري وسياسي لحزب =

■ ماذا سيكون مدى تأثير القيادة الصهيونية في قرار البريطانيين مغادرة البلد أو البقاء فيه. وأيضاً إلى أي حد يمكن تحسين منافع شروط استمرار الحكم الاستعماري، أو كما حدد ذلك أورلوزوروف، إن «كان من الممكن بعد الوصول بمساعدة [السياسة الصهيونية في إطار الانتداب](*) إلى المرحلة التالية». بكلمات أخرى، هل من الممكن أن نزيد بشكل جوهري تحت الوصاية البريطانية عدد السكان اليهود ومساحة الأراضي التي يسيطرون عليها؟

■ إذا كان مسار تقسيم الأرض قد بدأ فعلاً، فما هو مدى التأثير الذي سيكون للجانب اليهودي لكي يستطيع الحصول على الشروط الأفضل للتقسيم صهيونياً التي تتضمن مكونين هما، (أ) منح الحد الأقصى من الأرض للجانب اليهودي (ب) وجود حد أدنى من الحضور العربي كسكان (أو مواطنين)، وحد أدنى من الأراضي التي يملكها عرب داخل الأراضي التي ستخصص للدولة اليهودية؟ في هذا السياق كان هناك إمكانان آخران مفتوحان، كان فيهما ما قد يؤثر في حسم المعضلة القائمة بين القبول بمبدأ التقسيم الإقليمي ورفضه ـ أي إمكان تنفيذ عملية ترحيل مزدوجة للسكان: 1 ـ نقل سكان عرب من الأراضي المخصصة للدولة اليهودية إلى الأراضي العربية وفقاً لاقتراح لجنة «بيل» بعد بضع سنوات(139) 2 ـ نقل عدد

«أحدوت هعفودا» المتشدد يعرب في العام 1937 عن خشيته من أن يؤدي تقسيم البلاد إلى إسقاط القاعدة الزراعية والبروليتارية للجالية اليهودية وإعادتها إلى «تحوم هموشاف»(●) الذي يكون فيه رجالها من جديد «مبشرين بالثقافة ووسطاء تجاريين».

(●) أي نطاق السكن لليهود في المدن الروسية إبان حكم القياصرة التي اقتصرت على حدود معينة لم يسمح لهم بالخروج منها.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(139) اللجنة الملكية لفلسطين («أرض إسرائيل»)، **محاضرات، وثيقة برلمانية 5479. ترجمة رسمية**، ص 283-286.

كبير من اليهود، تحديداً من أوروبا إلى البلاد. بالطبع كان الحصول على السيادة شرطاً لهجرة جماعية، بل كان ضرورياً لتحقيق تلك الهجرة ـ التي عارضها العرب بكل قوتهم على امتداد فترة الحكم البريطاني، وحتى قبل ذلك ـ ولكن هجرة يهودية جماعية قبل قيام السيادة كان سيُلغي، نظرياً وعملياً، إلحاحية السيادة بالنسبة إلى الجانب اليهودي، بل كانت [الهجرة الجماعية] أفضل بالنسبة إليهم. أضف إلى ذلك، فالهجرة الجماعية كانت ستُلغي الحاجة إلى القبول بمبدأ التقسيم وستفتح نافذة للتحقيق المسبق لاقتراح أورلوزوروف الرابع: السيطرة اليهودية بالقوة والبطش على كل البلاد قبل أن تتحقق فيها أكثرية يهودية حاسمة.

■ كان مدى ثبات ومأسسة الحدود الطبيعية المبتورة للجماعة السكانية مشكلة بحد ذاتها لأنه، خلافاً لتلميحات أورلوزوروف الصريحة بأن القبول بمبدأ التقسيم هو مجرد خطوة تكتيكية مناورة ومحدودة بوقتها إلى حين مراكمة المزيد من القوة والقدرة اليهودية التي يمكن «التقدم» بواسطتها(140)، كان بالامكان التقدير مسبقاً بأن التقسيم الجديد سيتحول إلى حقيقة سياسية ناجزة ستحدّد حدود وحجم الدولة وتركيبة سكانها، الأمر الذي لن يعود بالإمكان تغييره

تجدر الإشارة إلى أنه في سياق الثقافة السياسية العالمية في تلك الحقبة، كان نقل مجموعات سكانية بالاتفاق أو دونه، يعتبر عملاً مقبولاً في حل نزاعات إثنية ـ قومية.

(140) كان هذا، كما يعتقد، أحد المبرّرات المركزية التي دفعت بن غوريون إلى تأييد اقتراح التقسيم، ففي رسالة أرسلها من لندن إلى ابنه يحاول فيها تبديد شكوك الابن في مسألة التقسيم، كتب بن غوريون: إن فرضيتي تنطلق، ولهذا السبب فأنا من أشد المتحمسين لقيام الدولة، حتى لو كان مقروناً بالتقسيم الآن، من أن دولة يهودية على جزء من الأرض، ليس النهاية بل البداية... فهي ستكون رافعة عظيمة الشأن في جهودنا التاريخية لإنقاذ البلد بكامله (د. بن غوريون، **رسائل إلى بولا والأولاد** (تل أبيب: عام عوفيد، 1968)، ص 211).

بسهولة[141] كذلك، فإقامة دولة عربية ذات سيادة على جزء من أراضي البلاد، تعترف بها دول أخرى، أو ضم الأراضي العربية إلى دولة عربية أخرى مجاورة، سيكون هو أيضاً حقيقة ثابتة، ولن يكون تحقيق تفوق على صعيد القوة العسكرية كافياً لإلغائها[142].

من ناحية عملية، لم يكن ممكناً تقريباً تقديم ردود ذات مفعول ودلالة على جميع الأسئلة الخمسة هذه، ففيها ما يساعد على حل المعضلة القائمة بين الأرض الموعودة والسيادة القابلة للإنجاز على المدى المنظور. لذا، فالردود على هذه الأسئلة، أُعطيت (أو لم تُعطَ)، عندما اعتُبر الموضوع راهناً عقب توصيات اللجنة الملكية («لجنة بيل») في العام 1937، وفقاً للفرضيات الأساس التي كانت مرساة في منظومة القيم والأيديولوجيا لكل واحد من المكوّنات المختلفة للجالية اليهودية في البلاد.

لقد اقترحت اللجنة الملكية تقسيم البلاد إلى ثلاثة أجزاء: أ - دولة يهودية، ستضم المنطقة الساحلية (من جنوب بئير طوفيا وحتى جبل الكرمل)، منطقة «عيمق يزرعئيل» [مرج بن عامر] والجليل (حيث سيتم نقل جزء من سكانهما العرب إلى نطاق الدولة العربية)، ب ـ أراضي عربية، ستُضم إلى [إمارة] شرق الأردن وستشمل مناطق

---

(141) كما لم ير أحد في الثلاثينيات إمكاناً واقعياً لضم شرقي الأردن من جديد إلى الأراضي المفترض أن تقسّم أو لا.

(142) كما ادعى د. أ. بيرت، ممثل حركة «همزراحي»(*) في اللجنة التنفيذية الصهيونية: «إن إنشاء دولة يهودية، يعني (أن نعطي) ضمانة لحدود الأقطار المجاورة، ويتوجب علينا الاعتراف بالدولة العربية، تماماً كما يتوجب على العرب الاعتراف بدولتنا».

(*) حركة صهيونية دينية تأسست في مطلع القرن العشرين في أوروبا الشرقية وانتشرت في غربها وكذلك في فلسطين. في العام 1958 توحّدت هذه الحركة مع «هبوعيل همزراحي» [منظمة عمالية دينية ـ قومية، تأسست في القدس في العام 1922] في إطار الحزب الديني ـ القومي [المفدال].

جبال يهودا [الخليل]، والسامرة [نابلس وجوارها] والنقب[143]، ج - جيب بريطاني، سيضم القدس وبيت لحم ويصل بواسطة ممر إلى مدينة يافا. لقد ارتكز الاقتراح على «المبدأ الطبيعي». القائم على فصل المناطق التي تملّك اليهود فيها مساحات من الأراضي واستوطنوا فيها عن المناطق المأهولة كلياً أو في معظمها بالعرب[144] المعايير الأخرى لما سُمّي «المبدأ الطبيعي» («العدالة»)، التي كانت نصب عيون اللجنة، هي:

1 ـ يجب أن يكون داخل حدود الدولة اليهودية مساحات كافية من الأراضي [لنمو السكان وللاستيطان [اليهودي][*] 2 ـ يجب منح الدولة العربية تعويضاً مناسباً عن فقدان مساحات من الأرض والمداخيل. هذا الشرط زالأخير هو أحد التعليلات. لاقتراحنا بأن تقدّم الدولة اليهودية دعماً مالياً للدولة العربية بعد تحقيق التقسيم[145]

أثار اقتراح اللجنة، داخل الجالية اليهودية (وفي العالم اليهودي بأسره) جدلاً حاداً، مصدره كامن في المقاربات القيميّة، والدينية، والعاطفية من موضوع التقسيم، وأيضاً في جزء من الإشكاليات التي عُرضت أعلاه[146] انقسمت الجالية اليهودية [بإزاء اقتراح التقسيم]

---

(143) خلافاً للسكان البدو في شرقي الأردن أو العراق، مثلاً، فإن سكان فلسطين العرب لم يكونوا في مرحلة تطور جديرة بما فيه الكفاية لإدارة دولة خاصة بهم، وربما حاول البريطانيون نقلهم إلى تخوم حكم ودّي أكثر إزائهم أو إزاء اليهود، أي حكم الأمير عبدالله بن الحسين. أليس من المستغرب أن الزعامة العربية المحلية رفضت حتى مجرد البحث في الاقتراح، واستأنفت التمرد؟

(144) اللجنة الملكية لفلسطين، المصدر نفسه، ص 279.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(145) المصدر نفسه.

(146) انظر: غال نور، **وعاد الأبناء إلى وطنهم: القرارات الحاسمة بشأن الدولة والأراضي في الحركة الصهيونية.**

إلى ثلاثة معسكرات: معسكر رفض جملة وتفصيلاً القبول بفكرة تقسيم البلاد حتى لو كان الثمن تجميد نمو المجموعة السكانية اليهودية[147]، ومعسكر مال إلى قبول الاقتراح من حيث المبدأ، ولكن لأغراض المساومة ـ سواء كان ذلك إزاء البريطانيين[148] أو إزاء العرب ـ طالب برفض الاقتراح من باب العمل التكتيكي، ومعسكر ثالث طالب بقبول الاقتراح في سياق المساومة على تفاصيله.

وإزاء خطورة المعضلة وانعكاساتها، والشحنة القيميّة والعاطفية الكبيرة للموضوع، جنح الخلاف بداية نحو التأزم، وحتى أدى إلى أن يجمع في معسكر واحد خصوماً قطبيين سابقاً، مثل أحزاب «بوعالي تسيون سمول» [حزب عمال صهيون اليساري]، و«هشومير هتسعير»

---

(147) اللافت أن مناحيم أوشيسكين المغالي في تطرفه، يحاول بواسطة علاقات ي. ل. فاغنيس (من قادة رابطة السلام) التوصل إلى اتفاق مع العرب الذين عارضوا هم كذلك اقتراح التقسيم، حتى بثمن تجميد الهجرة واستجابة بعيدة المدى للمطالب العربية (ش. اليآش، «الجدل داخل الييشوف [المستوطنين] اليهودي في «أرض ـ إسرائيل» حول مشروع التقسيم (تقرير، «بيل»، تموز/ يوليو، 1937)،» (أطروحة ماجستير، جامعة بار ـ إيلان، دائرة التاريخ العام، 1973)).

(148) في رسالة إلى ابنه بتاريخ 27/ 7/ 1937، يكتب بن غوريون (بن غوريون، **رسائل إلى بولا والأولاد**، ص 182): «في الوقت الراهن كل ركيزتنا السياسية هي صك الانتداب، ولا يحق لنا التخلي عنه. إن دولة يهودية على جزء من البلد ـ ضمن مساحة مناسبة وحدود لائقة ـ تبدو لي أفضل من وضع الانتداب... ليس في مقدورنا إرغام بريطانيا على إقامة دولة يهودية ومنح تلك الدولة الحدود اللازمة لها. ولذلك يتوجب علينا، حالياً، الإصرار على مطلبنا بأنه يجب تنفيذ صك الانتداب بإخلاص واقتراح التقسيم يجب أن يأتي من جانب البريطانيين، وإذا رأينا أن الاقتراح جيد سنقبله ونتخلّ عن الانتداب». ويتابع بن غوريون: «إن أصدقاء الصهيونيين في مجلس العموم البريطاني ضُللوا هم أيضاً لناحية الاعتقاد بأن اليهود يعارضون التقسيم من صميم قلوبهم، وأما أصدقاء العرب، ومن خلال الخطأ نفسه، اتخذوا خطأً قابلاً بالتقسيم. أمّا شاريت (شاريت، **يوميات سياسية، 1937**، ص 204-205) فيقول في 17/ 6/ 1937 إن «قرار اللجنة التنفيذية الصهيونية ـ بالنسبة إلى التقسيم ـ المعارض لكل تقليص في المساحة كان فقط إزاء الخارج، ولم يحدد الموقف الداخلي للحركة...».

[الحارس الشاب]، والحركة التصحيحية [اليمين الصهيوني المتطرف في ذلك الوقت]، إذ وقف كل منهم ضد اقتراح التقسيم لأسباب ودوافع مختلفة ومتناقضة(149) وهدّد هذا الاقتراح بشق اليسار الصهيوني، إذ وجد الجناح المعتدل [والمركزي](*) فيه، نفسه في تحالف مع الصهيونيين العموميين [حزب البورجوازية]، و«اتحاد الفلاحين»، «هبوعيل همزراحي» [حزب عمالي ـ ديني]، و«أغودات يسرائيل» [حركة وحزب ديني أصولي]. وكما حصل في المؤتمر الصهيوني العشرين، أقرت الإدارة الصهيونية قرارات غامضة كان يمكن تفسيرها في هذا الاتجاه أو ذاك(150) من أجل إنقاذ المنظومة الصهيونية من تأزيم الخلاف. لكن الخلاف وصل نهايته في شهر تشرين الأول/ أكتوبر العام 1938 مع نشر تقرير اللجنة التي عُينت لكي تفحص إلى أي

---

(149) «بوعالي ـ تسيون سمول» [الجناح اليساري في حزب عمال صهيون]، «هشومير هتسعير» [الحارس الشاب] ومجموعة «بريت شالوم» [رابطة السلام]، كل هؤلاء عارضوا اقتراح التقسيم بسبب تأييدهم لفكرة الدولة ثنائية القومية (S. L. Hattis, *The Bi-National Idea in Palestine During the Mandatory Times* (Haifa: Shikmona, 1970)). الشيوعيون رفضوا بالمطلق فكرة السيادة السياسية اليهودية وأيدوا إقامة دولة عربية بصفة واقعية [De Facto] وفي داخلها أقلية يهودية. أما حزب «أغودات يسرائيل» [جمعية إسرائيل الدينية ـ الأصولية] فكانت لا تزال ميّالة في هذه المرحلة إلى معارضة استعجال مجيء المخلّص [لارتباط إقامة الدولة بظهور المسيح المخلص]. من ناحيتهم واصل «التصحيحيون» [اليمين في الحركة الصهيونية] الإعلان على الملأ عن رغبتهم في إقامة دولة يهودية على ضفتي نهر الأردن، مع أن زعيمهم جابوتنسكي كان ميالاً في البداية للقبول باقتراح اللجنة لأنه «من المحتمل أن تشكل هذه الدولة مرحلة أولى على طريق إقامة دولة عبرية في «أرض إسرائيل» كلها (سلوتسكي [وآخرون]، **كتاب تاريخ الهاغاناه، من الدفاع إلى الصراع، المجلد الثاني**، ص 1206)، تلك الفكرة التي كانت توجه خطى دايفد بن غوريون أيضاً.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(150) ندّد المؤتمر [الصهيوني] باستنتاج اللجنة الملكية الذي لم يعد بموجبه الانتداب قابلاً للتنفيذ، وأعرب عن معارضته لتقليص حقوق اليهود (بشكل عام)، وفوض الوكالة اليهودية البحث مع الحكومة البريطانية في شروط إقامة دولة يهودية.

مدى يمكن تنفيذ اقتراح التقسيم («لجنة وودهيد»)، وبالأساس بعد نشر الكتاب الأبيض في تشرين الثاني/ نوفمبر 1938 الذي أعلنت فيه الحكومة البريطانية أنها سوف تتخلى كلياً عن مشروع التقسيم[151]

لكن الإمكان العملي والواقعي لإقامة دولة يهودية ذات سيادة في مدى زمني منظور (وليس في المستقبل غير المحدد)، في مقابل تنازلات محتملة عن أراض لمصلحة السكان العرب، لم يُشطب من جدول الأعمال. ولكن أهم النتائج الفورية لنشر اقتراح التقسيم ولمنح سيادة سياسية على جزء من أراضي البلاد كان تفكير وانتظام الجالية اليهودية المنظمة في البلاد وفق مصطلحات إقليمية محددة.

أ ـ في العام 1937، بدأ التفكير والتداول لأول مرة في مركز «الهاغاناه» في وضع خطط للسيطرة وللدفاع الشامل عن جميع أراضي الجماعة السكانية اليهودية[152]، وفي وضع خطط لبناء قوة عسكرية قومية تتجاوز النطاق المحلي[153] ب ـ نظراً لأن العصيان

(151) عملياً، رسمت لجنة «وودهيد» خارطتين للتقسيم بديلتين، خصصتا للدولة اليهودية مساحة أصغر من تلك التي خصّصتها لجنة «بيل»، لأنه وفقاً لخطة لجنة «بيل» فقد كانت الدولة اليهودية مرشحة لتضم نحو 50 بالمئة من السكان العرب يملكون نحو 80 بالمئة من أراضي تلك الدولة.

(152) تعبير ملموس مثير وبارز عن التفكير بمصطلحات إقليمية وبمصطلحات حدود طبيعية محددة لمجمل السكان اليهود، كان قائماً في العنصر «التحصيني» في كل هذه الخطط (انظر المصدر نفسه، ص 748-765). كانت الحدود كلها مرشحة لتكون محاطة بعدد من الأحزمة من الأسلاك الشائكة والحواجز المعيقة. يجدر التخمين، بأنه بعيداً أيضاً من المفهوم العسكري الذي كان قائماً في صلب هذه المقاربة، كان هنا محاولة لتحديد حدود الجماعة السكانية اليهودية بشكل طبيعي ومادي ورسم ملكيتها للأراضي.

(153) أحد مكونات الخطة كان إقامة جيش احتياط، أو ميليشيا شعبية تضاهي في بنيتها الجيش الاحتياطي في سويسرا (انظر D. Horowitz and B. Kimmerling, «Some Social Implications of Military Service and Reserves System in Israel,» *Archives Européenes de Sociologie*, vol. 15 (1974)).

[الثورة] العربي شمل جميع أنحاء البلاد تقريباً، ولكن بفضل تغلغل المفهوم الإقليمي الشامل أيضاً، أصبح مركز «الهاغاناه أكثر قوة في قدرته على التنسيق بين جميع الفروع المحلية والإشراف عليها»[154] «بسرعة ثورية»، هكذا جاء في كتاب تاريخ الهاغاناه[155] «تغلغل الإدراك في قلوب المسؤولين عن المنظمة [«الهاغاناه»][*] وقادتها [على غرار بن غوريون، ويتسحاق بن تسفي، وإلياهو غولومب ب. ك.][**]، بوجوب رفع المنظمة من مرحلة كونها عبارة عن رابطة أو تحالف بين منظمات محلية إلى مرتبة جيش سري شعبي». **ج** - أضف إلى ذلك، فقد أدى تغلغل المقاربة الإقليمية أيضاً إلى بلورة استراتيجية وإلى التفتيش عن استراتيجيات بديلة أكثر ملاءمة للظروف الجغرافية السياسية التي كانت حدود التقسيم تمليها على الجماعة السكانية. وبهذا الشكل، بينما شهدنا في البداية، كما سبق وقلنا، توجهات دفاعية قائمة على إدارة مسلحة للنزاع وجدت تعبيراً عنها في بناء أسوار وحواجز والدفاع عنها من داخلها غير أنه في شهر آب/ أغسطس العام 1937، توصل يوحنان ريطنر أحد كبار قادة «الهاغاناه» (وبعد عام رئيس القيادة القطرية) إلى استنتاج يقول بأنه «من خلال الواقع الجغرافي [الذي نشأ كنتيجة لمشروع التقسيم][***] سيضطر «اليشوف» إلى تنظيم منظمة هجومية، في جزء منها على الأقل، وليس منظمة للدفاع فقط[156] **د** - هذه المقاربة أملت أيضاً تطوير

---

(154) سلوتسكي [وآخرون]، **كتاب تاريخ الهاغاناه، من الدفاع إلى الصراع، المجلد الثاني**، ص 754-755.

(155) المصدر نفسه، ص 756.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(***) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(156) أنيتا شابيرا، «التاريخ السياسي «لليشوف،» في: ليساك، شابيرا وكوهين، =

سياسة لامتلاك الأراضي واستيطانها من أجل ضمان سلامة حدود الدولة العتيدة ولتعزيز وتقوية مناطق كانت بمثابة «حلقات ضعيفة» في التواصل الإقليمي اليهودي، وحتى لفرض حقائق إقليمية جديدة، وكل ذلك من خلال مفهوم إقليمي متكامل[157].

في العامين 1942 ـ 1941 كان يبدو أنه خلال فترة زمنية قصيرة يمكن إنجاز سيادة يهودية على كامل مساحة أراضي فلسطين ـ «أرض إسرائيل» الغربية (أو على معظم تلك المساحة) بفضل الوضع الدولي الذي نجم عن الحرب العالمية وعن اضطهاد اليهود في أوروبا. هذه المقاربة كانت ترتكز على ثلاث فرضيات أساس: أ ـ نشأت في أوروبا شريحة من ملايين اليهود المقتعلين كانوا بمثابة قوة محتملة للهجرة إلى البلاد. كان ذلك، بالطبع، قبل العلم بالإبادة الجسدية للسواد الأعظم من يهود أوروبا، أو قبل أن يتغلغل الأمر إلى وعي قيادة الجالية اليهودية[158] ب ـ إن الدول الكبرى التي حاربت ألمانيا النازية سوف

= محررون، **تاريخ مجتمع المستوطنين في أرض ـ إسرائيل منذ الهجرة الأولى، القسم الثاني: فترة الانتداب البريطاني)** وأوري بن إليعازر (بن إليعازر، **عبر جهاز التصويب ـ نشوء الروح العسكرية الإسرائيلية: 1939-1956)** يرون في ذلك نقطة التحول التي تؤشر إلى بداية عسكرة المجتمع الإسرائيلي. لكن الأسس العُنفية والميل إلى العسكرة، ظهرا سابقاً مع وصول الموجة الثانية من المهاجرين إلى البلاد (انظر أعلاه ما يتعلق بمنظمات على غرار «بار غيورا» و«هشومير» ومقاربات زعماء صهونيين من اليسار واليمين، مثل تبنكين، وأوسيشكين، وجابوتنسكي، غولومب وأيضاً مقاربة أورلوزوروف، كما تم التعبير عنها في أفكاره المقتبسة أعلاه). حالة أخرى، هي الكاتب والأديب يوسف حاييم برينر الذي كان يحض على كره الأجانب ويرى في الكراهية محركاً يعوّض عن الضعف العددي للجالية اليهودية.

(157) انظر: Kimmerling, *Zionism and Territory: The Socioterritorial Dimension of Zionist Politics.*

(158) عملية النشر العلنية الأولى عن حجم الكارثة ظهرت في صحيفة **دافار** في الثامن عشر من حزيران/ يونيو العام 1942 ولكن يجب الافتراض أنه كان لدى قيادة «اليشوف» اليهودي معلومات عن ذلك قبلاً، مع أنه من المحتمل أن تلك المعلومات بدت في ذلك الوقت غير واقعية. الربط بين الإشكاليات الإقليمية والمراحل الأولية للكارثة يقوم به ش. =

تمد يد العون لجلب نحو مليوني يهودي فوراً. وفي الوقت ذاته، ج - ستعترف بحق اليهود في إقامة دولة خاصة بهم من خلال دافع أخلاقي لإصلاح الظلم الذي لحق باليهود، وكتعويض عن مشاركة الجالية اليهودية في الجهد الحربي[159] إن جلب عدد كهذا من اليهود إلى البلاد كان، بحد ذاته، سيغير تماماً وبشكل قاطع كل موازين القوى بين اليهود والعرب، والسيادة اليهودية على كل البلاد أو معظمها كانت نتاجاً فرعياً لهذا التغيير. عوضاً عن ذلك تبلورت المطالبة لإنجاز سيادة فورية (أي بعد الحرب) من أجل إفساح المجال لهجرة واستيطان ملايين اليهود. أحد الأشخاص الذين ارتبط اسمهم بالخطة - المماثلة للمقاربة الجابوتنسكية - كان رئيس الوكالة اليهودية بن غوريون[160]

ألياش (ألياش، «الجدل داخل الييشوف [المستوطنين] اليهودي في «أرض - إسرائيل» حول مشروع التقسيم (تقرير «بيل»، تموز/ يوليو، 1937)،» ص 13) من خلال عمليات قياسية: «ألم يعرقل اقتراح التقسيم (لجنة «بيل») جهود الإنقاذ، أي هل إن الضغط اليهودي على بريطانيا وعلى جهات دولية ذات وزن، من أجل تقديم المساعدة لليهود وهجرتهم إلى البلاد، لم يضعف في تلك الأيام من خلال الالتهاء بهذا الاقتراح؛ وألم يتسبب الجدل الداخلي بالامتناع عن القيام بأعمال كان من المحتمل أن تعاظم أحجام عملية الإنقاذ، بادىء ذي بدء، من جانب منظمة «علياه - ب»، على نطاق واسع. لقد قُدِم التقرير الرسمي الأول عن الكارثة في الخامس والعشرين من تشرين الثاني/ نوفمبر العام 1942 إلى اللجنة التنفيذية «للهستدروت» من جانب عضو دائرة الهجرة في الوكالة اليهودية.

(159) وبالقدر ذاته، كعقاب على التعاون من جانب جزء صغير من الزعامة العربية التي طردت من البلاد، وبالذات المفتي المقدسي، مع ألمانيا وإيطاليا.

(160) عملياً، كان حاييم فايتسمان، هو الذي طالب بدءاً من نهاية العام 1939 بأن تقوم الدولة اليهودية على كامل أراضي البلاد - ما عدا مثلث مدن نابلس/ جنين/ طولكرم - وبالمقابل يحظى العرب باتحاد فدرالي مناطقي عام (وفقاً لمقالة فايتسمان التي نشرت في صحيفة **نيويورك تايمز**، التي يقتبس منها ي. باور في: **الدبلوماسية والعمل السري في السياسة الصهيونية: 1939-1945** (مرحافيا: سفريات بوعاليم، الكيبوتس القطري - هشومير - هتسعير، 1963)، ص 189). ولكن بالنسبة إلى باور (المصدر المذكور) رأى فايتسمان في الخطة مطالبة سياسية بالحد الأقصى على أمل الحصول على شيء منها، وأما بن غوريون فحوّلها إلى «راية»، أي إلى شعار وبرنامج نهائي.

هذه الخطة تم إقرارها في المؤتمر الذي عُقد في 9 ـ 11 أيار/ مايو 1942 في فندق «بلتيمور» في نيويورك. ويمكن إجمال المبادئ العملية لخطة بلتيمور في البنود الأربعة الآتية: **1** ـ فتح أبواب البلاد أمام الهجرة اليهودية[161]، **2** ـ تسليم الإشراف الكامل والحصري على الهجرة وأحجامها إلى الوكالة اليهودية، **3** ـ منح صلاحيات كافية للوكالة اليهودية لتطوير البلاد، بما في ذلك تطوير الأراضي غير المأهولة وغير المستغلة، **4** ـ تأسيس البلاد كـ «كومنولث»[162] [أي دولة ذات سيادة] يهودي على كامل أراضيها سيكون جزءاً من بنية العالم الديمقراطي «الجديد» الذي سيُقام بعد الحرب.

عاد بن غوريون إلى البلاد من الولايات المتحدة، ونجح في أن يوحِّد معظم أجنحة الجالية اليهودية حول الخطة التي كانت مليئة بالتناقضات وانعدام الوضوح وارتكزت على فرضيات أساس مغلوطة[163] في العشرين من تشرين الثاني/ نوفمبر العام 1942، صوّتت اللجنة التنفيذية الصهيونية إلى جانب الخطة (وحُوّل اسمها إلى «خطة القدس»). وحتى بعد أن أخذت أحجام الكارثة بالاتضاح

---

(161) ESCO Foundation for Palestine, *A Study of Jewish, Arab and British Policies*, 2 vols. (New Haven, CT: Yale University Press, 1947), p. 1085

(162) مصطلح ضبابي آخر من أجل عدم إثارة سخط كل المعارضين المحتملين للدولة اليهودية.

(163) ما عدا الفرضيات الأساس، التي في أثناء صياغة الخطة لم يكن مدى معقوليتها ـ أي جوهر وجود خزان احتياطي من ملايين اليهود ـ معروفاً، فقد كان آنذاك ضرب من المغالاة في التفاؤل، البناء على استعداد أميركي ـ بريطاني مشترك، أو حتى على استعداد أميركا فقط، للالتزام بالتطبيق من جانب واحد لخطة صهيونية قصوى. لكن الخطة، كما هو نصّها، تتضمن داخلها عدم وضوح وتناقضات: فإذا أُقيم الـ «الكومنولث» ـ والقصد شبه واضح، أي كدولة يهودية ذات سيادة ـ حينها ما معنى المطالبة بمنح صلاحيات للوكالة اليهودية، أو للمطالبة بفتح أبواب البلاد أمام الهجرة؟ كان الأمر موضع تفسيرات، وفقاً لأحدها فإن معاظمة الهجرة وتطوير البلاد، هما مطالب عملانية بينما المطالبة بـ «كومنولث» =

واصلت القيادة اليهودية التمسك بالخطة نظراً إلى أنه رغم عدم إمكان المطالبة بملجأ لملايين اللاجئين، تعاظم جداً الأساس العاطفي: ليس من الجائز عدم إنصاف الشعب اليهودي بإبقائه معدوم البيت والدولة. بكلمات أخرى، ففي اللحظة التي انهارت فيها بالذات، الفرضيات الأساس السياسية الديموغرافية لخطة بلتيمور، تعاظم الأساس العاطفي المجنّد للمقاربة التي قامت عليها. ولوحظ الأمر جيداً في الجدل الذي دار حولها: فقد تجاهل من شارك في ذلك الجدل الواقع، وتصرف وكأن الكارثة لم تغيّر الفرضيات السياسية للصهيونية[(164)].

كانت خطة بلتيمور عملياً خطة جاءت لإلغاء إمكان استبدال الأرض بالسيادة، وذلك إزاء الفرصة التي بدت لإنجاز السيادة من دون تقديم تنازلات إقليمية. في المقابل، تبلورت خطة بديلة عارضت هي أيضاً تقسيم البلاد، لكنها طالبت بـ «إقامة نظام سياسي ثنائي القومية. يرتكز على المضي قدماً، ودون عراقيل، بالمشروع الصهيوني على أساس اقتسام السلطة بالتساوي من دون الالتفات إلى النسبة العددية لكلا الشعبين»[(165)].

هذه الخطة البديلة اقترحها «الكيبوتس القطري ـ هشومير هتسعير»[(166)] [الجناح اليساري في الحركة العمالية]. ولم تشترط

هي إعلان نوايا غامض (ناهيك بأن المصطلح بحد ذاته، كان، على ما يبدو، بحاجة إلى تفسيرات)، أو إن الخطة كانت معدة لكي تنفذ على مراحل.

(164) باور، **الدبلوماسية والعمل السري في السياسة الصهيونية: 1939-1945**، ص 204.

(165) الكيبوتس القطري ـ هشومير هتسعير، **قرارات المجلس العام السادس (مشمار هعيمق، من 10 ـ 17 آذار/ مارس، 1942)** (مرحافيا: هكيبوتس هآرتسي ـ هشومير هتسعير [الكيبوتس القطري ـ الحارس الشاب]، 1942)، ص 4.

(166) في العام 1939، تبلورت داخل «اليشوف» اليهودي «العصبة من أجل التقارب والتعاون اليهودي ـ العربي» التي وضعت لنفسها هدفاً، بين أمور أخرى، يدعو إلى العمل من =

الهجرة إلى البلاد بموافقة الجانب العربي[167]، هذا على الرغم من ادعاء واضعيها بأنها جاءت للحيلولة دون صدام دموي بين الحركتين القوميتين، أو أنها وُضعت لتكون بديلاً واقعياً لتحويل البلاد بأسرها إلى دولة عربية[168] لقد فضلت حركة «هشومير هتسعير» أيضاً «اقتسام السلطة» على تقسيم الأرض الذي سيؤدي إلى تقليص مجال العيش للاستيطان ولاستيعاب جماهير اليهود[169] وفي أطراف اليسار، كان هناك آخرون ـ ماعدا رجال «بريت شالوم» [رابطة السلام] ـ أيدوا فكرة الدولة «ثنائية القومية» كفكرة مناقضة لـ «خطة بلتيمور». هكذا، على سبيل المثال، لم يؤمن موشي كابلينسكي أيضاً (مدير «التخنيون» [المعهد التكنولوجي] وقبل ذلك رئيس دائرة الاستيطان في الوكالة اليهودية) بأنه بمقدور اليهود أن يفرضوا على العرب حلاً وفقاً لخطة بلتيمور لأن أي دولة غربية لن توافق بعد الحرب على ممارسة القوة ضد العرب[170]

= أجل تأسيس نظام ثنائي القومية في البلاد، في سياق الموافقة على تقييد مؤقت للهجرة اليهودية. أقام العصبة عدد من رجال «بريت شالوم» [رابطة السلام] سابقاً، وعدد من محازبي «بوعالي- تسيون سمول» [عمال صهيون اليساريون]، «وهشومير هتسعير» [الحارس الشاب] ورجال الهجرة الألمانية، وفي حزيران/ يونيو العام 1942 انضمت حركة «هشومير هتسعير» إلى العصبة بشكل رسمي. في آب/ أغسطس العام 1942، تأسست جمعية «أيحود» [الاتحاد] التي كانت وريثة رابطة السلام (برئاسة ي. ل. ماغنيس). قام تعاون بين الجمعية والعصبة وأيدت هي أيضاً إقامة دولة ثنائية القومية. حركة «هشومير هتسعير» واصلت تأييدها لفكرة الدولة ثنائية القومية إلى حين الفترة المحاذية لإقامة الدولة.

(167) باور، المصدر نفسه، ص 207.

(168) م. بيرتس، **تاريخ الحركة العمالية في أرض ـ إسرائيل** (مرحافيا: هكيبوتس هآرتسي ـ هشومير هتسعير؛ سفريات بوعليم، 1967)، ص 124.

(169) المصدر نفسه.

(170) وفقاً للملف 293/ 25/ S الأرشيف الصهيوني. من هنا، من الصعب القبول بالنظرية التي طرحتها شيلا لي هاتيس، والتي بموجبها كانت «المثالية السياسية» هي الموجّه لمؤيدي فكرة الدولة ثنائية القومية، بينما كان معارضو الفكرة يعملون وفق مصطلحات =

إن خطة بلتيمور، التي كانت تعني من ناحية إقليمية المطالبة [بالسيادة] على كامل أراضي البلاد أو على معظمها، شكّلت البرنامج الصهيوني الرسمي حتى شهر أيار/ مايو 1947 عندما بدأت العمل اللجنة الخاصة التابعة للأمم المتحدة، المكلفة بالتفتيش عن حلول لقضية فلسطين. ممثلو الجالية اليهودية تعاونوا مع اللجنة في كل مراحل عملها (بما في ذلك صياغة توصياتها)، وامتنعوا عن أن يطرحوا أمامها مطالب قصوى. حاييم فايتسمان ـ الذي مَثَلَ حقاً أمام اللجنة بصفته الخاصة، ولكن بدعوة من اللجنة القومية اليهودية ـ اقترح تقسيم البلاد. وبالفعل فالغالبية داخل اللجنة [لجنة الأمم المتحدة] أوصت بحل يقوم على تقسيم البلاد إلى دولتين، كل واحدة منها تضم ثلاث مناطق. الدولة اليهودية، كان يُفترض أن تمتد على نحو 62 بالمئة من مساحة البلاد. والمناطق الثلاث المقترح أن تكون ضمنها، هي الجليل الشرقي، ومرج بن عامر، والمنخفض الساحلي من جنوب مدينة عكا إلى شمال مدينة أشدود، ووادي بئر السبع. الدولة العربية كان يُفترض أن تضم داخلها الجليل الغربي، وجبال يهودا [الخليل]، والسامرة [منطقة نابلس وجوارها]، والشريط الساحلي من مدينة أشدود وحتى مدينة رفح. أما القدس فخُصِّصت لتكون منطقة تحت إشراف دولي. والدولتان، مع المنطقة الدولية، خصِّصت لتشكِّل وحدة اقتصادية ومالية موحدة. ممثلو الجالية اليهودية أعلنوا أنهم يقبلون باقتراح اللجنة من حيث المبدأ، لكنهم

«الواقعية السياسية». وهكذا، يتضح أن معظم مؤيدي فكرة الدولة ثنائية القومية، وكذلك معارضيها، كانوا يفكرون بمصطلحات ذات صلة بالقدرات والقوة في أساسها، أي ما هي فرص «اليشوف» اليهودي في تحقيق أهدافه السياسية إزاء معارضة العرب. أولئك الذين قدّروا أن فرص «اليشوف» ضئيلة، فتشوا عن طريق بديلة لتحقيق جزء من الأهداف على الأقل. وكان لدى هؤلاء وأولئك إحساس بأن الحلول التي طرحوها تستند إلى «العدالة» الكونية.

تحفظوا عن «تدويل» القدس وعن إخراج الجليل الغربي من نطاق الدولة اليهودية.

صادقت الجمعية العامة للأمم المتحدة على الخطة في جلستها الشهيرة التي عُقدت في 29 تشرين الثاني/ نوفمبر 1947 بعد أن أقرّت عدداً من التعديلات التي أدخلتها لجان الجمعية العامة على الخطة بعد دراستها من جديد، والتي تضمنت بضع تغييرات في غير مصلحة اليهود على غرار اقتطاع نحو مليوني دونم من أراضي النقب الشمالي وإلحاقها بالدولة العربية كاستمرار إقليمي لمنطقة قطاع غزة. بذلك، كان يُفترض باليهود أن يفوزوا بـ 50 بالمئة من مساحة البلاد.

السيادة في مقابل الأرض

إن اقتراح التقسيم الإقليمي للعام 1947، بأشكاله المختلفة، وقرار الجمعية العامة للأمم المتحدة في التاسع والعشرين من تشرين الثاني/ نوفمبر بشأن إقامة دولتين في البلاد، تمت بلورته ليس فقط من خلال موافقة مبدئية من جانب قيادة الجالية اليهودية والحركة الصهيونية، بل أيضاً من خلال مشاركتها النشطة. عملياً، تم إحراز إجماع واسع جداً في أوساط القيادة اليهودية، وحتى في أوساط باقي المجموعات والشرائح داخل الجالية العرقية، حول مبدأ تقديم تنازلات إقليمية بعيدة المدى في مقابل إنجاز سيادة وإقامة فورية لدولة يهودية[171] والحال هكذا، فقد تركزت الصراعات على

(171) جلسة اللجنة التنفيذية الصهيونية (زيوريخ، آب/ أغسطس 1947) كان هناك أكثرية كبيرة أيدت «التقسيم»، في سياق منح القيادة خيار خوض صراع من أجل تحقيق شروط مثلى (انظر الأرشيف الصهيوني، ملف S /25 /1867)، المنظمتان السّريتان اليمينيتان [«إتسل» و«ليحي»] خرجتا بموقف إعلاني ضد مشروع التقسيم، ولكن إذا تفحصنا جيداً ما لم تتضمنه هذه البيانات، يتضح لنا أن أساس الصراع الناشط ضد المشروع غاب أيضاً عن =

الصعيد التكتيكي - أي على إنجاز شروط إقليمية مُثلى - ولم تعد تتركز على المستوى المتعلق بالمسألة المبدئية. هكذا، دار الصراع السياسي حول معارضة تحويل القدس إلى منطقة دولية (محاطة بمناطق عربية)، وكذلك ضم الجليل الغربي، ولاحقاً النقب الشمالي أيضاً إلى مجالات الدولة العربية العتيدة.

لكن تطبيق خطة التقسيم لم يكن مقروناً فقط بثمن فقدان مناطق كانت تعتبر جزءاً لا يتجزأ من أراضي الأمة، بل كان متعلقاً من ناحية، بوجود نحو ثلاثين مستوطنة يهودية خارج حدود الدولة اليهودية[172] ومن ناحية أخرى بوجود مجموعة سكانية عربية كبيرة جداً نسبياً[173] داخل الحدود الطبيعية للجماعة اليهودية. وكذلك، ارتسم توزّع أراضي الدولتين العتيدتين التي بدت كجيوب يبتلع أحدها الآخر كأمر غير ممكن. وإذا أضفنا إلى كل ذلك بُعد عدم

مواقف منظمة «إتسل» وعن مواقف منظمة «ليحي» (انظر: ن. يلين مور، **المحاربون من أجل حرية إسرائيل [منظمة «ليحي»]** (القدس: شيكمونا، 1974)، ص 424-425). مناحيم بيغن (M. Begin, *The Revolt* (New York: H. Schuman, 1951), p. 378) يُلمح إلى أنه إذا أقر «الشعب اليهودي» بمشروع التقسيم، فحينها، ليس لدى منظمته «ما تفعله». وأما حركة «هشومير هتسعير» التي كانت في حزيران/ يونيو 1947 قد حسمت الموقف آنذاك (في مجلس الحزب) لمصلحة الحل ثنائي - القومية، فإنها أيّدت في السادس عشر من تشرين الأول/ أكتوبر («قرار مركز الحزب» [اللجنة المركزية]) توصية الأكثرية في لجنة الأمم المتحدة - UNSCOP.

(172) وجود هذه المستعمرات خارج حدود الدولة العتيدة وضع معضلات أساس أمام «اليشوف» اليهودي: هل يتخلّى أو لا يتخلّى عن هذه المستعمرات (وإن كان كذلك، فمتى، وذلك من خلال الافتراض أن وجود تلك المستعمرات قد يشكل ورقة مساومة في موضوع الترحيل المتبادل) وهل يجب الدفاع عنها أو لا يجب في حال هوجمت، وإن حصل ذلك، فهل سيكون الدفاع نشطاً أو سلبياً.

(173) نحو 50 بالمئة من مساحة الأراضي التي خصّصت للدولة اليهودية كان تحت السيطرة العربية بأشكالها المختلفة: قرى وأحياء عربية أو أراضٍ مسجلة في السجل العقاري أو حيازة تقليدية جماعية للأرض، على غرار الأراضي «المشاع».

اليقين الذي كان كامناً في الفجوات في إحجام السكان بين الجاليتين، والخشية العميقة بالنسبة إلى قدرة الجماعة اليهودية على الصمود في مواجهة شاملة مع الجماعة العربية، اللذين نبعا من ذلك، فإن ثمن قبول «صفقة الرزمة» التي اقترحتها خطة التقسيم كان عالياً (مع أنه لم يكن غير قابل للقياس مسبقاً). وخلف كل هذا، كان بالأساس، رفض الجانب العربي رؤية الصفقة كتنازل يهودي، وواصل النظر إلى النزاع، ليس فقط على قاعدة اللعبة «المجموع - صفر»، ولكن أيضاً على أساس كونه نزاعاً شاملاً، أي إنه نزاع سمته الأساس هي «كل شيء أو لا شيء».

إلى حين العام 1937، اعتُبر مسار مراكمة ملكية الأراضي، والمسار المتمِم له، أي مراكمة القوة وزيادة الحجم النسبي للسكان، كشرط ضروري وكأداة مركزية لإنجاز السيادة وإقامة الدولة اليهودية. مع ظهور خطط تقسيم مختلفة كمشاريع سياسية عملية، وُضع مسار مراكمة ملكية الأراضي إزاء إمكان إنجاز السيادة، ونشأ تناقض بينهما، طالما لم يُعتبر أن مسار المراكمة قد «اكتمل». معضلة مماثلة نشأت من جديد بعد حرب العام 1967: فما أن فتحت المناطق الحدودية النائية من جديد (frontier) ومعها إمكان مواصلة التوسع الإقليمي، الذي وُضع إزاء إمكان التوصل إلى سلام، أو بكلمات أخرى، الحصول على شرعية للدولة اليهودية في المنطقة[174].

استند هذا التعارض بين السيادة واستمرار مسارات مراكمة ملكية الأراضي إلى سمتين مميزتين اثنتين محتملتَيْن مختلفَتَيْ الدلالة بالنسبة إلى فعل إنجاز السيادة: أ ـ القبول بخطة تقسيم أيّاً كانت ـ على

(174) انظر: B. Kimmerling, «Peace for Territories: A Macro-Sociological Analysis of the Concept of Peace in Zionist Ideology,» *Journal of Applied Behavioral Science*, vol. 23, no. 3 (1987).

الأقل نظرياً، كان سيقود إلى نهاية مسار مراكمة ملكية الأراضي، ولكن من ناحية أخرى ب - كان يمكن أن يقود إلى توطيد وشرعنة نهائية لمعظم الأراضي التي روكمت. كل هذا، من وجهة النظر الضيقة المتعلقة بالأراضي فقط. بين الأعوام 1937- 1942، دار في أوساط قادة الجالية اليهودية المحلية والحركة الصهيونية جدل ثاقب لناحية إن كان استبدال الإمكان المحتمل لمراكمة ملكية الأراضي بالسيادة وبإقامة دولة (ضمن هذه الحدود أو تلك) هو عمل مجدٍ، أو ربما حتى إن كان ممكناً، أي إن كان هناك أصلاً حق في شراء السيادة في مقابل «أرض غير كاملة». في العام 1947، لم يعد الجدل، كما قلنا، حاداً كما في السابق (وفي المستقبل، سوف يتجدد بكامل حدته) وأصبحت أنظمة الأفضليات واضحة ومتفق عليها أكثر(175) وكان لهذا التغيير عدد من العوامل المحتملة:

1 ـ إن الكارثة التي حلّت بالأساس بيهود أوروبا، إضافة إلى الصدمة القاسية التي رافقتها وإضافة إلى تأكيد ضرورة إيجاد مكان ملائم يمكن فيه استيعاب وإعادة تأهيل فلول الناجين من الكارثة، كان لها انعكاسان فوريّان على النزاع اليهودي- العربي: **أ** ـ لقد اتضح، كما قلنا، أن الخزّان الاحتمالي لملايين من اليهود الذين قد يهاجرون بمرور الوقت إلى البلاد قد تضاءل بشكل حاد،

(175) عملياً كان هناك من شكك حتى بوجود بدائل أخرى، ففي المؤتمر الصهيوني الثاني والعشرين (كانون الأول/ ديسمبر 1946) زعم بن غوريون أنه لا وجود أصلاً لإمكان أن تواصل بريطانيا البقاء، وإن «الحقيقة هي أن البريطانيين والعرب حريصون الآن على إيجاد حل نهائي لمشكلة «أرض إسرائيل»، وتأجيل ذلك ليس في أيدينا» (د. بن غوريون، **بمعراخاه [في المعركة]**، جمع وتحرير ي. روزنيتشكو (تل أبيب: مفليجيت بوعالي أيرتس ـ يسرائيل [حزب عمال أرض إسرائيل ـ مباي]، 1949)، ص 146). وبحسب رأي بن غوريون، هناك فقط إمكانان: فلسطين عربية تحظى بالسيادة في خلال فترى قصيرة (على غرار مملكة شرق الأردن)، أو تقسيم للبلد بهذا الشكل أو ذاك بين اليهود والعرب.

ولكن مع ذلك ب ـ فإن مئات آلاف المقتلعين الذين تشردوا في أنحاء أوروبا شكلوا طاقة محتملة لهجرة فورية[176] كان من الضروري استغلال هذه الطاقة الاحتمالية من دون تأخير من أجل تحسين موازين القوى الديموغرافية بين الطرفين. ولكن من المشكوك فيه إن كان يمكن تنفيذ هذه المهمة في إطار الانتداب (الذي تعهد بأن يأخذ أيضاً في عين الاعتبار مطالب الطرف الآخر). إن تضافر هذين العاملين ـ تصفية الخزان الأساس للهجرة وقيام شريحة يمكن إحضارها فوراً ـ ولّد الفهم القائل بنشوء وضع، لن يتكرر في النزاع، يمكن في إطاره أن يتحسّن بشكل فوري وملحوظ ميزان القوى لمصلحة الجانب اليهودي، وربما حتى التوصل إلى حسم على الفور. وإذا لم يتم ذلك، فإن تصفية الخزان الأوروبي ستقلّل بشكل ملحوظ فرص صمود الجماعة اليهودية على المدى الطويل.

2 ـ لقد راكمت الجالية اليهودية قدرة سياسية تعاظمت قوتها من ناحية عسكرية، وازدادت ثقتها الذاتية، بينما ضعف خصمها من ناحية نسبية، ومن ناحية مطلقة على حد سواء. وهكذا، جرى الزمن بوتيرة متعاظمة لمصلحة الجانب اليهودي[177] بعد قمع البريطانيين للعصيان [الثورة] العربي 1936–1939، أصيبت البنية

(176) ع. زرطال، **ذهب اليهود: الهجرة اليهودية السرية إلى أرض ـ إسرائيل 1945 ـ 1948** (تل أبيب: عام عوفيد، 1996).

(177) كما يبدو، فالإدراك بأن الوقت يعمل لمصلحة الجانب اليهودي، كان أحد الأسباب للإرادة العربية للوصول إلى المواجهة الشاملة بأسرع وقت ممكن، طالما أن أحجام القوة اليهودية المتعاظمة لم تعرّض مكانة عرب البلاد للخطر بشكل غير قابل للتأويل. لقد أدى تعاظم وتيرة القوة اليهودية إلى أن يقوّض عملياً منذ منتصف الثلاثينيات من القرن الماضي المفهوم العربي القائل بأن الحفاظ على الوضع القائم كافٍ للمحافظة على مصالح العرب. تغيير هذا المفهوم كان بين أسباب العصيان [الثورة] العربي بين الأعوام 1936-1939.

الاقتصادية للجالية العربية بأضرار فادحة (على الرغم من استعادتها لعافيتها بشكل جزئي في فترة الحرب العالمية). وأما في بنيتها الاجتماعية فقد بدأت صيرورة متسارعة من التفكك والانهيار[178]، وذلك على وجه الخصوص كنتيجة لتصفية قسم من القيادة العربية القومية، وهروب قسمها الآخر في فترة العصيان [الثورة] العربي[179] إلى ذلك، فإن كثيرين من أبناء «الييشوف» اليهودي راكموا، كما قلنا، خبرات عسكرية باشتراكهم في الحرب، أو تسنّى لهم الحصول على تدريب عسكري مهني بريطاني في أماكن عديدة من البلاد في فترة التمرد [الثورة] العربي. حقاً، لقد نشأ في فترة الحرب، جمود معين في زيادة الحجم النسبي للسكان اليهود[180] ولكن كما ذُكر أعلاه، كان يُتوقع قدوم هجرة يهودية فورية بحجم كان مرشحاً أن يغير كلية الميزان الديموغرافي وميزان القوى بين الجانبين.

كذلك، فإن الوضع الدولي الذي نشأ عقب الحرب العالمية الثانية، ساهم في زيادة قدرات الجالية اليهودية، وبالذات إزاء ازدياد تدخل وتأثير الولايات المتحدة في المنطقة والتحول المفاجىء الذي حصل في موقف الاتحاد السوفياتي إزاء الصهيونية. ولكن فوق ذلك كله بدا أنه كان من الممكن استغلال «ضمير العالم» الذي بدأ يتعذب

---

(178) في المجتمع العربي الفلسطيني نجد أنفسنا شهوداً على تضافر نادر جداً لعاملين يعملان بشكل تفاعلي: تفكك اجتماعي كنتيجة للانتقال إلى وضع حشد الطاقات في خدمة المجتمع، أي تفكك بنى اجتماعية وتقاليد، دون أن تتجذر في المجتمع بُنى وقيم جديدة تحل محل القديمة (ش. ـ ن. آيزنشتادت، **المجتمع الإسرائيلي ـ خلفية، تطورات ومشاكل** (القدس: ي. ل. ماغنيس؛ الجامعة العبرية في القدس، 1967)، ص 9)، بالتزامن مع إدارة نزاع حاد بشكل فاشل، كنتاج لهذا التفكك.

(179) Kimmerling and Migdal, *The Palestinian People: A History.*

(180) انظر الجدول رقم 1.2.

بسبب الكارثة، وترجمة تأنيب الضمير هذا إلى مصطلحات سياسية على شكل اعتراف بحق الشعب اليهودي في دولة خاصة به في المنطقة. فضلاً عن ذلك، فالمنظمة الميليشياوية اليهودية شبه السرية، «الهاغاناه»[181]، التي تطورت في سنوات العصيان [الثورة] العربي من اتحاد فدرالي لمنظمات محلية متنافسة إلى منظمة مؤهلة للقيام بنشاط فعَّال على نطاق قطري عام، كان لديها تقدير بأنها قادرة على التصدي لهجوم عربي مسلح حتى لو حصل العرب المحليون على مساعدة على شكل متطوعين وأسلحة من الدول العربية المحيطة بفلسطين[182].

3 ـ إضافة إلى القيمة المتمثلة في السيادة نفسها، يبدو أن معظم مكوّنات الجالية اليهودية رأى في اقتراح «التقسيم» الذي أوصت به لجنة الأمم المتحدة اقتراحاً «منصفاً» من ناحية إقليمية (مثلاً، بالمقارنة مع اقتراح لجنة «بيل»)، وكإنجاز أقصى في الظروف القائمة، ففي جلسة مركز حزب «مباي» [اللجنة المركزية] في الثالث عشر من كانون الأول/ ديسمبر 1947، حلَّل بن غوريون، الحدود المقترحة وأضاف مؤكداً، «لا أعرف إنجازاً كبيراً أكثر حققه الشعب اليهودي مرة واحدة في تاريخه الطويل مذ أصبح شعباً. لقد أُعيد إلينا معظم سهول أرض «إسرائيل» الغربية ومعظم ساحل البحر ـ وليس

(181) شبه سرية، إذ لم يعترف البريطانيون بها رسمياً وبحق رجالها في حمل السلاح والتدرب عليه، ولكن تجاهلوا وجودها على امتداد معظم تلك الفترة (أو حتى تعاونوا معها بشكل غير رسمي). هذا التعاطي تغيّر مع انتهاء الحرب العالمية الثانية عندما بدأ تنظيم «الهاغاناه» يتعاطى بالهجرة التي وصفت بأنها «غير شرعية»، ومارس مقاربة أكثر تشدداً إزاء العرب والبريطانيين أنفسهم، في سياق التنافس مع تنظيمي اليمين السريّين، «إتسل» و«ليحي» (انظر أعلاه).

(182) انظر: ي. سلوتسكي [وآخرون]، **كتاب تاريخ الهاغاناه، من الصراع إلى الحرب، المجلد الثالث** (تل أبيب: عام عوفيد، 1972)، ص 984.

هناك ما يضاهي هذه الثروة: أُعيد جزء كبير ومهم من مصادر المياه في الشمال ومعظم المساحة الخالية في الجنوب. وهو [أي الإنجاز] يحمل في طياته إمكانات فريدة لاستيطان يهودي [لـِ](*) غالبية الشعب [لجزء كبير من الشعب اليهودي]»(**)(183)

والحال هكذا، فقد رأى بن غوريون في النقب كرصيد احتياطي من الأراضي للدولة العتيدة. وبذلك، ودون قول ذلك بوضوح، فقد ألغى أحد العيوب الكبيرة لخطة «التقسيم». ويضيف بن غوريون أيضاً بانفعال: «إن دولة إسرائيل الجديدة سوف تمتد من نهر «دان» حتى إيلات، نحو مئتي كيلو متر إلى الجنوب من بئر السبع. وستقوم على شاطىء بحرَين. وهذه البلاد لن تكون بحاجة إلى قناة السويس من أجل الوصول بسفنها إلى أقطار الغرب والشرق أيضاً. إن خليج إيلات [خليج العقبة] هو التعويض الأكثر أهمية عن تقليص مساحة الأرض، والفرص المتاحة فيه كثيرة إذا عرفنا كيف نحافظ على [هذه](***) البركة الكبيرة [التي](****) لا حدود تقريباً [للفائدة] الكامنة فيها»(184) وقبل ذلك، تجادل بن غوريون مع من «أعلنوا الحداد على التكامل الإقليمي للبلاد»:

هذه البلاد كانت «كاملة» فقط عندما كانت في أيدي محتلين أجانب حكموا هذا البلد والبلدان الأخرى المجاورة سوياً. إن حدود البلاد تحت حكم اليهود ـ بدءاً من أيام القضاة وانتهاءً بـ «بار ـ

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(183) المصدر نفسه.

(***) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(****) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(184) المصدر نفسه.

كوخبا»(*) - تغيرت من دون توقف. وليس هناك مصطلحات أقل وضوحاً وتحديداً من مصطلح الحدود «التاريخية». منذ القدم، كانت حدود الاستقلال اليهودي تتراجع وتتقدم وفقاً للتحولات السياسية التي لم تتوقف. كذلك فإن مساحة الاستيطان اليهودي لم تكن ثابتة ودائمة، بل كانت تتوسع وتضيق، تتمدد وتتقلص من فترة إلى أخرى[185]

يمكننا أن نرى في هذه الأقوال صدى للتعاطي البراغماتي لدى بن غوريون (على غرار تعاطيه مع مجمل الظواهر السياسية) مع الواقع الإقليمي الذي كان يُفترض به أن ينشأ كنتيجة لخطة التقسيم. فمن ناحية، القبول بهذا الواقع كنتيجة لموازين قوى قائمة، ومن ناحية أخرى، تلميح إلى تلك المقاربة التي قادت بن غوريون إلى تأييد خطة التقسيم في العام 1937، وهي إمكان أن الحدود التي رُسمت ليست «نهائية»، والقبول بالاقتراح صحيح للوقت الذي يُتخذ فيه، وليس فعلاً غير قابل للتغيير في المستقبل عندما تكون موازين القوى والظروف مرشحة للتغيير.

4 - دافع آخر لدعم خطة التقسيم، على الأقل بالنسبة إلى جزء من قيادة الجالية اليهودية، كان الأمل بأن تقسيم البلاد بين الشعبين المتصارعين عليها، سيقود في المستقبل إلى وضع حد ونهاية للنزاع بينهما، أو على الأقل إلى تخفيف حدة النزاع[186] كل هذا ليس فقط لأن «التقسيم» بدا كحل «لائق» أو «أخلاقي»،

(*) كُنية شمعون بن - كوسيبا، قائد التمرد اليهودي ضد الرومان.

(185) المصدر نفسه، ص 256.

(186) انظر مثلاً: ح. فايتسمان، **تجربة وخطأ: ذكريات رئيس إسرائيل**، ط 5 (القدس؛ تل أبيب: شوكان، 1954)، ص 440.

بل بالأساس، لأنه لبّى الطموحات القومية لدى الطرفين، التي كانت مرشحة لترسيخ العلاقات بينهما (في سياق تخفيض مستوى الذعر المتبادل).

وفقاً لوجهة النظر هذه، لو قَبِل عرب فلسطين اقتراح التقسيم لفازوا بإنجازات مماثلة لتلك التي فاز بها اليهود: **أولاً**، سيادة سياسية على جزء صغير (نحو 45 بالمئة) من الأرض التي ادعوا حق الملكية عليها، **ثانياً**، تلبية طموحاتهم للتعبير عن هويتهم الجماعية والقومية، **ثالثاً**، تُتاح لهم فرصة بذلك لكبح مسار مراكمة أعدائهم اليهود لامتلاك المزيد من الأراضي، الأمر الذي كان سيقتلع، عملياً، البعد الأساس في قواعد اللعبة: «المجموع ـ صفر» [بعد السيطرة على الأراضي] بين الطرفين[187] ولكن، نظراً إلى إيمان الطرف العربي بأن فُرصه للفوز بـ «كل الصندوق»، كانت لا تزال أكثر من معقولة ـ إزاء موازين القوى المنظورة، ويجدر بنا الافتراض أن هذه المكاسب لم تبدُ في نظره موازية للخسائر والمخاطر التي ارتسمت كمحسوبة إن واصل التمسك بقواعد اللعبة الثابتة[188] يُضاف إلى ذلك أن الطرف العربي متأكد، على غرار الطرف اليهودي، من عدالة موقفه الأخلاقي المطلقة، وبأن أي شعب لا يستطيع اقتسام ما يبدو في نظره كأرض وطنه مع مهاجرين مستعمِرين جاؤوا إلى تلك الأرض من منطقة أخرى وبنوا عليها مستعمرات ارتكزت على حراب

---

(187) هذا الموضوع بالذات أثار الهلع الأساس لدى العرب، لم تتمكن من إزالته حتى الموافقة اليهودية على التقسيم. وفقاً لمفهومهم، طالما بقيت الدولة اليهودية «صهيونية» بشكل علني، أي إن هدفها سيواصل كونه مراكمة المزيد من الهجرة اليهودية، فإنها ستواصل بحكم طبيعتها السعي إلى التوسع الإقليمي. ولذا فإن قواعد اللعبة: «المجموع ـ صفر» ستبقى سائدة بين الطرفين. هذا هو الوجه الثاني للمقاربة الخفية التي نسبناها أعلاه إلى بن غوريون.

(188) لا أدعي بذلك أن قرار العرب رفض اقتراح التقسيم كان فقط ثمرة اعتبارات «عقلانية».

دولة عظمى استعمارية، ويدّعون ملكيتهم لهذه الأرض استناداً إلى ماضٍ أسطوري بعيد وغامض، من وجهة نظرهم [أي العرب].

لكن الاعتبار اليهودي، لناحية أن «التقسيم» مرشح لدفع الأوضاع نحو اللاتصعيد في النزاع، لم يكن على ما يبدو، خاطئاً كلياً. وقد تجسدت هذه الإمكانية لاحقاً عندما جرى اقتسام الأراضي التي كانت مخصَّصة للدولة العربية ـ الفلسطينية، بعد العام 1948، بين «إسرائيل» والمملكة الهاشمية الأردنية. في هذا الوضع نشأت مصلحة مشتركة إسرائيلية ـ شرق أردنية، إن لم يكن لحل النزاع (كما يبدو، فإن مقتضيات ضاغطة تجاوزت منظومة العلاقات الثنائية، حالت دون حل النزاع)، فعلى الأقل للحفاظ على الوضع القائم الإقليمي ومأسسته، وكنتيجة لذلك، الحفاظ على الوضع السياسي القائم أيضاً بين هذين الطرفين[189]، وبالأساس لطمس معالم الهوية الجماعية الفلسطينية، بواسطة «أردنة» و«أسرلة» هذه الهوية[190].

حتى لو انطلقنا من افتراض بأنه لم يكن هناك بدائل معقولة وواقعية[191]، أي: استبدال الإمكان المحتمل لمواصلة مسار مراكمة

---

(189) وبالفعل، وفقاً لشهادة جون ودايفد كمحي (أ. ود. كمحي، **من على جانبي الهضبة: الحرب على «أرض ـ إسرائيل»** (تل أبيب: مسراد هبطحون [وزارة الأمن]، 1973)، ص 263) لو لم يتم اغتيال الملك عبدالله، «لتم التوقيع على اتفاق سلام بين إسرائيل والمملكة الأردنية». ووفقاً لـ «شلايم». كان هناك اتفاق يهودي ـ شرق أردني لاقتسام فلسطين بين الدولة اليهودية ودولة شرق الأردن، ولذا فالمعارك بين الجيش الأردني والقوات اليهودية المسلحة، حصلت فقط في تلك الأماكن التي لم ينجح الطرفان في التوصل إلى اتفاق بشأنها (على غرار القدس العربية، منطقة غوش ـ عتسيون وما شابه). ولكن حتى لو لم يكن هذا الاتفاق قائماً، فقد كانت المصلحة المشتركة واضحة لجميع الأطراف.

(190) انظر: الفصل الثامن Kimmerling and Migdal, *The Palestinian People: A History.*

(191) قرابة إعلان الاستقلال، تقدمت الولايات المتحدة، التي خشيت من عدم نجاح «الييشوف» اليهودي في الصمود في وجه الهجوم العربي، باقتراح إحلال وصاية الأمم=

الملكية للأراضي بالسيادة، أو تثبيت وترسيخ كل ما تمت مراكمته حتى الآن ـ فقد كانت الموافقة اليهودية على التقسيم الإقليمي نقطة تحوّل في النزاع وبشكل إدارته الممكنة. فإذا كانت مراكمة الملكية للأراضي حتى ذلك الوقت، بمثابة هدف فرعي للطرف اليهودي وإحدى الوسائل لإنجاز ما اعتُبر كـ «هدف نهائي»: أي بناء الأمة وإقامة الدولة، فإن هذه النقطة، شكلت مؤشراً ليس فقط إلى الاقتراب من إنجاز الهدف، بل أيضاً إلى تغيير محتمل في أشكال وأنماط النزاع ـ إذا تواصل ـ على الأقل في أربعة من مكوّناته إضافة إلى تلك المتعلقة بتأجيل الهدف:

■ يقف كل من الطرفين في وجه الآخر، من دون «وسيط» ودون قواعد اللعبة التي أملاها الوسيط جزئياً. لقد فرض هذا «الوسيط» بمجرد وجوده، وإلى حد كبير، قيوداً على النزاع. ومع اختفاء «الطرف الثالث»، فالخيارات مرشحة لتصبح أكثر حدة، ويُتوقع أن ينتقل النزاع إلى مسارات لاتصعيدية (وفقا للتوقعات اليهودية)، أو أن يرتقي مرتبة ويتحول إلى نزاع شامل بغياب الطرف الكابح، سواء كان ذلك من ناحية أهداف الطرفين (الحصول على كامل الأراضي التي يتصارعان عليها)، أو من ناحية الوسائل الموظَّفة فيه (أي تجنيد كل الموارد التي في حوزة المنظومتين). ولا يُخرج البديلان أحدهما الآخر من حكم الممكن، في نقاط زمنية مختلفة.

■ سوف يقل إمكان مراقبة كل «طرف» للطرف المقابل[192] بشكل حاد في غياب الطرف «الوسيط». في الوقت ذاته، ومع ذلك،

= المتحدة على البلاد. ولكن القيادة الصهيونية رفضت الاقتراح وأفشلته.

(192) المناقشة هنا تعتمد على الفرضية بأن النزال يدور بين المجموعتين السكانيتين، اليهودية والعربية، على مساحة محددة من الأراضي بشكل أو بآخر (خطة التقسيم). وكان انضمام دول عربية أخرى مدماكاً آخر في النزاع، ولم نقحمه هنا في هذه المناقشة الخاصة.

ستزداد حرية المناورة الذاتية للنظام بإزاء الخارج (كما إزاء الداخل أيضاً: نهج الـ «مملخيتوت» [الدولانية]). ونظراً إلى ذلك:

■ على الأقل من ناحية الاحتمال، سينشأ إمكان رفع مستوى الإشراف (مُلكية وحضوراً) على مساحات لا تعود ملكيتها للجماعة السكانية أو أن وجودها فيها ضعيف، وستفتح الطريق لتأميم مجمل أراضي الدولة في المنطقة التي ستقع في أيدي اليهود، كما حصل فعلاً في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي[193].

■ إنجاز السيادة كان يُوجب تركيز النزاع بإزاء الخارج (كنزاع بين دولة وأخرى أو بين دول، وليس بعد كنزاع بين جماعات إثنية). ولكن في التركيبة الديموغرافية التي كان يُفترض أن تنشأ في نطاق الدولة اليهودية وفي داخل حدودها ـ لو أن الخطة نُفذت فعلاً نصاً وروحاً ـ كانت ستبقى نواة محتملة لاستمرار النزاع في إطاره الإثني، ولو انطلاقاً من مراكز قوة مختلفة: موازين القوى كانت ستتغير لمصلحة الطرف اليهودي. وكل هذا، لأنه وفقاً للخطة، فإن العرب الذين أصبحوا لتوّهم داخل «الجانب الآخر» للمتراس، كانوا لا يزالون يحتفظون بملكيّتهم على أجزاء مهمة جداً من الأراضي الواقعة ضمن السيادة اليهودية، وهم حتى يقيمون على معظم هذه الأراضي. وهذا قطعاً وضع «غير متوازن»، من ناحية التوجه اليهودي الصهيوني لمسألة الأرض. في هذه النقطة كمنت نواة نزاع قومي إثني داخلي، وذلك حتى لو بقي العرب داخل الدولة اليهودية كمواطنين متساوين في الحقوق.

لم يُنفَّذ «التقسيم» فعلاً. وكنتيجة للحرب التي اندلعت نشأ واقع سياسي وإقليمي مختلف، غير أن جزءاً من المكوّنات التي قمنا

---

(193) انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب.

بتحليلها في هذا الفصل واصل وجوده في الواقع الجديد. وطفت إشكالية مماثلة على السطح ثانية عقب حرب العام 1967.

الحرب بين الجاليتين ونتائجها

ليس هناك قول أكثر ملاءمة لما حصل في البلاد بين العامين 1947 و1948 من قول تشارلز تيلي، «الدول تصنع الحروب، والحروب تصنع دول»(194) إن قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة الصادر في التاسع والعشرين من تشرين الثاني/ نوفمبر 1948(*) (القرار الرقم 181) بشأن إقامة دولتين، يهودية وعربية (وأيضاً «تدويل» منطقة القدس - بيت لحم)، أدّى إلى خلق واقع غير ممكن في تلك المنطقة. لا يعود هذا الأمر فقط لأن العرب رفضوا القرار فوراً، بل بسبب التركيبة الديموغرافية الأولية والانتشار الإقليمي للدولتين اللتين كان من المفترض قيامهما. إن الدولة اليهودية التي كانت مرشحة للامتداد على نحو 50 بالمئة من مساحة فلسطين الاستعمارية (بما في ذلك صحراء النقب)، كان يُفترض أن تشمل في داخلها نحو 500 ألف يهودي، وأقلية كبيرة من نحو 400 ألف عربي. إن أكبر المدن العربية يافا، كانت مرشحة لتبقى كجيب داخل الدولة اليهودية. إضافة إلى أن عشرات المناطق المأهولة العربية واليهودية [قرى وبلدات] كانت ستوجد داخل دولة ليست دولته.

كانت أراضي الدولة اليهودية ممزقة إلى ثلاثة جيوب منفصلة عن بعضها بعضاً بشكل شبه مطلق. وأما الدولة العربية فكانت ممزقة إلى أربعة جيوب. هذا، لأن التقسيم لم يحصل وفقاً لمنطق مجالي،

---

(194) Ch. Tilly, «War Making and State Making as Organized Crime,» in: P. B. Evans, D. Rueschemeyer, and Th. Skocpol, eds., *Bringing the State Back in* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1985).

(*) لاشك في أنه حصل خطأ مطبعي، فالقرار اتخذ في العام 1947.

بل وفقاً لمنطق الفصل القومي الإثني الأمثل. وحتى لو سادت بين الجماعتين القوميتين الإثنيتين علاقات جوار حسنة وصداقة، وكانتا تعيشان بسلام كل مع الأخرى في السنوات التي سبقت التقسيم الإقليمي، فقد كمنت في مجرد فكرة التقسيم، وفي شروطها ومنطقها بذور الصراع القومي الإثني بينهما.

ودون الولوج في مناقشات حول الجوانب الأخلاقية والقانونية لسلوك اليهود والعرب في أحداث العامين 1947 و1948، يبدو أن جذور سُلوكهم كانت كامنة في المقتضيات الضاغطة للوضع العام الذي نشأ، كما وصفناه في هذا الفصل بتوسع. لقد رفض العرب الفلسطينيون على الفور للمرة الثانية [الأولى مشروع التقسيم في العام 1937] اقتراحاً للتقسيم الإقليمي. إذ إن مجرد فكرة إلزامهم باقتسام البلاد، التي اعتبروها موطنهم، مع أقلية سكانية من المهاجرين الذين يزعمون أيضاً أن لهم حق حصري عليها، بدت لهم كأمر لا يتقبله العقل[195] في المقابل كان اليهود الذين سبق لهم واجتازوا في العام 1937 سلسلة من الصراعات الداخلية حول موضوع التقسيم ـ خلافاً للعرب ـ مستعدين لمواجهة الوضع الذي نشأ من ناحية مفهومية[196] لذا فقد أقر اليهود فكرة التقسيم على مستوى التصريح والمجاهرة، ولكنهم نشطوا في المجال العسكري والسياسي لتحسين شروط الفكرة.

على هذه الخلفية يجب علينا فهم الخطة التي سُمّيت «الخطة ـ د»، والتي شكلت الأساس العقيدي والمفهومي الذي أدارت القوات المسلحة اليهودية المعارك في حرب العام 1948 وفقاً له. إحدى نتائج تلك الخطة كانت تطهيراً إثنياً شبه تام نفذته القوات المسلحة اليهودية

---

(195) Kimmerling and Migdal, Ibid.

(196) غال ـ نور، **وعاد الأبناء إلى وطنهم: القرارات الحاسمة بشأن الدولة والأراضي في الحركة الصهيونية.**

ضد السكان العرب في المناطق التي وقعت تحت سيطرتها، ففي المقدمة «للخطة ـ د» بتاريخ 10 أيار/ مايو 1948 (التي وضعها رئيس شعبة العمليات في الجيش اليهودي قيد التكوين، يغئال يادين) جاء ما يأتي: «الرسالة المضمنة في هذه الخطة هي السيطرة على أراضي الدولة العبرية والدفاع عن حدودها، وكذلك على الكتل الاستيطانية والسكان اليهود الموجودين خارج حدود [التقسيم](*)، في وجه عدو نظامي، أو شبه نظامي وصغير ..» وفي البند «ب» من الخطة التي تحولت إلى أمر عمليات، جاء أيضاً:

من أجل ضمان نجاعة نظام الدفاع الثابت، وأيضاً من أجل ضمان جبهته الخلفية، يجب القيام بالعمليات التالية. حماية شبكات المواصلات الفرعية [إضافة إلى الرئيسة]. عمليات ضد التجمعات السكانية للعدو الواقعة داخل أو على مقربة من نظامنا الدفاعي [أي كل المستوطنات اليهودية في البلاد، ومن ضمنها أيضاً تلك الواقعة خارج حدود التقسيم](**) تدمير قرىً (عن طريق الحرق، والتفجير، وتلغيم الخرائب)، وبالذات تلك التي ليس بمقدورنا السيطرة عليها على الدوام. عمليات اجتثاث، وتطهير، وسيطرة تتم وفقاً للخطوط الآتية: تطويق القرية العربية والقيام بحملة تفتيش داخلها. وفي حال وجود مقاومة [لم يحدد جوهرها](***) القيام بإبادة القوة المسلحة وطرد السكان إلى ما وراء حدود الدولة. وفي حال عدم المقاومة يتم إدخال جنود كحامية إلى داخل القرية.(197)

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(***) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(197) **كتاب تاريخ الهاغاناه**، الجزء «ج»، المجلد «ج»، 1955-1960.

في الرابع عشر من أيار/ مايو 1948، ومع إقامة الدولة، أعلنت هيئة أركان القوات المسلحة اليهودية عن الوضع «د»، وفقاً لما تقرر في «الخطة ـ د». بذلك تحوّلت الخطة من خطة محفوظة في الأدراج إلى أمر عمليات عملاني. أُرسل هذا الأمر إلى جميع قادة الأسلحة، والألوية، والشعب، وجاء فيه: «من تاريخ اليوم ومنذ الساعة 16:00 يُعلن عن [سريان مفعول] «الوضع ـ د» كما تحدد في أمر مراحل التأهب القتالي وتم تحديده في «الخطة ـ د». لكن هذا كان فقط الإعلان الرسمي، وعملياً فمنذ شهر آذار/ مارس 1948، كانت الأوامر العملانية التي أُعطيت للقوات المسلحة اليهودية، متلائمة مع روح ومضمون هذه الخطة.

ليس هناك أدلّة على أن الغاية من تطبيق «الخطة ـ د» كانت منذ البداية وبشكل مباشر طرد العرب الفلسطينيين الذين لم يهربوا من البلاد، وتنفيذ ما يُطلق عليه اليوم «تطهير إثني» داخل المناطق التي يسيطر عليها اليهود، لكن نتائج تطبيقها، نظرياً وعملياً، كانت كذلك. لذا مع انتهاء معارك حرب العام 1948، بقي في المناطق التي كانت تحت سيطرة الدولة اليهودية، أقل من مئة ألف عربي[198]، من أصل نحو 800 ألف من السكان العرب الذين كانوا يعيشون في هذه الأراضي قبل انفجار الأعمال العدائية[199] أدت إدارة الحرب وفقاً للخطة إلى زيادة ملحوظة في حجم ومساحة الأراضي التي سقطت تحت السيطرة اليهودية، تتعدّى عملياً، ما خصصه قرار الأمم المتحدة للدولة اليهودية[200] وبالفعل، نظرياً وعملياً، تسبب تطبيق

(198) انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(199) ولكن كنتيجة لاتفاق الهدنة مع الأردن نجح عدد قليل في العودة، ووصل عدد سكان الدولة العرب في نهاية العام 1949 إلى نحو 150 الف نسمة.

(200) كان قرار التقسيم للعام 1947، أفضل بكثير من وجهة النظر اليهودية مقارنة بخطة التقسيم للعام 1937، وكارثياً من وجهة النظر العربية ـ الفلسطينية. وفقاً للخطة في =

المفهوم الاستراتيجي للخطة ـ د بعمليات الطرد. ولكن لا شك أيضاً، في أن النجاحات بحد ذاتها، وكذلك الإخفاقات العسكرية اليهودية والعربية على حد سواء، قد بلورت الخارطة السياسية والتركيبة الديموغرافية للدولة.

كانت غاية «الخطة ـ د» إخلاء قوات عربية معادية أو يُحتمل أن تكون معادية، من المناطق التي خصّصت للدولة اليهودية، في سياق تحقيق تواصل إقليمي بين تجمعات السكان اليهود داخل الدولة العتيدة وخارجها، ومنع سقوط أو إخلاء معظم المستعمرات اليهودية، حتى لو وُجدت هذه خارج حدود التقسيم، في سياق تأمين وحماية طرق الوصول إليها. على الرغم من أن قيادة الجالية اليهودية قبِلت على المستوى السياسي قرار التقسيم، فإن العقيدة العسكرية التي عملت بموجبها، أحبطت عملياً قرار التقسيم تماماً، وكانت ترتكز على مبدأ الحصول على الحد الأقصى من الأراضي، مع الحد الأدنى من السكان العرب.

العام 1937، كان يفترض باليهود أن يحصلوا على ما مساحته خمسة آلاف كيلومتر مربع، من أصل مجمل مساحة فلسطين. أرض «إسرائيل» البالغة 26305 كيلومتر مربع، والعرب على 21000 كيلومتر مربع. أمّا خطة العام 1947، فكانت أكثر سخاءً بالنسبة إلى اليهود، إذ كان يفترض أن يحصلوا، كما ذكر سابقاً، على نحو نصف مساحة البلاد، أي على 14,000 كيلومتر مربع. ولكن في النهاية وبعد حرب العام 1948، سيطرت الدولة اليهودية، في إطار خطوط الهدنة على نحو 20325 كيلومتر مربع. علينا أن نذكر أنه في مؤتمر فرساي طالبت المنظمة الصهيونية بنحو 46000 كيلومتر مربع، عندما كان يفترض بالحدود الشرقية أن تمر بمحاذاة خط سكة الحديد الحجازية، وأما الحدود الشمالية، فكان يفترض بها أن تكون على نهر الليطاني، وأن تضم أيضاً أجزاء من الهضبة السورية (هضبة الجولان). بعد حرب العام 1967 سيطرت «إسرائيل» على مساحة تقدر بنحو 92000 كيلومتر مربع، وأما بعد الانسحاب من سيناء، بقيت مع ما مساحته 28000 كيلومتر مربع (هذا لا يشمل «الحزام الأمني» في جنوب لبنان) الذي سيطرت عليه «إسرائيل» بين السنوات 1982-2000. والحال هكذا، فلا عجب البتة عندما يرى كثيرون من العرب في ميول التوسع الإقليمي الإسرائيلية «صفة ملازمة» للصهيونية.

ونظراً إلى أن مقاتلين عرب غير نظاميين، كانوا يُعسكرون داخل معظم القرى والمدن العربية، ونظراً إلى أن ميليشيات عدد كبير من القرى والمدن شاركت في عمليات عدائية ضد اليهود، فقد تعاطى هؤلاء مع معظم القرى والبلدات العربية على أنها معادية بالفعل أو كاحتمال. لقد حدّدت الخطة بوضوح بأنه يجب نقل سكان هذه القرى والبلدات إلى ما وراء «الخطوط» أي حدود المناطق المخصَّصة للدولة اليهودية، في معظم الحالات ـ ومن أجل ضمان عدم عودة هذه المجموعات السكانية العربية. وفي ظل انعدام وجود طاقة بشرية لإبقاء قوة حماية للمرابطة داخل البلدات والمناطق التي احتُلَت ـ فإن جزءاً كبيراً من هذه القرى والبلدات العربية، هُدم بالكامل من دون إبقاء أي أثر منها. أما تلك التي لم تُهدم، فقد جرى ملؤها من جديد بيهود، وبخاصة بمهاجرين جدد.

ولكن، يجب علينا رؤية هذا التطهير الإثني في السياق التاريخي المعطى. كانت نتائج الحرب وخيمة على المجتمع الفلسطيني وتسببت بمعاناة إنسانية وجماعية كبيرة. ولكن يجب الافتراض أن تلك النتائج لم تكن مضمونة سلفاً، وأنه في النقطة الزمنية ذاتها، كان هناك احتمال معقول بأن مجتمع المهاجرين المستعمِرين اليهود هو الذي سينهار ويتلاشى. اعتبر الطرفان الحرب، كحرب شاملة («على كل ما في الصندوق») تبقى بعدها فقط واحدة من الجماعتين سياسياً. هذا، على الأقل، كان الإحساس الصادق والذاتي في أوساط اليهود الذين كانوا قد بدأوا لتوِّهم، باستيعاب وهضم نتائج الكارثة ودلالتها. ولذا فإن إمكان حلول كارثة أخرى في فلسطين ألقى الرعب في قلوبهم، وحتى عقيدتهم القتالية وُضِعت في ظل هذا الرعب.

ونتيجة التطبيق الناجح للخطة، وعوامل أخرى إضافية (مثل الضعف الداخلي النسبي للمجتمع العربي الفلسطيني)، اقتُلع ما

يتراوح بين 700 إلى 750 ألف عربي من داخل 360 قرية ومدينة عربية. وقد قُتل عدد قليل من سكان هذه القرى والمدن العربية، أو قضى نتيجة الجوع والمرض، والقسم الأكبر منهم غادر بمبادرة منه خوفاً من عدم الاستقرار[201] الذي كان متوقعاً منذ التاسع والعشرين من تشرين الثاني/ نوفمبر 1947. وطُرد آخرون من البلاد بمبادرة من القوات اليهودية. هؤلاء وأولئك، أصبحوا لاجئين توزعوا على دول المنطقة وعلى العالم بأسره. واستمرّ طرد العرب من أراضي الدولة حتى العام 1952[202].

منذ العام 1880 وحتى العام 1948، نجح المهاجرون اليهود في أن يبنوا في أقل من 10 بالمئة من مساحة الأرض المقدسة مجتمعاً متنوعاً ذا مؤسسات ناجعة وقدرة مدهشة على التعبئة. وعلى الرغم من أن عدد أفراده كان أكثر بقليل من 600 ألف نسمة فقط، غير أنه كان مجتمعاً ذا ثقافة واقتصاد متطورين قياساً بذلك الوقت. في الرابع عشر من أيار/ مايو 1948، أُعلن عن قيام الدولة، ومن هنا يبدأ الجزء الأساس من رواية هذا الكتاب.

(201) المغادرة «إلى حين زوال الغضب» كانت في الأساس في أوساط الطبقة الوسطى المقتدرة في يافا وحيفا، بين شهري كانون الأول/ ديسمبر 1947 وكانون الثاني/ يناير 1948. هذا نمط تبلور سابقاً في أثناء العصيان [الثورة] العربي في فلسطين بين الأعوام 1936-1939، حين كان يقدم جزء من سكان المدن، سواء أكان ذلك جراء الخشية من أذى اليهود، أم جراء نقمة الفقراء والفلاحين على «أسياد المدينة»، وانهيار القانون والنظام داخل الجالية العربية، على مغادرة البلاد سوياً مع عائلاتهم إلى مصر ولبنان. هذه المغادرة كان لها قسط في إضعاف صمود الجالية الفلسطينية في وجه الضغوط اليهودية. بعد أن حصل ما حصل، ادعى الكثير من الفلسطينيين أنهم هربوا من أجل الحفاظ على شرف نسائهم وبناتهم («الشرف» هو قيمة عليا في المجتمع العربي الأبوي). بذلك، ألقوا هم، عملياً، بكامل ثقل المسؤولية عن النكبة على النساء.

(202) Kimmerling, *Zionism and Territory: The Socioterritorial Dimension of Zionist Politics.*

الفصل الثالث

تأسيس دولة: الهيمنة وتقلّصها

الهيمنة لا تعني إنكار وجود أوساط وشرائح أخرى أو الاستخفاف بها. الهيمنة لا تعني أيضاً الدكتاتورية. والهيمنة لا تُقتنى بواسطة أدوات السلطة بالضرورة. الهيمنة مدلولها: سلطة روحية، وتأثير حاسم، والسير في مقدمة [كقدوة] حياة الشعب. من ناحيتي، فإن إصدار الكتب الخاصة بتربية الشباب، وإنتاج أدب أطفال عبري في البلاد، هو أيضاً فصل في الحرب من أجل هيمنة العامل الطلائعي [في الحركة الصهيونية المنجزة](*)

بيرل كاتسنلسون، 1941

الدولـة

في الرابع عشر من أيار/ مايو 1948، تم الإعلان، إذاً، عن إقامة الدولة، مما عنى تغييراً جذرياً حاسماً. يصف معظم التدوين التأريخي والاجتماعي الإسرائيلي هذا التغيير كجزء من مسار خطي تصاعدي: «من ييشوف [جماعة](**) إلى دولة». أمّا الادعاء الأوّلي

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

التمهيدي فكان أنه مع قمع البريطانيين للعصيان [الثورة] العربي في العام 1939، كانت الدولة اليهودية «على الطريق» جاهزة بكل مؤسساتها وتنظيماتها نظرياً وعملياً. كل ما كان مطلوباً هو إعلان شكلي عن إقامتها واعتراف دولي بها[1] أصبحت أجزاء رئيسة من دوائر الوكالة اليهودية، بمهامها، وأجهزتها وموظفيها بمثابة مكاتب وزارية. وأصبح المسؤولون عنها «وزراء» وهكذا دواليك. وأصبح ممثلو «اليشوف» جمعية تأسيسية، وهذه بدورها أصبحت الكنيست الأول [البرلمان الأول]. وأصبحت منظمة «الهاغاناه» «جيش الدفاع الإسرائيلي» وبقيت منظومة القوانين البريطانية على حالها، باستثناء إلغاء بضعة قوانين وأنظمة كانت تقيّد الهجرة اليهودية واستملاك الأراضي. حتى إن نظام «الملل» (millet) ـ النظام الإداري المستقل ذاتياً للطوائف الدينية ـ بقي على حاله.

ولكن، لم يكن الانتقال من جالية إلى دولة شكلياً أو كمياً فقط، بل نوعيّاً أيضاً. وكما رأينا في مقدمة هذا الكتاب، فالدولة هي كيان خاص في إطار ترتيب اجتماعي، ولا يمكن للجماعة أن تضاهي الدولة في القدرة على التنفيذ ـ لا إزاء الداخل ولا إزاء الخارج[2] مثلاً الدولة فقط قادرة على فرض التجنيد الإجباري على

---

(1) دايفد هوروفيتس وم. ليساك: من «بيشوف» إلى دولة: يهود «أرض ـ إسرائيل»، في فترة الانتداب كجالية سياسية (تل أبيب: عام عوفيد، 1977)، ونحن في اليوتوبيا: إسرائيل ـ مجتمع ينوء بحمله (تل أبيب: عام عوفيد، 1990)، وش. ـ ن. آيزنشتادت، المجتمع الإسرائيلي ـ خلفية، تطورات ومشاكل (القدس: ي. ل. ماغنيس؛ الجامعة العبرية في القدس، 1967).

(2) حول خصوصية الدولة ككيان اجتماعي، انظر P. B. Evans, D. Rueschemeyer, and Th. Skocpol, eds., *Bringing the State Back in* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1985), and J. S. Migdal, A. Kohli and V. Shue, eds., *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the* = *Third World* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1994),

مواطنيها أو رعاياها، وعلى فرض ضرائب وجبايتها قسراً، وعلى تفكيك التنظيمات الميليشياوية المستقلة ذاتياً («البلماح» [الكتائب الضاربة]، «إتسل» - و«ليحي»)، وعلى التسبب في عملية تحوُّل ديموغرافي تام في الحيز المكاني.

لقد منح قرار التقسيم الذي أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة في العام 1947، الدولة اليهودية قرابة 50 بالمئة(*) من مساحة فلسطين الانتدابية، ولكن في حرب العام 1948، احتلت الدولة اليهودية 23 بالمئة أخرى من تلك المساحة. وكان يُفترض بالدولة اليهودية أن تضم في داخلها من السكان العرب ما نسبته 40 بالمئة من مجموع عدد سكانها. وخلال الحرب وسّعت الدولة اليهودية حدودها، وسيطرت في نهايتها على قرابة 78 بالمئة من مساحة البلاد. هذه المساحة بقيت كلها تقريباً خالية من السكان العرب، ورفضت الدولة اليهودية القبول بعودة المقتلعين واللاجئين العرب. عقب الحرب بمرحلتيها - الحرب بين الجماعتين اليهودية والفلسطينية، ومن ثم الحرب بين الدولة اليهودية وعدد من الدول العربية - بقي فقط سكان مدينة الناصرة وسكان عدد من القرى في منطقة الجليل بكاملهم داخل الدولة اليهودية. لقد تحقق للدولة إنجازان كبيران: توسع

وفي السياق الإسرائيلي، انظر: J. S. Migdal, «The Crystallization of the State and the Struggle over Rulemaking: Israel in Comparative Perspective,» in: B. Kimmerling, ed., *The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989), and M. N. Barnett, ed., *Israel in Comparative Perspectives: Challenging the Conventional Wisdom* (Albany, NY: State University of New York Press, 1996).

(*) هكذا في النص ولكن، ربما ثمة خطأ طباعي، فالنسبة هي قرابة 55 في المئة لكي يستقيم ذلك مع النسب المشار إليها بعد ذلك.

إقليمي، وبالأساس، تجانس إثني قومي شبه تام لسكانها[3] وهذا مثال على «قدرة الدولة»، ولم يكن في حوزة عرب البلاد، الأمر الذي كان جزئياً سبب انهيارهم. حقاً، كان «الييشوف» كجماعة إثنية مؤهلاً أيضاً للتوصل إلى إنجازات عسكرية في مرحلة الصدام الأولى، غير أنه لم يكن مؤهلاً لفعل ذلك في المرحلة الثانية. وبالتأكيد لم يكن قادراً على تثبيت هذه الإنجازات على المدى الطويل. وبالفعل، في هذه الحالة أيضاً، تأكدت مرّة أخرى، مقولة [نظرية] «تشارلز تيلي» المعروفة أن الدولة «صنعت» الحرب، التي بدورها صنعت الدولة[4] وفعلاً لم تنشأ حدود دائمة للدولة - وعملياً ليس لها حدود كهذه اليوم أيضاً كما أُشير إليه في المدخل - ولكن بين الأعوام 1948 و1967، شهدت خطوط الهدنة عملية تمأسس، وأصبحت مقبولة سواء كان ذلك إزاء الداخل أو من قبل معظم الأسرة الدولية. وإزاء السياق السياسي الذي نشأت هذه الحدود في إطاره، كان بذلك إنجازاً ملحوظاً من ناحية الدولة[5]

---

(3) انظر الفصلين الثاني والثامن من هذا الكتاب، وأيضاً: B. Kimmerling and J. S. Migdal, *The Palestinian People: A History*, 2nd revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003), and B. Kimmerling, *Zionism and Territory: The Socioterritorial Dimension of Zionist Politics* (Berkeley, CA: Institute of International Studies, University of California, 1983),

وأيضا ب. موريس، **ولادة مشكلة اللاجئين الفلسطينيين، 1949-1974**، ترجمة أرنون ماغين، ط موسعة ومنقحة للمصدر الإنجليزي (تل أبيب: عام عوفيد، 1991). نُقلت قرى «المثلث» وسكانهم إلى إسرائيل في إطار اتفاق الهدنة بين إسرائيل والمملكة الهاشمية.

(4) Ch. Tilly, «War Making and State Making as Organized Crime,» in: P. B. Evans, D. Rueschemeyer, and Th. Skocpol, eds., *Bringing the State Back in* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1985).

(5) ي. غال - نور، **وعاد الأبناء إلى وطنهم: القرارات الحاسمة بشأن الدولة والأراضي في الحركة الصهيونية** (سديه بوكير؛ القدس: همركاز لموريشيت بن غوريون؛ ي. ل. ماغنيس، 1995).

أصبحت الآن المهام الفورية للدولة هي زيادة عدد سكانها القليل وحماية وضمان حدودها المتعرجة والطويلة نسبياً، وبالذات في وجه محاولات الاختراق والعودة من جانب اللاجئين الفلسطينين («المتسلّلون»). جعلت هذه المحاولات الدولة في حالة حرب حدود دائمة[6] وأدت العمليات الانتقامية التي قامت في النهاية إلى حرب على نطاق محدود. وألحقت حالة الحرب المتواصلة على مستوى منخفض، ضحايا بشرية وأضراراً في الممتلكات بكل الأطراف. لكنها أعادت بناء الجيش حول وحدات نوعية صغيرة، وموضعت الأمن القومي والعسكرة في مركز الوعي الجماعي من مرحلة الطفولة[7] وساعدت في خلق تضامن اجتماعي شامل[8]، وذلك في عملية تركيب وتجسيد «إسرائيل» كمجتمع في حالة حصار[9]

---

(6) ب. موريس، **حروب إسرائيل الحدودية، 1949-1956: تسلّل العرب، العمليات الانتقامية والعد العكسي إلى عملية قاديش [حرب 1956]**، ترجمة يعقوب شاريت (تل أبيب: عام عوفيد؛ سفريات أوفكيم، 1996).

(7) M. Furman, «Army and War: Collective Narratives of Earlier Childhood in Contemporary Israel,» in: E. Loomsky-Feder and E. Ben-Ari, eds., *The Military and Militarism in Israeli Society* (Albany, NY: New York State University Press, 1999).

(8) وصف أهرونسون وهوروفيتس (ش. أهرونسون ود. هوروفيتس، «استراتيجية الرد الانتقامي المنضبط: الحالة الإسرائيلية،» **مديناه أوممشال ـ دولة ونظام** [دورية]، العدد 1 (1971)) حالة التضامن التي أوجدتها العمليات الانتقامية كـ «نتاج قائم وغير منظور» [أي مرافق وغير موجّه]، وفي الحقيقة وفي ما يتعلق بشأننا لا أهمية للآمر إن كان كذلك أو لم يكن. كذلك ادعى الاثنان أن عمليات الإنتقام حالت دون حروب على نطاق أوسع، بينما وجد موريس (موريس، **حروب إسرائيل الحدودية، 1949-1956: تسلّل العرب، العمليات الانتقامية والعد العكسي إلى عملية قاديش [حرب 1956]**) أنه كان في تلك العمليات تصعيد مخطط بشكل مسبق استعداداً لحرب العام 1956.

(9) B. Kimmerling, «The Social Construction of Israel's National Security,» in: Stuart A. Cohen, ed., *Democratic Societies and their Armed Forces: Israel in Comparative Context* (London: Frank Cass, 2000).

خلق نظام الهيمنة

كانت المهمّة الأساس للدولة هي خلق نظام ومجتمع يفسحان في المجال لاستيعاب هجرة جماعية وغير انتقائية، من دون التسبب في زعزعة وتغيير نظامها السياسي، والاقتصادي، والثقافي. وكان للوضع الأمني قسط في خلق هذا النظام، أي نظام الهيمنة. وكانت الهجرة الكبيرة أيضاً بمثابة فريضة أيديولوجية صهيونية لأنه بموجب هذا المفهوم أُقيمت الدولة لكي تتمكن من أن تجمع داخلها كل يهود العالم ولوضع حد للاضطهادات الدينية، والإثنية، والعنصرية التي كانت من حين لآخر من نصيب اليهود في البلدان المختلفة التي اعتبرتها الصهيونية كـ «منافٍ». وهذا بالأساس بعد عمليات الإبادة التي نفذها النازيون ضدهم أثناء الحرب العالمية الثانية، واتخذت طابع الإبادة الجماعية لليهود، التي عرفت لاحقاً بـ «هشوآه» ـ الكارثة.

الهيمنة، ظاهرياً، هي شكل السيطرة المطلقة والنهائية التي لفتنا إليها أنطونيو غرامشي[10] هذا وضع تقوم فيه سيطرة أيديولوجية من جانب أحد أجزاء المجموعة السكانية في الدولة على بقية أجزائها بواسطة «وحدة فكرية وأخلاقية» مركبة. ولكن هذه «الوحدة» ليست «فكرية وأخلاقية» فقط، بل تمارس ـ في وضعها الأكثر صفاءً ونقاءً ـ سيطرة متزامنة على بؤر القوة الاقتصادية، والسياسية، والثقافية، والأيديولوجية. ومعنى هذا الشكل من السيطرة، وفقاً لتحديثات فكرية لمفاهيم غرامشي، هو طمس الحدود بين المجالات السياسية، والاقتصادية، والثقافية، ما يخلق قدرة ثقافية احتكارية في تعريف الواقع الاجتماعي. ومن خلال موقف مهيمن كهذا، تتشكل الهوية

(10) A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* (London: Lawrence and Wisharg, 1971), pp. 181-187.

والذاكرة الجماعية، أو تُشكَّل من جديد وفقاً للمصالح السياسية، أو الاقتصادية، أو الطبقية، أو الإثنية، أو الدينية، أو القومية للشريحة المسيطرة في الدولة. وتُحدَّد قواعد اللعبة على نحو تكون فيه مقبولة من معظم أفراد المجموعة السكانية. وبحسب كارنوي[11]، فإن وضع الهيمنة هذا هو وضع ينجح فيه الجزء المسيطِر في الدولة، في تجنيد النخبة السياسية الأخلاقية والفكرية، وفي فرض رؤيته للعالم و«المنطق» القائم في النظام الاجتماعي المعمول به على المجموعات الخاضعة له إلى حد القدرة على تحديد احتياجاتها ومصالحها[12] وبمصطلحات سياسية، فكلما كانت الهيمنة أكثر اكتمالاً، تكون الدولة أقل حاجة إلى استخدام القوة العنفية من أجل الحفاظ على نظام سياسي معين، لأنه يُنظر إلى النظام كـ «نظام الحق والعدل» وفقاً لمفاهيم[13] والحال هكذا، فحالة [وضع] الهيمنة النقية تُقلِّص إلى حد كبير الأثمان الاقتصادية، والاجتماعية، والفكرية/ المعرفية للسيطرة على كل السكان من جانب مجموعة صغيرة نسبياً، وتفرض الانضباط والخضوع عليهم وتفسح في المجال لتجنيدهم في خدمة تشكيلة واسعة من المهام الجماعية. هذا استخدام لما سمّاه لوكس[14]

---

(11) M. Carnoy, *Economic Democracy: The Challenge of the 1980s* (White Plains, NY: M. E. Shape, 1980).

(12) كما ذكر، سمات وضع الهيمنة هي السيطرة الأيديولوجية والثقافية على النظام القائم. المزيد حول مصطلح الهيمنة بموجب غرامشي، انظر بالذات لدى: W. L. Adamson, *Hegemony and Revolution: A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory* (Berkeley, CA: University of California Press, 1980)، وR. Bocock, *Hegemony* (Chichester Sussex: Horwood, 1986). وانظر نقداً ماركسياً تقليدياً لمفهوم غرامشي لدى: J. Hoffman, *The Gramscian Challenge: Coercion and Consent in Marxist Political Theory* (Oxford: Blackwell, 1984).

(13) M. Foucault, *Power/ Knowledge* (New York: Pantheon, 1980).

(14) S. Lukes, *Power: A Radical View* (London: Macmillan, 1974).

البعد الثالث للقوة، أي بُعد تظهر فيه السيطرة وقواعد اللعبة كأنها «مفهومة تلقائياً» ولا يوجد في الحيز العام والحلبة الاجتماعية السياسية مَن يتحفظ عنها ويتحدّاها[15] إضافة إلى ذلك، فإن حالة السيطرة المطلقة، حتى عندما تكون ذاتية جداً وموجهة لخدمة مصالح خاصة لطبقة أو لجزء محدد في الدولة، فإنها تُعرض وتُبنى على أنها حالة كونية مساواتية غايتها خدمة المصلحة العامة ومصلحة كل فرد في المجموعة السكانية، حتى لو توجب عليه التضحية بنفسه من أجل «المصلحة العامة».

وهنالك آلية أخرى ملطفة تضمن الوجود المنتظم للهيمنة هي خلق كلمات سر ثقافية يمكنها بواسطة كلمات، وشعارات، ومفاهيم

---

(15) ليس في ذلك شيء من القول التآمري، هذا لأن الحكام على وجه العموم لا يميلون إلى تشجيع أي نزاع بإرادتهم إذا كان سيقود في نهاية المطاف إلى فقدان السيطرة على الوضع، وحتى إلى تشكيل خطر على الهيمنة. ومع ذلك، فإن وجود نزاعات علنية، وحتى حادة، ليس مؤشراً بالضرورة إلى انعدام وجود سيطرة مهيمنة لا ترتبط بالموقف القوي لهذه المجموعة الخاصة أو تلك. هكذا، مثلاً، نشب أحد النزاعات السياسية في «إسرائيل» أدى حتى إلى غليان وإلى اتخاذ موقف من جانب مجموعة مثقفين حول حدث عرف باسم «فضيحة لافون» (1960-1961). كان بنحاس لافون في تلك الفترة وزيراً للدفاع، وصدرت أوامر آنذاك لخلية تجسس إسرائيلية للقيام بعمليات تخريب في مصر بهدف تقويض وإسقاط السلطة هناك. نفذت الخلية المهمة بشكل بليد وغير محكم، فأُلقي القبض عليها ونفذ حكم الإعدام باثنين من أعضائها (هذا الجزء معروف بالاسم المشفر «عيسيك بيش» ـ العمل المشين). اتهم بن غوريون، الذي كان في ذلك الوقت في إجازة سياسية وتخلى فيها عن رئاسة الحكومة لمصلحة موشي شاريت بعد انتهاء إجازته، لافون بإعطاء الأوامر لتنفيذ تلك العملية المريبة، لكن لافون نفى ذلك. حينها طالب بن غوريون بتشكيل لجنة تحقيق رسمية، لكن غالبية رفاقه في الحزب عارضت ذلك. وتشكلت حينها مجموعة من خيرة المثقفين (مجموعة «من هيسّود» [«من الأساس»]) من أجل دعم موقف لافون. وعلى مدى سنوات، عصفت رياح هذه القضية بالدولة، وأدت في نهاية الأمر أيضاً إلى إقصاء بن غوريون عن موقع السلطة في الدولة، ولكن على امتداد تلك الفترة لم يسمع أي خاطرة ضد الهيمنة الرسمية بحد ذاتها.

إدخال أفراد الجماعة السكانية إلى داخل عالم بُني ونظم وفقاً لاحتياجات الهيمنة، ومن ثم تجنيدهم وتجنيد مشاعرهم، وبالذات مشاعر «المثقفين التقليديين»، ولكن بما لا يقل عن ذلك، مشاعر ذلك النفر منهم المحسوب على «المثقفين العضويين»[16] تحدد هذه

---

(16) وفقاً لمقاربة غرامشي، هناك نوعان من المثقفين: «عضويون»، هم جزء من الطبقة المهيمنة أو ذوو مصالح اقتصادية، يستخدمون نتاجهم من أجل بلورة وحفظ المصالح الطبقية وزيادة رأس المال، والهيبة، والقوة المركزّين في أيدي شركائهم في الوضع الطبقي. في المقابل، هناك «المثقفون التقليديون» الذين يحتسب معهم رجال الكنيسة والمعلمون، أولئك الأشخاص الذين يشغلون المناصب ذاتها من جيل إلى آخر (Antonio Gramsci, *The Modern Prince, and Other Writings*, Trans. L. Marks (New York: International Publishers, 1957), p. 119). يتجاهل غرامشي كلياً على وجه التقريب القوة الاجتماعية الأخلاقية وحتى النقدية الكامنة في الدور الاجتماعي للمثقف على أنواعه. في المقابل، وبموجب مدرسة أخرى، فإن إحدى الموضوعات المركزية في نطاق «المجال الثقافي» لخلق الأفكار هي الصراع بين المثقف والسلطة. فـ «المثقف»، بحسب الفيلسوف الفرنسي جوليان بيندا «هو الممثل لضمير المجتمع»، ويقضي دوره بأن يكون قدوة للآخرين، وكمن يمثل الحقيقة، وأن يمتنع عن السعي لامتلاك القوة والاكتفاء بفحص الأفكار والعقائد. في كتابه الشهير *The Treason of the Intellectuals*، انتقد بيندا بشكل حاد مثقفي عصره. لقد رأى في المثقفين «مجموعة صغيرة من ملوك وفلاسفة ذوي مؤهلات خرق العادة»، بارعين، وعرضهم كـ «ضمير الإنسانية». مع هؤلاء عدّد بيندا سقراط، والمسيح، وسبينوزا، وفولتير وإرنست رنان. استخدم بيندا مصطلح «Clerk» المستقى من عالم الكنيسة، لكي يصف المثقفين الحقيقيين، وقصد بذلك منح المثقف سجايا وخصائص علمانية شبه مقدسة تميزه عن باقي الناس (J. Benda, *The Treason of the Intellectuals*, Trans. by R. Aldington (New York: Norton, 1969), p. 20). نقد حاد بالروحية ذاتها وجّهه عالم الاجتماع الفرنسي، ريمون آرون، الذي نشر فى العام 1926 كتابه (*The Opium of the Intellectuals*). وجه آرون انتقاداً لاذعاً للمثقفين الفرنسيين الذين يتهافتون إلى أحضان الأحزاب السياسية، وانتقد بخاصة المثقفين الفرنسيين في الخمسينيات الذين أذعنوا كالعبيد للحزب الشيوعي (معهم يمكن تعداد جان بول سارتر وألبير كامي اللذين انسحبا من الحزب في وقت لاحق). وبحسب آرون فأولئك المثقفون الذين اختاروا الانضمام إلى أحزاب سياسية كان يراودهم أمل الدخول إلى هياكل السياسة. وحتى إن كان آرون قد ذهب بعيداً في نقده هذا، فلا شك في أنه أشار بذلك إلى العلاقة المركبة بين المثقف ومؤسسات الحكم (R. Aron, *The Opium of the Intellectuals*, Trans. by T. Kilmartin =

الرموز وكلمات السر العاملة كاشتراطات نمطية، تراتبية سلم الوظائف والصلاحيات الداخلي، هوية «الآخر»، «العدو» الخارجي والداخلي، وكذلك الحدود الاجتماعية والأخلاقية للمجموع. وعلى وجه العموم، تُعتبر هذه مفاهيم «مقدسة»، (أو بالعكس «ملعونة» ترمز إلى «الشر» الجماعي) سواءً على صعيد الدين الديني أو المدني، أو أي خليط منهما[17] والذاكرة الجماعية هي جزء مهم من رموز التفعيل هذه التي تبني ماضٍ مشترك حاضر (present past)، وتمنح دلالتها للحاضر وللممارسات المطلوبة من الفرد ومن المجموع وتضفي الشرعية على قواعد اللعبة وعلى تعيين حدود المجموع. ليس كل كلمات السر هذه ثابتة ودائمة، إذ تنضم من حين لآخر كلمات سر جديدة إلى ما هو مخزون في الذاكرة وتتقادم أخرى فتصبح خارج الاستعمال. وتجدر الإشارة إلى أن الهيمنة ليست حالة يتم التخطيط لها من قبل سلطة تآمرية أياً كانت، بل هي على وجه العموم رد فعل ديناميكي على أزمات اجتماعية وعلى أوضاع ما بعد ثورية، أو على أوضاع يُنظر إليها كتهديد.

ليس في ما تقدم ما يجيز الادعاء بأنه لا تجري في إطار الهيمنة صراعات داخل الدولة حول تخصيص الموارد المادية أو السياسية، وأنه لا تنشب في إطارها مماحكات ونقاشات أيديولوجية. يُحتمل أن العكس هو الصحيح، إذ في المجتمعات التي تقوم فيها، في نقطة زمنية معينة، سيطرة مطلقة تنشب نزاعات حادة. ولكن أي نزاع كهذا لن يمسَّ قواعد اللعبة الأساس التي ترتكز عليها الهيمنة بحد ذاتها،

(London: Secker and Warburg, 1957)). موقف مماثل إزاء مجموعات من المثقفين في إسرائيل، اتخذه المؤرخ الإسرائيلي شلومو زاند (ش. زاند، **المثقف، الحقيقة والقوة: من قضية درايفوس وحتى حرب الخليج** (تل أبيب: عام عوفيد، 2000)).

(17) R. Bellah, *Beyond Belief* (New York: Harper and Row, 1979).

وتبقى هذه القواعد مفهومة تلقائياً. ويُحتمل حتى أن تشكل حالة الهيمنة مرتعاً رحباً لنزاعات ثانوية يمكنها فقط أن تعزز السيطرة المطلقة والحدود الأخلاقية للمجموع، من خلال صرفها النظر وجدول الأعمال العام عن مواضيع تتصل بمبادئ الهيمنة. وبالتالي، فإنه في غاية الأهمية التمييز بين نقد (critic) وحتى تغييرات تتم في إطار حالة الهيمنة وفي سياق القبول بفرضياتها الأساس، وبين نقد جذري شامل (critique) يطالب بتغييرات تشكل خطراً على قواعد اللعبة بحد ذاتها، وعلى الهيمنة نفسها[18].

من المهم جداً من أجل بناء الهيمنة والحفاظ عليها، قيام نظام قانوني صرف يُبقي مكاناً ضيقاً قدر الإمكان لتفسيرات مناقضة لترميز القيم والممارسات الأقنومية [Kanon] للهيمنة. من هنا الرابط الإضافي بين دولة يوجد فيها سلطة تشريعية (ذات مظهر يوحي بعدم الارتباط بالسلطة التنفيذية والقضائية، وبالعكس) وبين السلطتين التنفيذية والقضائية. إذ إن التشريع هو عملية إضفاء الشرعية المطلقة على القيم والممارسات السلطوية المهيمنة لأن ما هو «قانوني» يُنظر إليه ليس فقط كشرعي، بل أيضاً كـ «عادل» و«أخلاقي»، في ضوء المظهر الكوني للمواطنة في الدولة الحديثة، وبخاصة في دولة تستطيع الادعاء بكونها ديمقراطية لمجرد وجود سلطة تشريعية فيها تُنتخب في انتخابات حرة وعامة. ومن هنا، فإن شرطاً مهماً لوجود نظام حكم مهيمن هو كونه نظاماً ديمقراطياً، على الأقل بالمعنى الشكلي للمفهوم.

تعبير آخر عن حالة الهيمنة هو وجود «مركز» اجتماعي مهيمن،

---

(18) هذا النوع من النقد قد يفسّر ويصنف كـ «خيانة» داخل الجماعة السكانية ذاتها.

كما يصفه «شيلز»[19] وآيزنشتادت[20]، هو مركز هو النطاق الاجتماعي عينه الذي يحصل فيه لقاء وتطابق مصالح بين النخب الاقتصادية، والسياسية، والفكرية. وهو نطاق «تُبثّ» من داخله أيديولوجيا، وقيم، وكاريزما وقواعد ممارسة وتنفيذ إلى «المحيط» الذي يُنظر إليه عموماً ككيان اجتماعي متلقٍ، وتُمنح فيه دلالة وشرعية للنظام القائم. يصف هوروفيتس وليساك[21] المجتمع الـ «استيطاني» كله كـ «مركز من دون محيط»، و«المجتمع الإسرائيلي» كمجتمع متراصف على خط مستقيم بين «المركز» والمحيط، وهو توصيف ملائم جزئياً لحالة الهيمنة.

مع ذلك، فالهيمنة لا تعني وضعاً ثابتاً ونظاماً اجتماعياً يعيد إنتاج نفسه بالضرورة من دون تغيير وإلى ما لا نهاية. **أولاً**: إن محاولة بناء «جيب» سياسي وثقافي مغلق الحدود لا يمكن أن تستمر لوقت طويل. وكما سيتبين لنا في هذا الكتاب فالتحولات والمتغيرات في نظام العالم التي ارتبطت بتطورات محددة داخل الدولة الإسرائيلية ساهمت مساهمة مهمة في نشوء شروخ في الهيمنة الدولانية وفي عمليات تفككها، تلك العمليات التي هي الموضوع المركزي لهذا الكتاب. **ثانياً**، إن مجرد الاستعانة بشريحة من المثقفين المنتجين للثقافة ولنظام اجتماعي وأجهزة لنشر هذه الثقافة وارتباط الهيمنة بتلك الشريحة تحمل في طياتها بذوراً مناقضة للهيمنة خلافاً

---

(19) E. Shils, *Center and Periphery: Essays in Macro-Sociology* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1975).

(20) Sh. N. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966).

(21) هوروفيتس وليساك: **من «ييشوف» إلى دولة: يهود «أرض ـ إسرائيل»، في فترة الانتداب كجالية سياسية، ونحن في اليوتوبيا: إسرائيل ـ مجتمع ينوء بحمله.**

لفرضيات غرامشي. إن الشرائح المؤتمنة على الإبداع وخلق أفكار جديدة ونتاج ثقافي حيث يكون أحياناً (ولكن ليس بالضرورة) الشك الممأسس هو جزء من تجربتها ومبرر لوجودها، هذه الشرائح لا تستطيع أن تكون ملتزمة لأمد طويل إزاء كل نظام اجتماعي معطى، حتى لو كانت قد شاركت في إنتاجه. ومع ذلك يمكن لكل نظام اجتماعي سياسي أن يمتص إلى داخله، إلى حد معين، أفكاراً وتراكيباً لواقع اجتماعي جديد ومتناقض من دون وعي بحدوثها.

ولكن على غرار الوضع الذي وصفه توماس كون[22] كشرط لنشوء ثورات في العلوم ولتغييرات في النماذج [paradigms] المسيطرة، فمع تراكم كتلة ذات شأن من الأفكار، والآراء، والمقاربات، والمواد الثقافية التي لم تعد تستوي قط مع الأيديولوجيا التي هي حجر الأساس في الهيمنة، أو باتت توجه النقد إليها (حتى من دون طرح بديل أيديولوجي واضح)، تبدأ الهيمنة بالتضعضع. وعندما يبدأ حملة لواء الثقافة المهيمنة، الذين لديهم مصالح اجتماعية، واقتصادية، وسياسية باستمرارها، بالشعور بنشوء ثغرات في الهيمنة، يقوم هؤلاء بهجوم معاكس وبحملة شعواء. ويمكن أن يتسبب هذا الوضع في حرب ثقافية، أو «حرب على المواقع»، يتم فيها تحشيد سياسي استقوائي للمعسكرات وتُقام تحالفات اجتماعية جديدة في سياق محاولة لخلق هيمنة مضادة بواسطة اختراع قواعد لعبة جديدة، ومحاولة لجعلها «مفهومة تلقائياً».

إضافة إلى ذلك، يمكن من ناحية أن تكون الهيمنة ذاتها موجّهة لإنجاز تغييرات في المجتمع المدني والدولة. ومن ناحية أخرى، فإن

---

(22) ت. ـ س. كون، **بنية الثورات العلمية** (تل أبيب: مفعليم أونيفرسيتائييم لهوتسئاه لئور، 1987).

مجرد وجودها يمكن أن يتسبب في نتائج غير مقصودة لا يمكن تصورها مسبقاً. وكلما تراكمت هذه التغييرات في البنية المؤسسية، والديموغرافية، وتوزيع الموارد وفي البنية المتعلقة بالقيم، فإن حالة الهيمنة تتضعضع أكثر وتفقد مفعولها. من هنا، يجب ألاّ نرى في حالة الهيمنة مصطلحاً اثنينياً [مستقطباً إلى اثنين]، بل نمط سيطرة ذو درجات مختلفة من الفعالية يتبنى موقف «المجموع ـ صفر» مقابل السيطرة القائمة على إكراه عنفي، حتى عندما تتمتع هذه السيطرة بالشرعية.

الهيمنة هي نظام اجتماعي، حيث الفرضيات التي يقوم عليها، ولكن ليس تفاصيله، موجودة على وجه العموم فوق وخارج النقاش العام. هذا وضع اجتماعي من الصعب تحديه لأنه لا يوجد حتى في اللغة المتداولة تسمية ومصطلحات يمكن تمييزه بواسطتها وطرح أسئلة حياله. ونظراً إلى ذلك، فهذه تسوية أو ترتيب مريح ومقبول من كل أولئك الموجودين داخل حدود الهيمنة. ولا يستطيع أولئك الموجودون خارجها[23] الإحساس على جلدهم بمعناها، وبانعكاساتها ونتائجها فحسب، ولكنهم أيضاً فاقدو القدرة على التواصل مع بقية أعضاء المجموع في غياب وجود لغة وفلسفة وجود مشتركة مع أولئك الموجودين في داخل فقاعة الهيمنة[24].

إن الدولة التي توجد في الطرف المضاد لوضع الهيمنة ليست

(23) في الحالة التي أمامنا، احتُسب في الماضي في عداد هؤلاء الأورثوذكسية «الحريدية» والمواطنين العرب الذين بقوا في مجال سيطرة الدولة الإسرائيلية، وإلى حد ما أيضاً جزء من الشرقيين (خاصة أولئك الذين قدموا من اليمن، ومن شمال أفريقيا، ومن كردستان وغيرهم)، ولكن أيضاً المهاجرون الأوروبيون الذين قدموا بعد إقامة الدولة.

(24) ربما لهذا السبب يمكن أن نكتب الآن فقط، عن الهيمنة الصهيونية بحد ذاتها من داخل النخبة أيضاً وليس فقط من هوامشها، مع ضعفها أو مع بداية تفككها.

دولة ضعيفة بالضرورة[25]، ولكنها من النوع الذي يوجد فيه تعددية ثقافية وجماعات إثنية ثقافية ومذهبية أو أهلية (communality) عالية، ومركز سياسي يفقد احتكاره لتحديد هوية الدولة. يترك وضع كهذا مجالاً واسعاً للصراع بين المكونات المختلفة للمجتمع المدني حول تعريف مجال الإدارة الذاتية لكل مكون من هذه المكونات في مقابل الدولة على الأقل. علينا الانتباه إلى أن قوة الدولة وفقاً لهذا النظام لا تُقاس بقدرتها على الإكراه، التي يمكن أن تكون عالية جداً فعلاً (بوسائل بوليسية وأجهزة بيروقراطية)، بل بمدى الطابع الدولاني (stateness) الخاص بها[26] إذا قمنا بتبسيط معادلة فوكو، فإن «الثقافة هي قوة»، في وضع هيمنة منخفضة أيضاً أو حتى في غياب الهيمنة، تستطيع دولة ومجتمع أن يمتلكا قدرات حكوماتية (governability) عالية جداً، ولديهما آليات ـ متطورة جداً أحياناً ـ لضبط النزاعات وتنظيمها. لكن عدم وجود هيمنة أو هبوطها، قد يقود ـ ليس بالضرورة ـ إلى حرب ثقافات، الحدود بينها وبين الحرب الأهلية باهتة أحياناً[27].

---

(25) الدولة الضعيفة ليست بالضرورة الدولة التي لا تملك قوة عسكرية أو اقتصادية، بل دولة الحدود الدنيا وذات درجة دولانية (stateness) منخفضة (J. P. Nettl, «The State as a Conceptual Variable,» *World Politics*, vol. 20 (1968))، أي إنها غير موجودة في مركز التجربة والهوية الجماعية لمواطنيها.

(26) المصدر نفسه.

(27) يمكن أن تنزلق الحروب الثقافية بسهولة إلى عنف مادي بدرجات مختلفة. تجسد الحركة العنفية ضد الإجهاض في الولايات المتحدة رأس الجبل الجليدي للأصولية المسيحية التي كان ممثلوها يريدون تحويل الدولة الفدرالية إلى دولة مسيحية. في التسعينيات كان في الجزائر ومصر نماذج لحروب ثقافية عنفية، وأما في إيران والسودان فحصلت منذ فترة ثورات أقامت على أساس الشريعة دولاً إسلامية متمسكة بتعاليم الدين (E. Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1990)). أنظمة اجتماعية، على غرار النازية في ألمانيا، والفاشية في اليابان، وفي =

ولكن الدولة أو المجتمع لا يتفككان «من الداخل» مع تصدع الهيمنة أو زوالها، مع أن تغييراً كهذا يمكن أن يكون مقروناً بإحساس بقرب «نهاية العالم» (في أوساط النخب المسيطرة)، وبالذات عندما يحصل بسرعة وليس بالتدريج، ويكون مرفقاً بتغيير السلطة، ما يُسمَّى في الخطاب السياسي الإسرائيلي «انقلاب»[28] وعلى وجه العموم لا يُشعر أو يُكتشف أفول نجم الهيمنة أو نهايتها إلا بعد حصول ذلك. على المستوى الثقافي الأيديولوجي، وفي وضع اللاهيمنة، توجد داخل النظام ثقافات وثقافات فرعية ممثلة من قبل مجموعات اجتماعية سياسية مختلفة تتنافس في ما بينها وفقاً لما يشبه نموذج «سوق حرة» سياسية وأيديولوجية. وفي وضع اللاهيمنة أيضاً يمكن أن توجد ثقافة مسيطرة، ولكن ليس كثقافة أو أيديولوجيا شرعية وحيدة ومفهومة تلقائياً. تكون هذه، عموماً، ثقافة توصف كـ «رفيعة المستوى» ونخبوية تُمثّل حقاً جزءاً من قوة مجموعة أو شريحة مسيطرة، ولكن في وضع كهذا هنالك أيضاً ضرورة لتفعيل

إيطاليا، وبالتحديد في إسبانيا الفرانكوية [نسبة إلى الجنرال فرانكو]، تأسست في تلك الدول عقب حروب ثقافية، تحولت إلى ثورات عنفية.

(28) حصل «الانقلاب» الوحيد في إسرائيل، في العام 1977، عندما فقد «المعراخ» (عملياً، أحد الأشكال التنظيمية اللاحقة «لحزب عمال أرض إسرائيل ـ «مباي»)، السلطة التي كان يمسك بها منذ العام 1933، لمصلحة خصمه التاريخي حركة «حيروت» (وريثة الحركة التصحيحية، التي أصبحت أسيرة لأيديولوجيا يمينية ـ قومية متطرفة). منذ ذلك الوقت، حصل فقط تداول للسلطة، كما هو متبع في كل دولة تجرى فيها انتخابات حرة. حتى العام 1977، كان مألوفاً الاعتقاد في الثقافة السياسية الإسرائيلية، أنه لا يمكن، أن يحصل في إسرائيل تغيير في السلطة الحاكمة، لأن حزب «مباي» ـ الذي سمي «حزب المحور» ـ كان الحزب الوحيد الذي باستطاعته تشكيل ائتلاف مع أحزاب أخرى من اليمين واليسار في الخارطة الحزبية ـ السياسية في إسرائيل. ونظراً إلى أنه كان يسيطر دون عوائق على المؤسسات المركزية للدولة (مثل «الهستدروت»)، لم يكن بالإمكان الحلول محله إطلاقاً (أ. شابيرا، **النضال الخائب: العمل العبري 1929-1939** (تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 1977)).

إكراه عُنفي وبيروقراطي ملحوظ من أجل الحفاظ على النظام الاجتماعي. بديل آخر ممكن هو البديل التوافقي (consociational): ترتيب أو تسوية على مستوى النخب بشأن عملية تخصيص متفاوتة للموارد المادية، وموارد الرفعة وحتى المكانة الثقافية، لمجموعات وشرائح مختلفة في الدولة، ليس وفقاً لحقوقها كمواطنين، بل كأعضاء في مجموعات إثنية قومية أو دينية تُدار ذاتياً[29] هذه في أساسها تسوية مصلحية تخصيصية تضمن المصالح الدنيا للجماعات الإثنية، والدينية، والطبقية القوية من دون افتراض وجود ثقافة أو هوية مشتركة. ومع انكسار الهيمنة، عندما لا تكون النخب قادرة على التوصل إلى تسوية أو إلى حل وسط توافقي، يصبح النظام معرضاً، كما أشرنا سابقاً، للوصول حتى إلى الحرب الثقافية. وهذه الحرب قد ترتدي أشكالاً مختلفة، بما في ذلك درجات مختلفة من الحرب الأهلية التي تُستخدم فيها القوة العنيفة التي لم تعد حكراً على الدولة[30]

لكن مفهوم الهيمنة لا يعني الكثير بحد ذاته، ويظهر هذا المفهوم في الأدب النظري، في الأغلب، كمقولة شبه فارغة ومنزوعة السياق. لكي يصبح المفهوم ناجعاً، ومن أجل تحليل ديناميكية العمليات الاجتماعية، علينا استخدامه في سياق تاريخي ومؤسسي معين. كذلك يجب تفحُص المضامين ونوع النظام الاجتماعي الناتج عن الهيمنة، والعلاقات المتبادلة بين الأفكار والأيديولوجيات

(29) انظر A. Lijphart, «Consociational Democracy,» *World Politics*, vol. 21, no. 2 (1969), and H. Daaler, «The Consociational Democracy Theme,» *World Politics*, vol. 4 (1974).

(30) B. Kimmerling, ed., «Between Hegemony and Dormant Kulturkampf in Israel,» *Israel Affairs*, vol. 4, nos. 3-4 (1999).

والترتيبات المؤسسية وتعبيراتها في السياسة والممارسة اليومية، أو القيام بعملية تفكيك لمفهوم الهيمنة وموضعة المجموعات والتحالفات السياسية، والاقتصادية، والثقافية التي تخلق الهيمنة(31)

السياق المؤسسي لبناء الهيمنة وحفظها

إن وجود شريحة من المثقفين من منتجي الثقافة وناشريها، حيث الحدود بين هذه الشريحة والنخبة السياسية باهتة وغير واضحة، غير كافٍ بحد ذاته لقيام حالة هيمنة والحفاظ عليها. من أجل ذلك، هنالك حاجة إلى شرطين مُمأسسين ضروريين: **أ** ـ وجود حيز عام (public realm)، أو حيز علني، تتدفق داخله معلومات وتفسيرات، بحيث يكون بشكل أو بآخر في متناول المجموع، وبواسطته يُجرى حوار دائم بين «المركز» و«الدوائر المحيطة به»، وفي داخل «المركز» نفسه. وبواسطة هذا الحيز يتم تدفق معلومات، وآراء، وتفسيرات تتصل بكل ما يُعتبر كـ «شؤون عامة» أو كل تلك الشؤون التي تحددها النخب كشأن عام. إن الأداة أو الوسيلة المؤسسية الأساس التي تحفظ هذا الحيز العام هي وسائط الاتصال الجماهيرية المطبوعة (الصحافة بالأساس)، والإلكترونية (الراديو، ومؤخراً التلفاز). لغرض قيام وضع هيمنة على مستوىً عالٍ، هنالك ضرورة لوجود حيز عام/ علني واحد ومتجانس يخضع للرقابة، ويمكنه أن يشمل «أصواتاً» مختلفة ومتناقضة، ولكن لا يمكنه البحث ومناقشة الفرضيات

(31) على وجه العموم، هذه ليست مهمة سهلة، لأن جوهر الهيمنة هو في كونها مفهومة تلقائياً. بناء عليه، كل باحث «من الداخل» سيكون بالضرورة، جزءاً من الكل السياسي الثقافي المهيمن، وأما المراقب من الخارج فقد يكون من جانبه عديم الحساسية الكافية إزاء الرموز [الشيفرات] الثقافية وإزاء شيفرات التفعيل الحاذقة الكامنة في داخل الوضع المهيمن.

الأساس «المفهومة من تلقاء ذاتها» والتي يرتكز عليها النظام الاجتماعي القائم. هناك مرحلتان تميِزان ضعف أو تهاوي وضع الهيمنة: **1** ـ ظهور «أصوات» تطرح، علناً، فرضيات أساس يرتكز عليها النظام الاجتماعي على بساط البحث والمناقشة، أو حتى، ربما، تتحفظ عنها، **2** ـ تفكك الحيز العام الموحد والمتجانس إلى بضعة جيوب للحوار العام ترتكز على كلمات سر مختلفة وقيم، وبالذات على فرضيات أساس مختلفة متعلقة بالنظام الاجتماعي، وعلى معايير مختلفة بالنسبة إلى تخصيص «خيرات» الدولة.

ب ـ وجود منظومة تربوية ممركزة وموحدة، تنقل مضامين تعليم وكلمات سر ملائمة للفرضيات الأساس للهيمنة المتعلقة بالنظام الاجتماعي القائم والمطلوب وتندمج جيداً بثقافة الأجيال الشابة وتشكلها وتربطها باحتياجاتها. يمكن تأمين السيطرة والإشراف على هاتين البؤرتين أيضاً بواسطة مجموعة مقلصة نسبياً من رجال الثقافة والنخب الفرعية من المتعلمين (معلمون، وصحافيون، وما شابه)، وفي سياق إقصاء (exclusion) مجموعات مثقفين «متآمرين/هدّامين»، أو من النوع غير المستعد للإذعان لمشيئة المركز السياسي[32] هذا لا يستثني بالضرورة قيام أنظمة تعليم أخرى تعمل حين يلزم استناداً إلى فرضيات أساس مختلفة تماماً، ومخصصة

(32) هكذا، مثلاً، أقصي في الحقبة «الييشوفية» [قيام الدولة] مثقفو الجبل («هار هاتسوفيم» حيث كانت مقامة عليه الجامعة العبرية في عزلة لامعة) مقارنة برجال السهل أو المرج (انظر: أ. شابيرا، «حركة العمل والجامعة العبرية،» في: ش. كاتس وم. هيد، محرران، **تاريخ الجامعة العبرية في القدس: جذور وبدايات** (القدس: ي. ل. ماغنيس، 1997)، وأيضاً ز. تساحور، «التاريخ بين السياسة والأكاديميا،» في: ي. فيتس، محرر، **بين الرؤيا وإعادة النظر: مئة عام من التدوين الصهيوني للوقائع** (القدس: مركاز زلمان شازار لتولدوت يسرائيل، 1997)).

لمجموعات سكانية خاصة خارج حدود المجموع. في حالة كهذه تُستخدم أنظمة التعليم الموازية هذه بالأساس من أجل إقصاء جماعات صغيرة وهامشية، ومن أجل إبقائها خارج حدود المجموع أو على هامشه، كي لا تشكل هذه الجماعات خطراً على الهيمنة. إن أحد الظروف التي يبدأ بها وضع الهيمنة بالتصدع هو مباشرة مجموعة، أو مجموعات كهذه، بالتحرك نحو المركز السياسي (كما حصل فعلاً في إسرائيل).

خلق الهيمنة الصهيونية ـ العلمانية ـ الدَوْلانية

إن تأسيس هيمنة دولانية (stateness) في ظروف نشوء المجموع اليهودي والدولة اليهودية بدلاً من الدولة الاستعمارية البريطانية (فلسطين ـ «أرض إسرائيل») على أنقاض المجتمع العربي الذي بقي داخلها بعد حرب العام 1948 كان قصير الأجل، ولكن ذا نتائج بعيدة المدى. كانت دولة أسسها مهاجرون ـ مستعمرون لم يتمكنوا حقاً من إبادة السكان الأصليين (indigenoness)، كما حصل مثلاً في شمال أميركا وأوقيانيا، ولا حتى التزاوج معهم كما حصل في أميركا الجنوبية وأميركا الوسطى، ولم تنجح أيضاً في أن تكون مقبولة داخل السكان، ولا داخل محيطها، وأُرغمت[33] على إدارة حروب ونزاعات إثنية قومية ودينية إلى حد ما أيضاً.

(33) باستخدام الكلمة «إرغام أو اضطرار» ليس المقصود القول إن كانت كل الحروب أو بعضها قد فرض على الدولة الإسرائيلية، أو إنه كان بمقدورها الحيلولة دونها. المقصود هو إن ما اعتُبر كتهديد بانفجار حرب، والاستعدادات الدائمة لها، كانت وبقيت مقتضيات إكراهية مركزية للنظام الاجتماعي والثقافي الإسرائيلي (حول ذلك، انظر: B. Kimmerling, *The Interrupted System: Israeli Civilians in War and Routine Times* (New Brunswick, NJ: Transaction, 1985)).

أدّى قيام دولة نشأ في داخلها خلال وقت قصير تنوع كبير في التركيبة الإثنية، والحياتية، والطبقية إلى خلق عدم مساواة جذري، جعلها ناضجة لنشوء حالة هيمنة داخلها. وكان سكانها على استعداد لتقبل سيطرة مهيمنة وفرضها على بقية أجزائها، وذلك إزاء ما اعتُبر كتهديد للنظام الاجتماعي الداخلي مقرون بتهديد إبادة من الخارج(34) لم يكن النزاع اليهودي العربي المستمر أحد الأسباب «لضرورة» تأسيس الهيمنة فقط، بل وفّر أيضاً الحدود الجغرافية، والسياسية، والاجتماعية الحادة للانعزال التي شكّلت بدورها عاملاً إضافياً لشروط تأسيسها والحفاظ عليها. وكان التهديد الخارجي الحقيقي أو المبني والمتخيل بمثابة وعاء ضغط فعّال حوّل الدوائر المحيطة بالمركز إلى طين مرن في أيدي الحكم يفعل به ما يشاء.

نشأت الظروف الأيديولوجية والمؤسسية الأولى للهيمنة في وقت سابق على قيام الدولة داخل الفقاعات الاجتماعية السياسية الانعزالية المسماة بـ «الييشوف اليهودي» الذي كان قائماً داخل الدولة الاستعمارية البريطانية وكجزء من الأيديولوجيا الصهيونية التي تطلعت إلى خلق «إنسان جديد» ومجتمع جديد يكون نقيضاً ونفياً للمجتمع

---

(34) لغرض النقاش الحالي، ليس مهماً إذا كان هنالك، حقاً، خطر إبادة، أو لم يكن، بل ماذا كان عليه الواقع الذي بني داخل الثقافة الإسرائيلية (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب). بروفسور يهوشفاط هركابي (Y. Harkabi, *Arab Strategies and Israel's Response* (New York: The Free Press, 1977)) سمّى هذا الخطر «Politicide» على وزن «Genocide» [إبادة جماعية]، ورأى أنه دون أي ارتباط بالسياسة التي ستتخذها، فإسرائيل غير قادرة على تخفيض مستوى النزاع أو إيجاد حل له. في فترة لاحقة، رأى هركابي أن إسرائيل يمكنها السيطرة على النزاع، وأنه في مقابل حل إقليمي وسط، وبواسطة سياسة حكيمة يمكنها ليس فقط الحيلولة دون إبادة دولة المهاجرين ـ المستعمرين الإسرائيلية، بل حتى الوصول إلى قبولها وترسيخها في المنطقة (ي. هركابي، **قرارات مصيرية** (تل أبيب: عام عوفيد، 1986)).

اليهودي «في المنفى». ولكن خلق ظروف مريحة لتأسيس الهيمنة كان ممكناً فقط داخل إطار دولة ذات سيادة[35].

كانت «بوتقة الصَّهْر» الآلية المركزية التي تأسست بواسطتها الهيمنة وإلى جانبها كانت أجهزة «إعادة التنشئة الاجتماعية» (socialization) لكل أجيال المهاجرين التي وصلت بعد قيام الدولة في موجات الهجرة غير الانتقائية. ضاعف أول هذه الموجات خلال أربع سنوات عدد سكان الدولة اليهود، وغيّر كلياً التركيبة الديموغرافية والثقافية. وكان المهاجرون الجدد مختلفين تماماً، من حيث دوافعهم ومؤهلاتهم، عن رجال «الهجرة الطلائعية» الذين قدموا إلى البلاد في الموجات السابقة. وألقى عددهم الكبير العبء الاقتصادي الذي رافق عملية «استيعابهم»، إضافة إلى التباين الثقافي، وحتى الوشائجي البدائي، والرعب في نفوس قدامى[36] سكان الدولة التي كانت قد أُقيمت لتوّها وصمدت في حرب اعتُبرت «حرب وجود»[37] كانت صدمة اللقاء بين قدامى سكان الدولة و«المهاجرين الجدد» متبادلة. كما كمن أيضاً في مفهوم «بوتقة الصَّهْر»، والرغبة في «تحديث» و«أسرلة» (وربما حتى نزع كل ما هو عربي فيهم)

---

(35) لا يوجد في «الطبيعة» الاجتماعية السياسية حالة «هيمنة كاملة»، بل درجات مختلفة لـ «حالة هيمنة». تبدأ المشكلة المفاهيمية بالدرجات الدنيا للهيمنة، بمعنى أين يمر الحد بينها وبين السيطرة المحكمة لمجموعة، أو تحالف مجموعات، على باقي مواطني الدولة.

(36) الأقدمية في هذه الحالة بالأجيال، وأحياناً أيضاً ليس بالسنين، بل بوقت، وبظروف وبسياق الهجرة، فالرجل والمرأة اللذان وصلا إلى البلاد قبل بضعة شهور من قيام الدولة، وبخاصة أولئك الذين تمكنوا من المشاركة في الحرب، أو حتى كانوا في البلاد في أثنائها، مثل هؤلاء اعتبر من «القدامى»، مقارنة بأولئك الذين وصلوا إلى البلاد بعد بضعة شهور من الحرب، وبالذات في إطار الهجرة غير الانتقائية.

(37) ت. سيغف: **1949: الإسرائيليون الأوائل** (القدس: دومينو، 1984)، **والمليون السابع: الإسرائيليون والكارثة** (القدس: كيتر، 1991).

المهاجرين خوف من عدم استمرار سلطة القوى والنخب السياسية، والاقتصادية، والثقافية التي كانت مسيطرة على «اليشوف» قبل أن تغمره موجة الهجرة الجديدة[38] وهكذا كان خلق البنية التحتية للهيمنة جزءاً من جهاز الإشراف والمراقبة لضمان استمرار وجود النظام الاجتماعي الذي نشأ في «الدولة على الطريق»، أي داخل «الفقاعة اليهودية» التي تشكلت داخل الدولة الاستعمارية البريطانية على امتداد سنوات وجودها الثلاثين.

من ناحية تاريخية، تعود جذور السيطرة السياسية التي شكلت البنية التحتية السياسية، والى حد ما الثقافية أيضاً، للهيمنة إلى شبه «معاهدة» عُقدت بين بن غوريون زعيم حزب «مباي»، بعد اغتيال أورلوزوروف، وقادة الصهيونية الدينية، تلك المعاهدة التي أمّنت سيطرة «حزب عمال أرض إسرائيل» ـ «مباي» على الحركة الصهيونية، وعلى «اليشوف»، والدولة منذ العام 1933 وإلى حين الانقلاب السياسي في العام 1977. في المقابل، تعهد حزب «مباي» لحركة «همزراحي» [الدينية الصهيونية] بالحفاظ على «الطابع اليهودي» للمجال العام، أي تم الاتفاق على التقيد بعطلة أيام السبت، والأعياد اليهودية، والتقويم اليهودي في «القطاع الاقتصادي العمالي»، وعلى التقيد بأصول الـ «كشروت» [الطعام الحلال] في كل «المطابخ العمالية» (بما في ذلك في الكيبوتسات)[39] وعلى امتداد قرابة أربعة عقود، كان الوضع الاجتماعي السياسي المهيمن السّمة المركزية للنظام الاجتماعي في الدولة الإسرائيلية بعيداً من كل

(38) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(39) لم تكن تنفذ آنذاك بنود الحفاظ على الأعياد والطعام الحلال، ولكن في وقت لاحق استخدمت كنموذج وسابقة «للوضع القائم» [ستاتيكو]، وشكلت المكوّن الفقهي الأورثوذكسي في بلورة الهيمنة (انظر أيضاً الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب).

حكومة. تجسّدت هذه الهيمنة في أن التطابق بين الدين والقومية اليهودية كان أمراً مفروغاً منه ومفهوماً تلقائياً. وكان هذا المفهوم مشتركاً لليمين واليسار، للأشكناز [الغربيين] وللشرقيين، وللفقراء وللأغنياء، وللنساء وللرجال، وللمتدينين التقليديين وللمحافظين على الفرائض الدينية على أنواعهم وألوانهم ومجموعاتهم، وحتى للعلمانيين. وفي الوقت ذاته كان معظم الممارسات الخاصة بالدولة والترتيبات المؤسسية شبه علماني، ما عدا تنازل الدولة، ممثلة بمجلسها التشريعي [أي الكنيست] وسلطتها القضائية، عن التدخل في مجال هو خاص وعام في آن: الأحوال الشخصية.

مكوّنات الهيمنة الصهيونية ـ الدَوْلانية

كما قلنا سابقاً، تبلورت الفرضيات الأصلية الأساس للهيمنة الصهيونية الدولانية («همملختيوت» ـ stateness) قبل قيام الدولة الإسرائيلية[40] وبقوة أكبر في السنوات الأولى لقيامها. ومع مرور الوقت أُضيفت إليها فرضيات أخرى. كانت هذه الفرضيات الأساس مرفقة بممارسات ملموسة وبخطاب وحوار عام نفذت إلى المجال الخاص وشملت كلمات، ومصطلحات، ومفاهيم، ومنظومات فكرية. تتلخص هذه الفرضيات بما يأتي:

أ ـ دولة «إسرائيل» هي في آن تحقيق للرؤيا الصهيونية وتحقيق لطموح وتطلع كل الأجيال اليهودية مذ «هاجر شعب إسرائيل من أرضه». ومع ذلك، فإنها تجسّد في داخلها ككيان سياسي، الأساس الكوني للجنس البشري، وبذلك أيضاً «تطبيع» اليهودية، واليهود، والبنية الاقتصادية، والمهنية، والثقافية، والطبقية الخاصة بهم.

(40) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

ب ـ الدولة هي دولة قومية يهودية، ولكن بقي سؤال، ما هي «اليهودية» مفتوحاً للتفسيرات والشروحات. وتتبدّل الأجوبة عنه وفقاً للمواضيع ولموازين القوى المتغيرة داخل الدولة وعلاقاتها مع يهود العالم[41] كان يمكن أن تكون هذه التفسيرات والشروحات، مبدئياً، دينية بألوانها المختلفة، أو قومية علمانية مبنية على مكوّنات من الدين. ولكن، نظرياً وعملياً، فإن تفسير الجوهر اليهودي للدولة، وتحديد حدودها الاجتماعية السياسية، يميل بشكل منهجي إلى المفهوم الديني الأورثوذكسي الذي يشمل أيضاً مفهوم التيار الديني القومي [الصهيونية الدينية] (ولكن ليس المفهوم الذي يتبناه التياران الإصلاحي والمحافظ في اليهودية).

ج ـ «تخص» الدولة عموم الشعب اليهودي وليس مواطنيها فحسب. إذ إن كل يهودي أينما كان له الحق ـ وكان هناك من اجتهد في التفسير، على غرار بن غوريون، بالقول إن كل يهودي ملزم ـ «بالعودة» إليها بفعل حق محدد في القانون. كان هذا القانون والمفهوم الذي يقوم عليه حجر الأساس [keystone] للصهيونية المحلية منذ إقامة الدولة وقبل ذلك أيضاً. وأكثر من ذلك، فقد فُهمت «العودة» كعمل فردي وليس جماعي فقط، وكما إن كل إنسان في «إسرائيل» يجب عليه أن يرى نفسه كأنه خرج من مصر، هكذا يجب على كل يهودي أن يرى نفسه كمن عاد شخصياً إلى الوطن الذي هُجِّر منه. هكذا تُطمس الحدود بين المهاجر وابن البلد.

د ـ ستكون «إسرائيل» دولة عصرية وحديثة، أي شبه غربية، وفقاً للصيغة الأشكنازية المتغيرة «للتمغرب» [بمعنى الانتماء إلى الغرب]، فالمجموعات والأفراد الذين لا يُحسبون في عداد رافعي

(41) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

لواء هذه الثقافة، على غرار يهود الأقطار الإسلامية، يجب أن يجتازوا عملية «تحديث» بواسطة آلية «بوتقة الصَّهْر» (التي عُرّفت في بعض الأحيان أيضاً كـ «أسرلة»). وفقط بعد النجاح الكامل لهذه العملية يُعتبر هؤلاء أعضاء كاملين في المجموع[42] وحتى عندما أُهمل نموذج «بوتقة الصَّهْر» رسمياً وأخلى مكانه لرؤية تعددية للمجتمع، كان النموذج التعددي الذي تم تبنيه نموذجاً شبه غربي.

هـ ـ سيكون مجمل غير اليهود، وبالأساس العرب، مواطنين متساوي الحقوق في الدولة على أساس فردي، غير أن مدخلهم إلى مجمل الخيرات الجماعية (مثلاً، الأراضي، والدعم المالي الحكومي، والتزام المشاريع، والوظائف العامة) لن يكون حراً، وغير مشروط ومتساوٍ، بل انتقائياً فقط. ومن ناحية سياسية واجتماعية ستكون عضوية غير اليهود في الدولة كجماعة جزئية، ومن ناحية رمزية وثقافية سيكون مكانهم قطعاً خارج حدود المجموع السكاني اليهودي.

و ـ ستكون الدولة نفسها، وقوانينها، ورموزها، ومؤسساتها، وبالأساس جيشها، في بؤرة منظومة القيم المركزية وسيحظون بهالة من القدسية، ويشكلون قاعدة لـ «ديانة مدنية» هي بمثابة استكمال لـ «الديانة الدينية»[43] ستنظم ديانة الدولة، أو كما سمّيت الدولانية

(42) كذلك طلب من المهاجرين الأشكناز المرور تحت محدلة «الهوية الإسرائيلية»، ولكن في حالات أكثر مما هو عليه في أوساط الشرقيين، كانت هذه العملية أقل صدمة وأقل معاناة جراء قربهم [أي الأشكناز] الزائد من ثقافة «ابن الييشوف»، وبسبب مكانتهم الطبقية الأفضل.

(43) Ch. S. Liebman and E. Don-Yehiya, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in Israel* (Berkeley, CA: University of California Press, 1983).

(stateness) مجمل العلاقات بين الفرد والعائلة والدولة. أكمل مكوّن الهيمنة هذا دورته، مموضعاً الدولة و«الدولانية» (stateness) في مركز التجربة الحيّة ـ هذا الفهم قريب من الفهم الفاشي بشأن دور الدولة، ومؤسساتها، ووكلائها ـ ونجح في قمع تطور مجتمع مدني في «إسرائيل» لسنوات كثيرة. كانت «الدولانية» من العوامل المركزية في نمو نزعة عسكرية ثقافية، وفكرية ومدنية[44] أصبحت من جانبها الوكيل المركزي، وجهاز الحراسة، والاستنساخ للهيمنة الصهيونية الأشكنازية.

ز ـ على غرار فترة ما قبل الدولة، تم التشديد بقوة على التوجهات الجماعية وعلى حالة الاستعداد الدائم لتجنيد الأطراف النائية. ولكن خلافاً للفترة ما قبل السيادية، اختفى الخطاب «الطلائعي التطوعي»، ولم يعد يتوقع من الفرد أن يُبادر للفعل، بل تحول موضوعاً للتفعيل وللتجنيد غير المشروط من جانب الدولة.

ح ـ الدولة والمجموع اليهودي يواجهان خطر إبادة جسدية دائم، أو على الأقل خطر الإزالة ككيان سياسي (politicide) مستقل، وفقط القدرة العسكرية الكبيرة بما في ذلك السلاح غير التقليدي يمكنهما إلى حد ما ضمان وجود الدولة والسكان في المنطقة. وفقاً لهذا الفهم، فالكارثة ليست مجرد حادث صاعق يشكل إلى حد بعيد الذاكرة والوعي الجماعيين، بل هي وضع وجودي قد يتكرر. بذلك تصبح الكارثة التي كانت، والكارثة المحتمل أن تتكرر، مركباً مركزياً في داخل رزمة رموز وكلمات السر التي تفعّل الهيمنة الصهيونية.

(44) انظر: ب. كيمرلينغ، «الروح العسكرية في المجتمع الإسرائيلي،» **تيئورياه أوبيكوريت ـ دراسات نظرية ونقدية** [دورية]، العدد 4 (1992)، وأوري بن إليعازر (أ. بن ـ إليعازر، **عبر جهاز التصويب ـ نشوء الروح العسكرية الإسرائيلية: 1939-1956** (تل أبيب: دافير، 1995).

وفقاً لما هو مألوف في الأدبيات حول الموضوع، الهيمنة هي نظام اجتماعي يتجند فيه بالأساس المثقفون، و«منتجو الثقافة»، وشارحوها، وناشروها (أدباء كتاب، وشعراء، وفلاسفة، وأكاديميون، وإعلاميون، ومفكرون على اختلافهم)، عن علم أو من دون علم، من أجل بناء «نظام للحق والعدل»، والحفاظ عليه، يُبرر من دون تحفظ وجود نظام سياسي واقتصادي مُعطى[45] هنالك خلافات في الرأي ومقاربات مختلفة بالنسبة إلى استعداد «المفكرين والأدباء» في «إسرائيل» للتجنّد لمصلحة النظام القائم ولدعمه. مثلاً، يدَّعي ميخائيل كيرن[46] أن معظم المثقفين الإسرائيليين رفضوا أن يساهموا في مشروع «تثقيف الشعب» الذي طرحه بن غوريون. من جانبهما يدَّعي كل من أنيتا شابيرا[47] وزئيف تساحور[48] أن السلطات كانت تكنّ احتراماً معيناً (نابع من تراث الثقافة اليهودية التي كانت تكنّ الاحترام وتبجل «طلبة العلم») لمثقفي الجامعة العبرية، وهي المؤسسة التي جمعت حولها منتجي أعظم الأفكار في الدولة. مع ذلك، وإزاء التباين الأيديولوجي والتباين في أصل المنشأ بين قادة حركة العمل و«جمهور أساتذة الجامعة المقدسيين»، اتُهِم هؤلاء أيضاً بالانحراف وبالتآمر ضد المشروع الصهيوني. وهذا هو سبب إقصاء

---

(45) انظر زاند، **المثقف، الحقيقة والقوة: من قضية درايفوس وحتى حرب الخليج.**

(46) م. كيرن: **بن غوريون والمثقفون: قوة، فكر وجاذبية** (بئر السبع: جامعة بن غوريون في النقب، 1988)، **والقلم والسيف: تخبط الأنتلجنسيا الإسرائيلية** (تل أبيب: راموت؛ جامعة تل أبيب، 1991).

(47) شابيرا، «حركة العمل والجامعة العبرية،» في: كاتس وهيد، محرران، **تاريخ الجامعة العبرية في القدس: جذور وبدايات.**

(48) تساحور، «التاريخ بين السياسة والأكاديميا،» في: فيتس، محرر، **بين الرؤيا وإعادة النظر: مئة عام من التدوين الصهيوني للوقائع.**

«رجال الجبل» ـ أي «هار هاتسوفيم» [جبل سكوبس أو المكبّر حيث كان مقر الجامعة العبرية قبل قيام «إسرائيل» وعاد إليها بعض كلياتها بعد حرب العام 1967] وتقليص تأثيرهم الثقافي إلى أبعد حد. علاوة على ذلك، تأسّست الجامعة وتطورت في مراحل متأخرة نسبياً قياساً بعمليات بناء الأمة، حيث كان في «البيشوف» [مجتمع المستوطنين] آنذاك شريحة ثانوية من المثقفين المجنّدين بكل جوارحهم من أجل الفكرة القومية، حتى لو لم تكن بصيغتها الاشتراكية. كان هؤلاء في الأساس معلمين[49]، وأدباء، وكتّاب صفحات رأي، وجزءاً من قيادة حركة العمل، ومحترفي العمل السياسي فيها. في المقابل، نحن نزعم أن رجال الجامعة (ومثقفين آخرين) حتى وإن رفضوا إملاءات السياسيين لتجنيد أنفسهم من أجل «تثقيف الشعب»، وفقاً للمفاهيم التي طالبتهم بها القيادة السياسية، ووفقاً لما رأته كاحتياجات فورية ـ من إملاءات علنية مهينة لكرامتهم ـ فإن غالبيتهم كانت ملتزمة بقواعد اللعبة الصهيونية، وأدلت بدلوها في سياق بلورة الثقافة المهيمنة[50]

---

(49) بعضهم عمل أيضاً بشكل سطحي وغير مهني في مجالات مختلفة، وضع كتب تدريس، ترجم كتباً أكثر وحتى مارس كتابة الأدب، نظم الشعر وكتب مقالات في الفكر والفلسفة. كان العدد الأكبر منهم عصامياً وبنى نفسه بنفسه (م. ليساك، **نُخب «اليشوف» اليهودي في «أرض ـ إسرائيل» في فترة الانتداب: خلفية اجتماعية وأنماط حياتية** (تل أبيب: عام عوفيد، 1981)؛ ر. ألبويم ـ درور، **التعليم العبري في «أرض ـ إسرائيل،» المجلد الأول 1854 ـ 1914** (القدس: ياد يتسحاق بن ـ تسفي، 1986)، وي. شابيرا، **نخبة دون من يواصل الطريق: أجيال القادة في المجتمع الإسرائيلي** (تل أبيب: سفريات بوعليم، 1984).

(50) بالمناسبة، كل هذه الادعاءات يمكن قطعاً أن تعيش تحت سقف واحد، فرجال الجبل كان يمكن أن يكونوا مجندين ومبعدين في الوقت ذاته. عملياً، واجه رجال الجامعة العبرية (التي كان من المألوف اعتبارها مؤسسة قومية)، غير ذات مرة ضغوطاً متقاطعة، وتمزقوا بين التزامهم بقواعد السلك الأكاديمي والأبحاث وبين التزامهم بأخذ قسط في عملية بناء الأمة، في نهاية المطاف، فبمجرد قدومهم إلى مكان بعيد من ناحية طبيعية وثقافية من مراكز العلوم والثقافة الكبرى في أيامهم، اتخذوا بذلك على وجه العموم، موقفاً أيديولوجياً من حيث المبدأ. كذلك، كان لدى أولئك الذين وصلوا إلى البلاد بفعل ضرورات الظروف =

وأحياناً حتى في سياق توجيه نقد لها، الأمر الذي عزّز ومتّن «الحدود الأخلاقية»، للمجموع. وطوّر يورام حازوني نظرية معاكسة، كانت بموجبها الجامعة العبرية، وفي مركزها النواة الصلبة من رجال «بريت شالوم» [رابطة السلام] ولا تزال، مجندة لأسباب لم توضّح، من أجل مشروع معاد للصهيونية غايته أن يحوّل، لأسباب أيديولوجية دون إقامة دولة يهودية قومية(51).

ولكن، علينا توسيع مكوّنات الهيمنة في عملها بعد قيام الدولة إلى عدد من الدوائر الأخرى. يجب أن نضيف إلى النخبة السياسية، والاقتصادية، والثقافية تلك الشريحة من «القدامى» [ذوي الأقدمية] التي تنسب نفسها وتشعر بأنها جزء لا يتجزأ من النظام القائم ومستفيدة منه. ويُحسب ضمن هذه الشريحة أيضاً معظم السكان الذين وصلوا إلى البلاد قبل حرب العام 1948 أو خلالها: أشكناز، وعلمانيون، وآخرون يعتبرون أنفسهم اشتراكيين قوميين. أصبح هؤلاء «جنود» الهيمنة الذين تجندوا طواعية، وحتى من دون قصد، لإعادة إنتاج النظام الاجتماعي الثقافي الذي كان مريحاً جداً لهم والحفاظ عليه. ولم يكن المدربون، وطواقم معسكرات المهاجرين، والموشافيم [القرى التعاونية]، في السنوات 1949 ـ 1950 بحاجة إلى أي تعليمات أو قرارات سياسة من «الجهات العليا» لكي يقصُّوا ضفائر سوالف أولاد المهاجرين، ويُعبْرِنوا أسماءهم، ويمنعوهم من العلوم الدينية ويستبدلوها بـ «علوم عادية متداولة» (مثل الحساب أو «التربية الوطنية»)، أو يعلموهم اللفظ العبري «الصحيح»، كما علّموهم أيضاً، مثلاً، قواعد الصحة العامة. كل هذا كان مفهوماً من

= السياسية في أوروبا، ميل إلى خلق اقناع ذاتي وإلى «أدلجة» هجرتهم بعد أن حصلت.

(51) Y. Hazony, Y. *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul* (New York: A New Republic Book, by Basic Books, 2000).

تلقاء ذاته، وكان في «مصلحة المهاجرين» والدولة على حد سواء. بناء عليه، يجب تطبيق مفهوم الهيمنة على دائرة أخرى وواسعة من ذلك الجزء نفسه من السكان الذي كان يعمل كوكيل مُجنّد ذاتياً، وكمربٍّ ومُشْرف في أي وضع تفاعلي مع ذلك الجزء من السكان الذي اعتُبر بحاجة إلى إعادة تثقيف وتربية، وإلى الإشراف والمراقبة والمتابعة الدائمة[52].

ولكن أحياناً، كانت المبادرة فعلاً «من الأعلى» إذ تمت تعبئة وتفعيل «جنود الهيمنة» باتجاه المحيط الواقع خارج حدود الثقافة المهيمنة. هكذا، مثلاً، بادرت الحكومة في العام 1954 لحملة تعليم اللغة[53]، ونجحت في أن تجنّد لهذه الحملة أكثر من ثلاثة آلاف متطوع من بين قدامى المهاجرين. في العام 1955، تعلم العبرية أكثر من ستين ألفاً من البالغين. وتطوّعت عشرات الهيئات من «المجتمع المدني» للحملة، وطُلب من طلاب المدارس تعليم آبائهم، وخصص الجيش مئات المجنّدات لتعليم الجنود من المهاجرين الجدد اللغة والمضامين والسلوكيّات الأساس لـ «المواطن الإسرائيلي». بالطبع، يجب أن نتذكر أن اللغة ليست فقط وسيلة ـ أداة للتواصل، ولكن أيضاً ثقافة وأداة مشكلة لطريقة التفكير.

---

(52) حاولت أنظمة دكتاتورية مختلفة تجنيد أجزاء من مجموعاتها السكانية (Avant-garde) لغرض خلق «أناس جدد»، يكونوا في خدمة النظام الجديد. كان هؤلاء على وجه العموم، أعضاء الحزب، وحركات الشبيبة التابعة له. يبدو أن الصهيونية نجحت في ذلك أكثر من باقي الحركات، على الأقل على المدى القصير.

(53) في العام 1952 قرر المجلس الأعلى للثقافة، الذي شكله وزير التربية والتعليم آنذاك، بن تسيون دينور، وجوب سن قانون لـ «تعليم اللغة العبرية». كان يفترض بهذا القانون أن يفرض على السلطات المحلية واجب «تعليم اللغة» إلى كل المهاجرين الجدد، لكنه وضع في الأدراج جراء معارضة السلطات المحلية التي لم تكن قادرة على تخصيص الموارد اللازمة لذلك.

ديمقراطية إجرائية وهيمنة

الديمقراطية، على الأقل الإجرائية منها، هي أحد أشكال السيطرة الأكثر فعالية التي يمكن الحفاظ عليها كاستكمال للهيمنة. تمنح الديمقراطية الأفراد والمجموعات في المجتمع الإحساس بالمشاركة على قاعدة مواطنة متساوية، وتُستخدم كجهاز لضبط وتنظيم النزاعات وتهدئتها. والديمقراطية ـ حتى لو كانت إجرائية فقط ـ تمنح إحساساً بإمكان تداول «السلطة» عن طريق انتخابات حرة ومتساوية بمشاركة كل مواطني الدولة، وأنه بهذا الشكل من الحكم يتم الحفاظ على حقوق معظم المواطنين، بما في ذلك الأقليات[54] الرسالة المنقولة هنا هي كقول «أبراهام لنكولن» الشهير أن الديمقراطية هي «حكم الشعب[55]، بواسطة الشعب، ومن أجل

(54) هناك عدد لا يحصى من حقوق المواطن والإنسان المألوفة واللائحة تطول مع مرور الزمن. مثلاً، على الدولة أن توفر لمواطنيها الأمن من احتمال التعرض لسوء من الخارج، وكذلك القانون والنظام داخل الدولة. وعليها أن تشرع قوانين وتبني أجهزة قضائية لائقة لا تميز بين الناس على أساس الدين، أو القومية، أو المكانة الاجتماعية، أو العرق، أو الجنس، أو العمر، أو وجهة النظر السياسية. كذلك على الدولة ضمان حرية التعبير، الملكية الخاصة، حق الفرد على جسده، والحق في العيش والوفاة بكرامة. ولكن، بقدر ما تتزايد الحقوق، وبالذات تلك التي تقترن بتخصيص الموارد وإعادة توزيعها من جديد، وبالتزامن مع توسيع نطاق الحقوق الاجتماعية تتوسع أيضاً «دولة الرفاه» بمفهومها العالمي. وفي وضع تكون فيه الدولة مطالبة بالتدخل أكثر فأكثر في الاقتصاد والمجتمع، تتعاظم قوتها، أو بالعكس، تضعف جداً، في كل الأحوال، فالصراع على «عدالة التوزيع» (distributive justice) وعلى قواعد التوزيع، يتعاظمان. هكذا أيضاً، لا تنجح الدولة الديمقراطية في حل المعضلة القائمة بين «التشدد في فرض النظام» (الذي يعني الاستبداد)، و«اللانظام» وحرب الكل للكل اللذين يعنيان الفوضى والفلتان وعدم قيام الدولة.

(55) الإشكالية في هذه الصياغة هي، بين أمور أخرى، في تحديد الحدود السياسية لـ «الشعب». في الديمقراطية الليبرالية يفهمون مصطلح «الشعب» في هذا السياق كمجمل مواطني الدولة، وليس «الشعب» بالمعنى القومي الوشائجي البدائي للمصطلح. ولكن ككل مصطلح آخر، يتغير تفسيره أيضاً من مكان لآخر ومن فترة إلى أخرى، وفقاً لمصالح ولميزان القوى المعطى داخل النظام الاجتماعي السياسي.

الشعب». أصبح المصطلح، بحد ذاته، أحد القيم المقدّسة «قداسة علمانية» في العالم الحديث، ولا عجب في أن عدداً قليلاً فقط من الدول لا يصف نفسه بأنه «ديمقراطي»[56] هناك مستوى من الترتيبات البنيوية الممأسسة للديمقراطية الإجرائية (على غرار انتخابات حرة، وتداول فعلي للحكم بين أحزاب السلطة، والفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية)، ولكن هنالك أيضاً مستوى معرفي/ فكري. يجد المستوى المعرفي/ الفكري تعبيراً عنه من خلال إيمان معظم مواطني الدولة الذين يرون دولتهم كديمقراطية، ويعتبرون الديمقراطية جزءاً من الهوية الجماعية. ولا يوجد بالضرورة تناسب مرتفع جداً بين المستوى البنيوي الممأسس والمستوى الفكري/ المعرفي. إن وضعاً يَعتبرُ فيه مواطنو الدولة النظام السائد فيها كـ «ديمقراطي»، سواءٌ كان كذلك أو لم يكن، يسمّى «ديمقراطية متخيلّة»[57] (imagined democracy). قد تكتفي الهيمنة بالديمقراطية المتخيّلة، لكنها ستكون أكثر ثباتاً وصموداً إذا تم دعمها ومساندتها أيضاً بواسطة ديمقراطية إجرائية أو شكلية[58].

في مقابل الديمقراطية الإجرائية، ترتكز الديمقراطية الليبرالية على ستة شروط لا غنى عنها، مع أنها ليست كافية، ولا يجوز الفصل في ما بينها. وإذا أخرجنا من داخل هذه السلة ولو شرطاً واحداً، ستُصاب حينها البنية الديمقراطية بأسرها وكذلك «روحها»

---

(56) شهدنا، كما نذكر، وجود «ديمقراطيات شعبية»، و«ديمقراطيات موجهة»، و«ديمقراطيات عسكرية»، و«ديمقراطيات اشتراكية» و«ديمقراطيات إسلامية»، ولكن باستثناء بعض العلامات الخارجية، لم يكن بينها وبين الديمقراطية الليبرالية أي شبه.

(57) انظر أعلاه: ل. غرينبرغ، محرر، **ذاكرة موضع خلاف: الأسطورة، القومية والديمقراطية، تأملات ومراجعات عقب اغتيال رابين** (بئر السبع: **مركاز هامفري [مركز هامفري]**؛ جامعة بن غوريون، 2000).

(58) شابيرا، **الديمقراطية في إسرائيل** (رمات ـ غان: مسّادا، 1977).

بخلل كبير وقاسٍ. هذه الشروط هي: **1** ـ يمكن تغيير السلطة بشكل دوري ومنظم في سياق إجراء انتخابات حرة يشارك فيها بشكل متساوٍ مجموع مواطني الدولة، («صوت واحد لكل مواطن»). **2** ـ إلى حين الانتخابات المقبلة تنتقل السلطة إلى أيدي الممثلين المنتخبين من غالبية الناخبين. **3** ـ للأقليات حقوق فردية وجماعية (إذا أرادت ذلك) متفق عليها ومحصنة لا يجوز للأكثرية المساس بها بما في ذلك المقاربة المتساوية إلى مجمل الخيرات المشتركة لكل مواطني الدولة. **4** ـ ينتج عن هذا أن هناك سلسلة حقوق عامة للإنسان والمواطن لا يحق لأي سلطة نفيها أو إلغاؤها. فاذا خرقت أو أُلغيت، يصبح من حق وواجب المواطنين الإطاحة بالسلطة، حتى بواسطة تمرد وعصيان عنفي[59] **5** ـ هناك فصل ناجع بين السلطة التشريعية والقضائية والتنفيذية. **6** ـ طالما لم تخرق السلطة هذه الحقوق بشكل جليّ، فإن على مجموع مواطني الدولة واجب الانصياع لكل قوانينها، ومراسيمها، وقرارات سلطاتها.

تكمن قوة الحكم الديمقراطي وفخه الإشكالي في أن التفسير لناحية متى، وكيف، وفي أي مجالات خرقت السلطة بجلاء حقوق مواطني الدولة، هو على وجه العموم، مسألة تحتكرها السلطة ذاتها، وبخاصة في وضع الهيمنة. هكذا، فإن إشكالية الديمقراطية في «إسرائيل» تكمن في البنية السلطوية، والتنفيذية، والتشريعية والقضائية ذات المظهر الديمقراطي التي تتيح إبرازها كدولة ديمقراطية في سياق طمس تناقضاتها بواسطة «المفروغ منه» أو «المفهوم تلقائياً» المهيمن الذي لا يزال قائماً فيها.

---

(59) عقد اجتماعي حقيقي لا يمكنه أن يلغي حق أو واجب الناس في التمرد على حكم استبدادي سافر، أو ضد احتلال مستمر ورافض لحقوق الإنسان الأساس.

تجد هذه الإشكالية تعبيراً عنها في الحالة الإسرائيلية، في ثلاثة قوانين أساس(*) على الأقل (قانون أساس: الكنيست، وقانون أساس: حرية مزاولة المهنة، وقانون أساس: كرامة الإنسان وحريته). وفي قانون آخر (قانون الأحزاب) هناك نص يقول إن «إسرائيل» هي «دولة يهودية وديمقراطية»[60] لكن هذا التعريف الذي تبنته الدولة يحتوي في كل ما يتعلق بماهية أو نوعية «يهوديتها» على أُسس دينية أورثوذكسية فقط، ما يجعل هذين المصطلحين، بحكم كونهما مرتبطين ببعضهما، مصطلحين إشكاليين معقدين جداً[61] ويستأصلان الدلالة الليبرالية في الديمقراطية الإسرائيلية. وكنتيجة لذلك، فإن جزءاً مهماً من الممارسات التي تنتهجها الدولة الإسرائيلية لا يتلاءم مع أي مفهوم كان للديمقراطية الليبرالية، مع أنه يُحافظ على جزء آخر إجرائي في جوهره، ويفسح في المجال لإقامة نظام يُعتبر ديمقراطياً سواء كان ذلك إزاء الداخل أو إزاء الخارج[62].

ما يسهل الأمور على الدولة الإسرائيلية هو كون البنية القانونية الدستورية الإسرائيلية منغرسة في ماضيها السلطوي، أو في تلك

(*) انظر تعريف هذه القوانين في المدخل.

(60) هناك تطور تدريجي لتعريف الدولة كـ «يهودية وديمقراطية» في اتجاه التفسير الأورثوذكسي: أ ـ في قانون الجمعيات للعام ـ 1980 ورد لأول مرة أن هناك إمكان لحظر قيام جمعية أهدافها تناقض وجود دولة إسرائيل كدولة ديمقراطية ودولة الشعب اليهودي؛ ب ـ في القانون الأساس: الكنيست، يدور الحديث عن دولة ديمقراطية ودولة الشعب اليهودي أيضاً؛ ج ـ في القوانين التي سنت منذ التسعينيات فصاعداً يدور الحديث عن «دولة يهودية وديمقراطية»؛ د ـ المفسّرون الأورثوذكسيون لهذه العبارة، ومن بينهم قاضي المحكمة العليا، مناحيم أيلون، يقولون أن كون الدولة «يهودية» يتقدم على كونها «ديمقراطية» إذ إنه في كل مكان يحدث فيه صدام بين المفردتين، تتقدم «اليهودية» على «الديمقراطية».

(61) انظر الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

(62) مصدر آخر أتاح عرض «إسرائيل» كدولة ديمقراطية بين الأعوام 1967 و1993 ـ كان إبقاء الضفة الغربية وقطاع غزة مع سكانهما، خارج الحدود الرسمية للدولة. ولكن بالتزامن مع ذلك، كانت المنطقتان، عملياً، جزءاً لا يتجزأ من الدولة الإسرائيلية في كل أمر ومسألة.

الأجزاء من الماضي التي كان من المريح الحفاظ عليها. فمن الحكم العثماني والحكم الاستعماري البريطاني ورثت الدولة الإسرائيلية النهج الملّي [نظام الملل الدينية]، أي عدم تبعية وارتباط الطوائف [الملل] الدينية الإثنية بالدولة في مجالات الأحوال الشخصية والقضاء الديني. حتى قبل تأسيسها ككيان ذي سيادة قررت الدولة الإسرائيلية مواصلة العمل بموجب نظام المؤسسات الملّية وخلق نوع من المواطنة هو «المواطنة الملية». ونتيجة لذلك، وتحت ستار المواطنة الملّية/ الطائفية أُخضع المواطنون إلى نظامين قانونيين قضائيين غير منفصلين فحسب، بل يعملان وفقاً لمبادئ مختلفة وحتى متناقضة: **الأول**، مدني علماني وكوني، **والثاني** ديني بدائي يعمل على وجه العموم ـ عندما يتعلق الأمر باليهود ـ وفقاً للتفسير الأورثوذكسي «للهالاخاه» ـ الشريعة اليهودية[63] وحتى الأقليات، التي اعتُبرت

---

(63) الحلف التاريخي بين حزب «مباي» وحركة «همزراحي» عقد في المؤتمر الصهيوني التاسع عشر الذي انعقد في أيلول/ سبتمبر العام 1935. في حينه قال بن غوريون الذي سيطر حزبه على الحركة الصهيونية في العام 1933 ما يأتي: «كنت أعلم طوال الوقت أنه من أجل توسيع الائتلاف، الطرف الأساس هو حركة «همزراحي». في بقاء الحركة خارج الائتلاف، هناك خطر أكبر من بقاء أي حزب آخر. قبل كل شيء لأن «همزراحي» هو الحزب الديني الوحيد وهو يتحدث باسم كل اليهودية الدينية التي تشكل جزءاً كبيراً من الشعب اليهودي.

وجود حزب ديني في المنظمة الصهيونية هو ضرورة تقريباً، لأن هناك حاجة لاجتذاب اليهودية الدينية [إلى الصهيونية]». ويوضح بن غوريون في خطابه لاحقاً، أن حزب «همزراحي»، الذي وصلت نسبة تمثيله في المنظمة الصهيونية إلى نحو 20٪ لم ينجح حقاً في اجتذاب الكثير من اليهود إلى الصهيونية، ولكن إن بقيت هذه الحركة في الخارج، فإن قدرتها على إلحاق الضرر ستكون كبيرة وهائلة وسيلحق الأمر ضرراً بشرعية الحركة الصهيونية في نظر اليهود وغير اليهود على حد سواء. لهذا، كان بن غوريون، على استعداد لتقديم تنازلات بعيدة المدى، من ضمنها وعد بالحفاظ على قدسية يوم السبت وأعياد إسرائيل، فرض التقيد بقواعد الطعام الحلال في المطابخ العامة وتخصيص سخيّ لحصص من إعداد المهاجرين ومن موارد المنظمة الصهيونية، لحركة «همزراحي» (د. بن غوريون، **رسائل إلى بولا والأولاد** (تل أبيب: عام عوفيد، 1968)، ص 123). انظر الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

مسبقاً وفقاً لهذا المفهوم أقليات دينية أُرغمت على إدارة شؤون حياتها «المستقلة ذاتياً» وفقاً لهذا النظام الثنائي. والكنيست التي يفترض أنها تُعبر عن «سيادة الشعب» وأن تكون المصدر الوحيد للصلاحيات، تنازلت مسبقاً عن مجالات تشريع مركزية على غرار الأحوال الشخصية، واعترفت بنظام موازٍ من القوانين والقضاء قائم خارج نطاق سيطرتها وقدرتها على التدخل. عملياً، التزمت الدولة بالتعاطي مع قوانين «الهالاخاه» [الشريعة اليهودية] والشريعة الإسلامية في مجالات الأحوال الشخصية كما تتعاطى مع قوانينها، ومع قرارات المحاكم الدينية اليهودية، والقضاء الإسلامي، والمحاكم الكنسية المسيحية كما تتعاطى مع قرارات محاكمها المدنية، وأكثر من ذلك، التزمت بفرضها بالوسائل التي في حوزتها.

إضافة إلى مجال الأحوال الشخصية، فإنه في مجالات تشريع أخرى مثل القانون الأساس: أيام الراحة، والقانون الأساس: حرية مزاولة المهنة وخلافهما، أُدخلت أسس دينية يهودية. في المقابل، فإن قانون العودة وقانون التجنس، وهما قانونان يتعلقان بالهجرة، ويهدفان إلى تحديد «تمييز إيجابي» لمصلحة اليهود في العالم ما بعد الكارثة، كانا قانونين ليبراليين نسبياً. بالطبع يجب التحفظ عن هذا التعريف، لأن هذه القوانين كانت تمييزاً مجحفاً بحقوق الفلسطينيين الذين اقتُلعوا من داخل الأقاليم [الأراضي] التي سيطرت عليها الدولة، وكذلك ضد الذين بقوا داخلها، والذين مُنعوا من لمّ شمل عائلاتهم من جديد.

الدولة الإسرائيلية هي حقاً دولة مهاجرين ناشطة، لكن معظم مواطنيها، اليهود والعرب على حد سواء، من مواليد البلد، ونسبة المواليد داخلها سترتفع بوتيرة متسارعة. إذ منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى العام 2000، وصل إلى الدولة نحو 2,1 مليون مهاجر

اعتُبروا يهوداً، واقتُلع من داخلها نحو 750 ألف فلسطيني، لا يزال معظمهم [هم ونسلهم] لاجئين. ولكن نظراً إلى أن الأمر على هذا النحو، فدولة «إسرائيل» ليست دولة هجرة بالمعنى المألوف للمصطلح، بل إن أبوابها مفتوحة أمام مجموعة إثنية محددة فحسب. بهذا هي مشابهة لألمانيا التي منحت في سياستها الخاصة بالهجرة، أفضلية بارزة لمبدأ المنشأ الإثني («وفقا للدم» Ius Sanguinis) على مبدأ المنشأ الإقليمي (Ius Sdi)، أي منح الجنسية إلى كل من هو مقيم بشكل قانوني داخل أراضي الدولة ويستوفي معايير عامة (مثل العمر، والمهارات، ورأس المال الخاص، والسلامة الصحية والنفسية، أو يتجنس وفقاً لقواعد معروفة). إن قانون الهجرة الإسرائيلي (قانون العودة للعام 1950) يشبه كثيراً النموذج الألماني، كما تمت صياغته في قانون الهجرة الألماني في العام 1913[(64)] هذه المقاربة بالنسبة إلى «الألمان الإثنيين» (Aussliedler) المنتشرين في العالم نُقلت إلى داخل القانون الأساس (البند 116) لألمانيا الاتحادية في العام 1949، ولكنها فقدت دلالتها، عملياً، في السنوات الأخيرة، وبالأخص بعد توحيد ألمانيا والحاجة إلى تحمل الأعباء الاقتصادية والاجتماعية الناجمة عن ذلك.

كما سنرى لاحقاً في هذا الكتاب، على الرغم من أنه وفقاً لسياسة الهجرة الإسرائيلية مُنحت حقوق الهجرة لليهود فقط (بموجب

---

(64) انظر D. Gosewinkel, «Die Staatsangehrigkeit als Institution des Nationalstaats. Zur Entstehung des Reichs-und Staatsangehrigkeitsgesetzes von 1913,» in: Rolf Grawert [et al.], eds., *Offene Staatlichkeit* (Berlin: Duncker & Humblot, 1995),

أو: J. T. Shuval, «Israel in the Context of Post Industrial Migration: The Mythology of Uniqueness,» in: S. Weil, ed., *Roots and Routes: Ethnicity and Migration in Global Perspectives* (Jerusalem: The Magness Press, 1999).

تعريف واسع جداً، سواء أكان بيولوجياً أم دينياً في جوهره، لـ «من هو اليهودي») فإن عدم التجانس الكبير داخل المجموعات اليهودية المختلفة التي كانت مُشتتة في العالم، خلق عدم تجانس كبير في أوساط السكان اليهود في الدولة، فالقاسم المشترك «الانتماء لليهودية» لم يكن قادراً على منع التوترات والنزاعات، بل بالعكس، فاقمها نظراً إلى أن كل شريحة تقريباً كانت تود فرض صيغتها لليهودية على الدولة والتأثير في أسلوبها على تحديد هويتها وعلى قواعد اللعبة داخلها. هذا، خلافاً لدول مهاجرين أخرى، حيث المنشأ الإثني القومي لسكانها غير متماثل أو متشابه، فاليهودية تُستخدم كدبق لاصق موحد في مجال واحد فقط، في الصراع مع العرب: سواء كان هؤلاء العرب من مواليد المكان (الفلسطينيون)، أو مجمل المنطقة العربية والإسلامية.

إضافة إلى ذلك، يضمن قانون العودة نمواً ديموغرافياً واجتماعياً يهودياً مزدوجاً: داخل الدولة وكنتيجة للهجرة، بينما كان هذا النمو بالنسبة إلى العرب مقصوراً على مصادر داخلية فقط. فعلاً كان التعريف الثيولوجي [اللاهوتي] لـ «من هو اليهودي» (من وُلد لأم يهودية أو تهوّد كما ينبغي) في أساس قانونَيْ العودة والتجنس. ولكن عملياً مُنحت الجنسية الإسرائيلة وحُدِّدَت حدود اليهودية بشكل أو بآخر وفقاً للتعريف الأوسع لـ «من هو اليهودي»، كما تحدد في قوانين نيرنبرغ. كان المنطق الداخلي لقانوني العودة والتجنس منهجياً ومبرراً من زاوية النظر اليهودية لأن الغاية منهما كانت منح الجنسية لكل من عانى من الاضطهاد والملاحقة كيهودي تقريباً (حتى لو لم يكن يهودياً وفقاً لأحكام الهالاخاه ـ الشريعة)، واعتُبر يهودياً من جانب مضطهديه. ولكن، إن كانت هذه القوانين حتى الآن من أكثر القوانين إشكالية في النظام الإسرائيلي، غير أنها، على الرغم من ذلك، حافظت على «حدود يهودية» مفتوحة للغاية. ولكن بعد أن يصل المهاجرون إلى

البلاد على أساس تعريف قانون العودة، تُطبّق عليهم ثانية التعريفات والقوانين المتصلّبة لليهودية بصيغتهم الأورثوذكسية. أكثر من ذلك، وفقاً للقانون الأساس: القضاء (1980)، في كل حالة ينشأ فيها نقص أو ثغرة (Lacunae) في التشريع، يتوجب على القضاة الحسم «في ضوء مبادئ الحرية، والعدالة، والاستقامة، والسلام لتراث إسرائيل». يمكن تفسير هذا البند بحد ذاته تفسيراً واسعاً جداً، بما في ذلك متى تكون «الثغرة» قائمة، وتطبيقه بشكل يفعّل فيه معظم التشريع والأحكام الصادرة عن القضاء «في ضوء مبادئ تراث إسرائيل»، من دون تحديد ماهية وجوهر هذه المبادئ.

قانون آخر، هو بمثابة إكمال لقانوني العودة والتجنس، هو قانون مكانة المنظمة الصهيونية العالمية والوكالة اليهودية الذي منح هاتين المنظمتين مكانة خاصة داخل الدولة. أتاحت هذه المكانة منح مواطني الدولة اليهود فقط منافع قطاعية كان يصعب على دولة ذات توجهات كونية أن تمنحها، وبالعكس، أي الحيلولة دون مقاربة العرب للخيرات الجماعية[65] تدبير قانوني آخر، يكمن في قانون الخدمة العسكرية الذي منح وزير الدفاع صلاحية اتخاذ القرار لناحية من يُستدعى إلى الخدمة العسكرية في «إسرائيل»[66] استُكمل هذا

(65) بالأساس إلى أراضي الأمة، من طريق تأجيرها إلى الصندوق الدائم لإسرائيل وهو مؤسسة تابعة للمنظمة الصهيونية، يوجد في نظامها وقانونها الداخلي بند يحظر بيع أو حتى تأجير أراضٍ لـ«غير اليهود» (القصد، بالأساس، العرب). وفي خلال الخمسينيات تم تأميم كل أراضي الدولة تقريباً. قرابة 94٪ من أصلها تمتلكها إدارة عقارات إسرائيل، أو مؤجر للصندوق الدائم لإسرائيل. وهكذا، فالدولة الإسرائيلية ووكلاؤها يسيطرون على كل الموارد الأرضية (Kimmerling, *Zionism and Territory: The Socioterritorial Dimension of Zionist Politics*). هذه السيطرة كانت شرطاً إضافياً لقيام الهيمنة.

(66) كنتيجة لذلك لم يتم تجنيد مواطنين عرب، مسلمين ومسيحيين، للخدمة العسكرية، بينما البدو والشركس كان بإمكانهم ذلك، وأما بالنسبة إلى الرجال الدروز فقد تم =

القانون على امتداد سنوات طويلة بواسطة قوانين تتعلق بالرفاه الاجتماعي، واقتصر حق الاستفادة منها على «من أدّى الخدمة العسكرية» وعائلاتهم. كان هذا التعبير «شيفرة» فظة، كانت الغاية منها في أغلب الأحيان الفصل بين مواطني الدولة العرب واليهود. في التسعينيات من القرن الماضي أُدخلت تغييرات على هذه القوانين، ولكن منذ مطلع سنوات الألفين، تغلبت ثانيةً المقاربة الإثنو ـ مركزية، وعادت القوانين التمييزية ضد العرب (بشكل غير مباشر) لتجد لها مكاناً في كتاب القوانين الإسرائيلي.

وأخيراً، يجب أن نضيف إلى كل ما تقدم أيضاً دور المحاكم، وبخاصة دور محكمة العدل العليا. بذلت هذه المؤسسات الكثير حقاً، وبخاصة في السنوات الأخيرة، لإقامة وبناء دولة قانون «راقية» وصالحة كما ينبغي. ولكن كل ذلك في إطار الحدود اليهودية الصهيونية للدولة. هكذا، كانت المحاكم في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي إحدى الأدوات المركزية (تحديدا من خلال الامتناع عن التدخل، «لاعتبارات أمنية») في عملية مصادرة الأراضي التي يملكها العرب أو يملكون حق التصرف بها، ولم تقدّم هذه المحاكم أي عون قانوني للمتضررين من الإدارة العسكرية[67].

= تطبيق قانون الخدمة العسكرية الإلزامية. الطرف الوحيد الذي طالب بفرض التجنيد الإلزامي على العرب إلى حين حرب العام 1967، كيلا يشكل عدم تجنيدهم ذريعة لمنعهم من الحصول على المساواة في حقوق المواطن، كان الحزب الشيوعي الإسرائيلي. ولكن منذ العام 1967 لم يشأ الحزب ثانية دعم مطلب تجنيد العرب الذي كان يعني أداء الخدمة العسكرية في جيش الاحتلال.

(67) انظر Kimmerling, «The Social Construction of Israel's National Security,» in: Cohen, ed., *Democratic Societies and their Armed Forces: Israel in Comparative Context.*

بناء نظام تعليم رسمي غير احتكاري

على غرار كل نظام سلطوي أعطت الدولة الإسرائيلية كذلك في بداية عهدها الشرائح الاجتماعية السياسية التي تألفت منها أهمية قصوى لتثقيف الجيل الشاب. فالتثقيف وإعادة التثقيف من جديد كان يجب أن يُنفَّذا بواسطة الوكلاء الثلاثة العلنيين والأساسيين للهيمنة: المدرسة، وحركات الشبيبة[68]، والجيش. هكذا يصوغ ذلك تسفي تسومرات[69]

في خضم الأحداث العاصفة في السنوات الأولى، حاولت الدولة[70] «احتلال الشعب»، على حد تعبير [نتان][*] ألترمان. لقد اعتُبرت الدولة في نظر زعمائها دولة مربيّة ومُثقِّفة. في تلك السنوات، نفذت محاولات «احتلال» تربوي: جلب جماهير من اليهود إلى البلاد، وبَذل جهود لتذويبهم بسرعة في «بوتقة الصَّهْر» وتحويلهم إلى «يهود جدد». تم تفعيل منظومات تابعة للمجتمع والدولة، وبخاصة المنظومات المُشحّمة جيداً التابعة للحركة العمالية، خدمة لغرض عملية إعادة قولبة المهاجرين: تم تجنيد أعضاء «الهستدروت» في المستعمرات العمالية وفي المدن، وأُقيمت شبكة مدارس للتعليم الموحّد، وفُعّلت الوحدات العسكرية، ووُسّعت

---

(68) تُعتبر حركات الشبيبة ناجعة ومناسبة لتثقيف المهاجرين الجدد لأنها كانت نخبوية ومنغلقة بطبيعتها، واعتُبرت الحصن الوحيد والحصري لـ «اليشوف القديم».

(69) تسومرات، **أوراق جسر ضيق: التعليم في إسرائيل في السنوات الأولى للدولة** (سديه بوكير: مركاز موريشيت بن غوريون؛ جامعة بن غوريون في النقب، 1997)، ص 3.

(70) وإلى هنا، يجب أن نضيف الحزب أيضاً، لأن الحدود بين الحزب والدولة كانت مطموسة المعالم جداً (انظر: B. Kimmerling, «State Building, State Autonomy, and the Identity of Society: The Case of the Israeli State,» *The Journal of Historical Sociology*, vol. 6, no. 4 (1993)).

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

عمليات هجرة الشباب، وأُسّست حركة «الجدناع»(*) [كتائب الشبيبة][71]، إضافة إلى رعاية وتنمية حركات شبيبة طلائعية وخلافه.

حتى في الفترة الاستعمارية البريطانية، اعتبرت الجالية اليهودية نظام التعليم الذي أقامته في فلسطين ـ «أرض إسرائيل»، منفصلاً عن نظام التعليم الحكومي، جزءاً مركزياً من بنيتها المؤسسية السياسية إزاء الخارج وإزاء الداخل على حد سواء. أيّدت الحركة الصهيونية ثلاثة أنظمة تربوية سياسية اجتماعية وأيديولوجية منفردة («تيارات») وقدمت لها الدعم المالي. وفي الوقت ذاته، تلقى كل نظام [تيار] على حدة الدعم من جانب الحزب السياسي الذي انتسب إليه. حين تأسيس الدولة، كان أكثر من نصف مجموع التلاميذ اليهود يدرس في مدارس تعود لـ «التيار العام»، الذي كان محسوباً على الأحزاب والمنظمات التابعة للطبقة الوسطى والبورجوازية القروية والمدينية (على غرار حزب «الصهيونيين العموميين»، واتحاد الفلاحين، وبشكل غير مباشر الأجنحة التصحيحية أيضاً). كان «التيار العمالي»، الذي كان خاضعاً لـ «مركز التربية والتثقيف» في الهستدروت [الاتحاد العام للنقابات. .] يشمل نحو 27 بالمئة من مجموع التلاميذ اليهود، وكان محسوباً على حزب «مباي» وحركة «هشومير هتسعير» (التي أصبحت لاحقاً، حزب العمال الموحد ـ «مبام»). كان هذا

(*) اختصار بالعبرية لـ «جدّودي نوعار» [كتائب الشبيبة] وهي عبارة عن لواء من الشبيبة تحت سن التجنيد، ملحق بالجيش الإسرائيلي ومهمته منح تأهيل سابق للخدمة العسكرية (تدريب بدني، وقدرة على الحركة، وتدريب على السلاح، وتثقيف على قيم الجيش).

(71) كتائب الشبيبة التي كانت قيادة منفصلة داخل الجيش وعملت في الأساس داخل المدارس، منحت الشباب (من فئة الأعمار 14- 17 سنة) تربية ما قبل عسكرية، وساهمت في أن تُدخل إلى المدارس الأيديولوجيا العسكريتارية كجزء من البرنامج التعليمي.

النظام التعليمي مسيطراً بشكل خاص في ما كان يسمّى «ههتشيفوت هعوفيدت» [الاستيطان العامل]، وتبعت له شبكة متشعبة من مؤسسات التعليم ودور السكن الداخلية للتلاميذ. وجرت العادة أن تُنسب الإنجازات الأفضل في التعليم إلى «التيار» العام، الذي كان يسيطر سيطرة تامة في المراكز المدينية وبشكل خاص في مدينتي تل أبيب ورمات ـ غان. وكان للأحزاب الدينية الصهيونية ـ «همزراحي» و«هبوعيل همزراحي» ـ تيار خاص بها، كان يدرس في إطاره نحو 23 بالمئة من التلاميذ اليهود، وكان هذا التيار يمزج بين تدريس العلوم الدينية وتدريس العلوم المطلوبة من الإنسان العصري والقومي. وكان داخل «التيار العمالي» أيضاً عدد من المدارس ذات لون ديني. حين قيام الدولة، تم الاعتراف بـ «تيار رابع»، وهو نظام التعليم التوراتي التقليدي التابع لـ «حزب أغودات يسرائيل» و«بوعالي أغودات يسرائيل»، الذي كان يعمل خارج إطار «اليشوف المنظم» إبان الفترة الكولونيالية[72].

في أيلول/ سبتمبر العام 1949، سُن «قانون التعليم الإلزامي» المجاني، وتقرر فيه أن كل أبناء وبنات فئة الأعمار من أربع سنوات إلى 15 سنة، من دون تفريق في الجنس، والعرق، والدين، والوضع

---

(72) ليس هنا المكان للبحث، ماذا كانت عليه مصالح كل طرف في شمل نظام تعليم كان يعتبر معادياً للصهيونية في نظام التوعية والدعم التابع للدولة. ولكن تجدر الإشارة إلى أن الحكومة الأولى التي قامت عقب الانتخابات الأولى (25/ 1/ 1949) كانت تحالفاً ائتلافياً بين حزب «مباي» (46 مقعداً) والجبهة الدينية (كل الأحزاب الدينية الصهيونية وغير الصهيونية؛ 16 مقعداً). لم ير بن غوريون وحزب «مباي» في المتدينين على اختلاف أنواعهم، خصماً داخلياً منافساً على السلطة في الدولة، كما كانت نظرتهما إلى حزب «مبام»، الشيوعيين والتصحيحيين. وفقاً لمقاربة بن غوريون، المتساهلة لمفهوم «التقدم»، فالدين كان يفترض أن يكون ظاهرة مؤقتة، آيلة إلى الأفول (انظر: تسومرات، **أوراق جسر ضيق: التعليم في إسرائيل في السنوات الأولى للدولة**).

البدني أو النفسي، سيكون من حقهم تلقّي العلم مجاناً على حساب الدولة، وإن كل شاب (ولكن ليس شابة) من فئة الأعمار 14- 17 سنة، لم يكمل تعليمه في المدرسة الابتدائية، سيكون ملزماً بالدراسة في مدرسة خاصة بالشبّان العاملين. نظرياً، فُرض على الأباء والأمهات واجب إرسال أولادهم للدراسة في المدارس التابعة لأحد التيارات الأربعة المعترف بها. ولكن في حقيقة الأمر، كان داخل الدولة خمسة «تيارات» فقد كان عشرات آلاف المهاجرين مُحتجزين في ذلك الوقت داخل معسكرات المهاجرين. ولم يكن قانون التعليم الإلزامي المجاني مطبقاً على تلك المعسكرات، ولكن في المقابل، تم في داخلها انتهاج ما سُمّي نظام «التعليم الموحد» من جانب دائرة الثقافة التابعة لوزارة التربية والتعليم. وكان هدف «التعليم الموحد» هو تحويل أولاد المهاجرين إلى «إسرائيليين» بأقصى سرعة ممكنة. كانت هذه «الإسرائيلية» علمانية، شبه اشتراكية ووطنية، وتحتقر قيم ونمط حياة أولياء أمور التلاميذ الذين كانت غالبيتهم من القادمين من اليمن وشمال أفريقيا. وثارت ثائرة أولياء أمور التلاميذ، وفي مقدمهم المهاجرين من اليمن، ضد «التعليم الموحّد»، وبدأوا بتنظيم سلسلة من المظاهرات، وأعمال الشغب، والإضرابات، وبتوجيه النداءات إلى الأحزاب والزعماء الدينيين في البلاد.

لقد فتح قانون التعليم الإلزامي نافذة لمحاولة السيطرة ليس من جانب الدولة فقط، بل أيضاً من جانب «التيار العمالي» الذي سيطر رجاله عليها، على نظام التعليم وبخاصة على حساب التيار التعليمي العام. حتى آب/ أغسطس 1953، عندما تم سن قانون التعليم الرسمي، الذي مزج عملياً بين «التيار العمالي» و«التيار العام»، ضاعف «التيار العمالي» نفسه وأصبح التيار الأكبر داخل الدولة. لقد تم تحقيق ذلك بعد أن مُورست على أولياء أمور التلاميذ، قدامى

وجداً على حد سواء، تشكيلة من الضغوط ووُعدوا بإغراءات كثيرة (بما في ذلك تأمين العمل، والمسكن، وتأمين الخدمات الصحية أو حرمانهم منها) من أجل أن يُرسلوا أولادهم إلى مدارس التيار المناسب. بقي «التيار العام» الثاني من حيث الحجم، وصار يشمل نحو 30 بالمئة فقط من مجمل التلاميذ. كذلك لحق ضرر نسبي بتيار «همزراحي» في المنافسة على التلاميذ، على الرغم من «استيعابه» لعدد كبير من أولاد المهاجرين من اليمن[73] وشمال أفريقيا، إذ انخفضت نسبة التلاميذ اليهود فيه من 22,5 بالمئة إلى 20 بالمئة.

صحيح أن الجمهور الديني الصهيوني والأورثوذكسي كان حسّاساً لعملية «توزيع التلاميذ» وفقاً لحصص معينة، وبخاصة ضد توجيه التلاميذ المتحدرين من عائلات تقليدية ودينية نحو الدراسة في مدارس علمانية (وهناك من يقول، معادية للدين). ولكن لم يكن هذا الجمهور معدّاً ـ لا من ناحية مؤسسية ولا من ناحية عاطفية معيارية، ويُشك إن كان راغباً ـ في «أن يستوعب» في مؤسساته أولاد المهاجرين من اليمن وباقي الأقطار الإسلامية على نطاق واسع. لقد سبق للجمهور الديني أن اختبر قبل ذلك «صدمة أولاد طهران»، أولئك الـ 1728 شاباً وشابة من بولندا ومن روسيا الذين نجوا من الإبادة ووصلوا إلى البلاد عبر إيران في الثامن عشر من شباط/ فبراير العام 1943. تم نقل نحو 720 من أصل هولاء مباشرة إلى أطر تعليم استيطانية علمانية اشتراكية بواسطة منظمة «هجرة الشباب»[74] في نظر الجمهور الديني، هؤلاء

(73) كان هناك توافق أيضاً منذ فترة «اليشوف» (ما قبل السيادة) على أن «اليمنيين» محسوبون على القطاع الديني، وأنه يجب أن يتعلم أولادهم في أطر تربوية وتعليمية دينية. هذا المبدأ فرض على معسكرات المهاجرين.

(74) ص. تسومرات، **أيام بوتقة الصهر: لجنة تحقيق حول أولاد المهاجرين (1950)** (سديه بوكير: مركاز موريشيت بن غوريون؛ جامعة بن غوريون في النقب، 1993)، ص 9-10.

الأولاد والشبان كانوا ينتسبون من حيث الأصل إلى مجتمع «تقليدي». واعتُبر تحويلهم إلى مؤسسات علمانية ـ كيبوتسية [أي اشتراكية] بمثابة إكراه لهم وتحويلهم عن دينهم. في نهاية الأمر، بعد تشكيل لجنتي تحقيق وجدل عنيف، حُوِّل 278 من «أولاد طهران» إلى مؤسسات التعليم التابعة لحزب «همزراحي» [الديني- الصهيوني]، وحُوِّل أربعون من أصل هؤلاء إلى مؤسسات تعليم «حريدية» [دينية -أصولية]. وقد دار الصراع حول هؤلاء الأولاد ليس فقط بين القطاع العلماني المسيطر وبين القطاعات الأخرى، ولكن أيضاً داخل القطاع الديني ذاته، بين حركة [حزب] «همزراحي» الصهيونية (بقيادة الحاخام الأكبر الأشكنازي لفلسطين، الحاخام هيرتسوغ) وبين جمعية [حزب] «أغودات يسرائيل» (التي كان يمثّلها الحاخام ي. م. ليفين). وفي وقت لاحق أثار تحويل «أولاد اليمن» الذين وصلوا إلى البلاد في العام 1943 إلى مؤسسات علمانية رد فعل فَزِع وساخط من هذا النوع. حينها تم قص ضفائر سوالفهم، وتضمنت «تربيتهم وتثقيفهم من جديد»، عملية علمنتهم بشكل علني(75).

وحين بدأت الاحتجاجات وأعمال الشغب في معسكرات المهاجرين، شعر الجمهور الديني أنه في هذه المرة لا يستطيع المرور مر الكرام على ما حصل من دون أن يحقق قوته السياسية كشريك مركزي، إلى جانب حزب «مباي»، في قيادة وإدارة الدولة. ومن أجل تهدئة الخواطر، عين رئيس الحكومة [آنذاك] لجنة تحقيق برئاسة قاضي المحكمة العليا (من الحقبة الكولونيالية) جاد

(75) بين العامين 1943 و1944 وصل إلى البلاد قرابة 4,500 يهودي من اليمن، تم إسكانهم في معسكر قرب كركور وسُلم أولادهم إلى مرشدين علمانيين اشتراكيين، في هذه الحالة أيضاً علت أصوات أوساط دينية وحريديّة [دينية أصولية] محتجة على ذلك، لكن ذلك لم يسعفهم وبقيت هذه المجموعة في إطار علماني.

فرومكين[76] في أيار/ مايو 1950، قدمت اللجنة، بإجماع كل أعضائها، التقرير الذي أعدته في هذا الشأن. تضمن التقرير مديحاً للعمل المخلص الذي قام به مستخدمو معسكرات المهاجرين، ولكنه وجّه أيضاً انتقادات حادة، لآرائهم المسبقة، إلى مناهج «التعليم» التي اتبعوها، وإلى مقاربتهم الاستعلائية للمهاجرين ولثقافتهم. واقترحت لجنة فرومكين، عملياً آنذاك، مفهوماً بديلاً [المقولة] «كيبوتس غلويوت» [جمع الشتات] يرتكز على ما يشبه نظام ثقافي تعددي. لكن المجتمع والدولة في «إسرائيل» لم يتبنّيا قط هذا النموذج نظرياً وعملياً[77].

من ناحية، سارعت اللجنة إلى إزالة كل شبهة بالنسبة إلى وجود سياسة موجهة لإكراه معاد للدين من جانب الحكومة، ومن ناحية أخرى، ألقت كل المسؤولية على عاتق دائرة تعليم اللغة العبرية والاستيعاب الثقافي في وزارة التربية والتعليم، وبشكل غير مباشر، على وزير التربية والتعليم، زلمان شازار، الأمر الذي دفعه إلى تقديم استقالته. وكانت التوصية الأساس، هي نقل التعليم في معسكرات

(76) كان باقي أعضاء اللجنة عضوي الكنيست، يتسحاق بن تسفي («مباي») وأ. المالح (كتلة «السفاراديم» في الكنيست)، اللذين كانا علمانيين، ولكن معروفين بالتعاطف الذي كانا يكنانه لـ «طوائف إسرائيل» والدين، والحاخامين ك. كاهانا وأ. شاغ. عملياً، ضمن تشكيل اللجنة سلفاً، كما تخيّل بعضهم، أن تهدئ استنتاجاتها الخواطر وحملات الاحتجاج، غير أن الاستنتاجات التي نُشرت كانت فظّة على نحوٍ لم يكن يتوقعه أحد (انظر أدناه). كانت اللجنة مخوّلة بفحص الاتهامات بشأن الإكراه المضاد للدين في معسكرات المهاجرين وتحديد من المسؤول عن التحريض في صحافة البلاد وفي الخارج. التقرير الكامل أورده تسومرات (تسومرات، **أيام بوتقة الصهر: لجنة تحقيق حول أولاد المهاجرين (1950)**).

(77) وجود تعددية ثقافية في دولة، كل منها يصارع الأخر، هو تقريباً عكس نموذج النظام الثقافي التعددي، حيث هناك اعتراف باختلاف «الآخر» وبشرعية ذلك (ب. كيمرلينغ، «الإسرائيليون الجدد: تعددية ثقافات دون نظام ثقافي تعددي،» **ألبابيم ـ ألفان** [دورية]، العدد 16 (1998)).

المهاجرين إلى دائرة التعليم في وزارة التربية والتعليم، ومنح سكان المعسكرات خيارات مماثلة لتلك المقدمة إلى باقي أولياء أمور الأولاد اليهود في الدولة(78) وبين أمور أخرى، قررت اللجنة أن «الجهاز رأى أن دوره الأول هو تأهيل الولد لنمط الحياة في «أرض إسرائيل» كما هو قائم في أوساط مجتمعه وفي حياته اليومية. وكان الخطأ الأساس [للجهاز](*) أنه وضع معايير كتلك التي يضعها لنفسه أو يضعها لمهاجرين من بلدان أوروبية».

هذه التحرشات والإساءات كانت أيضاً من نصيب التيار الفرعي الديني داخل «التيار العمالي». هكذا، مثلاً، جاء في شهادة ليشعياهو ليفوفيتش، الذي كان يدير في ذلك الوقت هذا التيار الفرعي وكان مقرباً من حزب «مباي»، أن مبعوث «الهستدروت» جاء إلى ليفتا و«هدد أولياء أمور التلاميذ بأقوال واضحة، بأنه إذا طالبوا بتعليم ديني لأولادهم، فإن هذا الأمر سيكون نقمة عليهم سواء كان ذلك على شكل المساس بما يحصلون عليه من مساعدات على صعيد المؤن أو اللباس أو الحصول على عمل». والانطباع المستخلص من التقرير ومن الشهادات الواردة فيه هو أن جزءاً، على الأقل، من استفزازات المسؤولين، والمعلمين، والمدرّبين لمشيئة المهاجرين في الحفاظ على نمط الحياة التقليدي والديني، ومنح أولادهم تربية وثقافة دينية، كان بمبادرات محلية من جانب موظفين مجتهدين أكثر من اللازم، وليس بالضرورة سياسة موجّهة «من فوق»(79) ولكن هؤلاء وأولئك

(78) «اليمنيون» كانوا الاستثناء، إذ كان هناك بالنسبة إليهم توافق بين حزب «مباي» و«الجبهة الدينية» على أن يتلقى أولادهم تربية دينية، لكن هذا التوافق لم يحترم دائماً.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(79) نموذج مثير لتصادم قيم «المستوعِبين [بكسر العين] و«المستوعَبين» [بفتح العين] كان محاولات الأوائل «إنقاذ» نساء شابات صغيرات السن جداً زُوّجن بموجب أحكام الدين والتقاليد، وربما بموافقة كل الأطراف، إلى أزواج كبار السن، وفُصل هؤلاء بالقوة عن=

عكسوا عملياً روح سياسة «التعليم الموحّد»، وعقيدة «بوتقة الصَّهْر»، والتعاطي من خلال السلطة الأبوية مع المهاجرين من كل الأقطار، ولكن بخاصة مع اليمنيين منهم والشرقيين.

لم يحصل تغيير فعلي حتى بعد نشر التقرير، إذ لم تتوقف المحاولات لفرض مناهج تعليم بروح «التيار العمالي»، وبالأساس بروح «التيار العمالي الديني» على أولاد المهاجرين. ورأى المهاجرون في هذا التيار شبه وسيلة بديلة لتحويلهم إلى «الديانة الاشتراكية»، لأن المادة التي كانت تُدرس، الكتب والمعلمين الذين كانوا يدرّسون في المدارس العائدة لهذا التيار، لم تلائم بالتأكيد النموذج الأورثوذكسي، ناهيك بنموذج التديّن الشرقي والشعبي الذي عرفوه في بلاد المنشأ[80] وقد كان الصراع على هذا التيار العامل المركزي في التوتر بين حزب «مباي» الحاكم والجبهة الدينية[*] لقد ادّعى حزب «مباي» بأنه من غير الممكن منح الأحزاب الدينية حق احتكار التعليم الديني، بينما ادَّعت الأحزاب الدينية أن هذا التيار يحمل اسم

= أزواجهن. لجنة فرومكين أشارت في تقريرها إلى أنها تتفهم تمرمر «المرشدين» الأخلاقي، لكنهم تصرفوا بشكل مخالف للقانون، وللدين والتقاليد. نماذج أقل حدة، ومع ذلك، أثارت السخط، كانت محاولات لإيجاد صفوف مشتركة للبنين والبنات، تمارين رقص مختلطة وحتى عرض أفلام «غير محتشمة» في معسكرات المهاجرين.

(80) إلى حين تنفيذ قانون التعليم الرسمي، كان يدرس في المدارس التابعة لهذا التيار نحو 10 بالمئة من أصل مجموع الطلاب اليهود في البلاد، السواد الأعظم منهم من عائلات المهاجرين الجدد من الأقطار الإسلامية. حقاً كان على رأس التيار شخص من التيار الأورثوذكسي الديني، لكنه كان صاحب مفهوم عقلاني جداً لماهية الديانة اليهودية، وهو د. يشعياهو ليفوفيتش. وبالتأكيد فإن مفاهيمه لم تنسجم مع مفاهيم المهاجرين المتدينين في تلك الحقبة.

(*) تحالف كل الأحزاب الدينية في لائحة واحدة لخوض انتخابات الكنيست الأول في العام 1949. كانت مؤلفة من «همزراحي»، و«هبوعيل همزراحي»، و«أغودات يسرائيل»، و«بوعالي أغودات يسرائيل».

الدين عبثاً. في النهاية، طرح بن غوريون موضوع التعليم الديني كذريعة للتصويت على الثقة بالحكومة، وكانت النتيجة سقوط الحكومة. وإثر ذلك تم حل الكنيست في الرابع من شباط/ فبراير 1951، وتقرر إجراء انتخابات جديدة في شهر تموز/ يوليو من العام ذاته. وقبل إجراء الانتخابات، أعلن حزب «مباي» عن التزامه بالسعي لإلغاء التيارات المختلفة في نظام التعليم وسن قانون تعليم رسمي لاحزبي. ورأى حزب «مباي»، الذي كان الحزب الحاكم المسيطر على الدولة، في ذلك إمكانية للسيطرة بضربة واحدة على كل «التيارات» تحت غطاء «دولانية» فوق حزبية.

في آب/ أغسطس العام 1953، تم، كما قلنا سابقاً، سنّ قانون التعليم الرسمي، ولكن خلافاً للهدف الأصلي لمؤيديه، اعترف القانون بشرعية الوجود المستقل ذاتياً لتيارين قطاعيين دينيين أيضاً: التعليم «الرسمي ـ الديني»، الذي بقي نظرياً وعملياً تحت سيطرة حزب «همزراحي» بأشكاله اللاحقة على الرغم من موضعة هذا التيار مؤسسياً داخل وزارة التربية والتعليم، إلى جانب نظام التعليم المستقل «الحريدي» (تحت سيطرة «أغودات يسرائيل»). لا يوجد لدينا حتى يومنا هذا تفسير معقول لهذه الظاهرة. يطرح تسومرات[81] لما حصل ثلاثة ادعاءات متباينة إزاء تجربة الماضي، أراد بن غوريون الامتناع عن حرب دينية، واستقرار الائتلاف الحكومي أوجب هذا الحل الوسط[82]، والادعاء الثالث هو أن بن غوريون لم

---

(81) تسومرات: **أيام بوتقة الصهر: لجنة تحقيق حول أولاد المهاجرين (1950)، وأوراق جسر ضيق: التعليم في إسرائيل في السنوات الأولى للدولة.**

(82) الائتلاف الذي أقيم بعد الانتخابات كان مؤلفاً، من حزب «مباي»، من الكتل النيابية العربية التي تدور في فلكه ومن الجبهة الدينية. بعد مرور نحو عام انضم إلى الائتلاف الحكومي، كتلة حزب «الصهيونيين العموميين» الذي كان الفائز الأساس في الانتخابات (23 مقعداً)، وكتلة الحزب التقدمي الصغيرة، وهو حزب آخر يمثل الطبقة الوسطى. ولكن آنذاك =

يرَ في الأحزاب الدينية خصوماً عقائديين فعليين، نظراً إلى تقديره أن المعتقدات الدينية ستزول تلقائياً من العالم.

على ما يبدو، فالموافقة على وجود تيارات مستقلة ذاتياً في التعليم تُناقض جملة وتفصيلاً الادعاء بشأن تأسيس نظام «الدولانية» والهيمنة. ولكن علينا أن نتذكر أن الاستقلال الذاتي الذي مُنح في تلك الحقبة للتيار الأورثوذكسي الديني كان في جوهره بمثابة استمرار لإقصاء شريحة صغيرة كانت تتموضع، تلقائياً في هوامش المجتمع، والإقصاء هو جزء من آليّات الهيمنة. أمّا بالنسبة إلى نظام التعليم الخاص بحركة «همزراحي»، فقد أخذت هذه الحركة على عاتقها تلقائياً، على الأقل في الخمسينيات من القرن الماضي، معظم الفرضيات الأساس لـ «الدولانية». وفقط بعد مرور نحو 25 سنة[83] اتضح أن الاستقلال الذاتي الذي حظي به التعليم الرسمي الديني، كان من العوامل المركزية التي قادت إلى بداية تفكيك نظام الهيمنة.

فتح الحدود من جديد وتحفظ عن النظام الاجتماعي

كما سبق وألمحنا، لا يمكن لأي نظام اجتماعي ذي مستوىً عالٍ من الهيمنة ـ مع أن الغاية منه إعادة إنتاجه من جيل إلى آخر ـ أن يكون إلا مؤقتاً، فبينما يواصل الدفاع عن نفسه، قد ينزلق إلى نظام استبدادي يلجأ إلى استخدام العنف المادي بشكل متصاعد من أجل الحفاظ على استمرارية حكم وثقافة الطبقات الحاكمة. وعوضاً عن ذلك يأخذ مستوى الهيمنة للنظام الاجتماعي بالهبوط كلما جرى، على الأقل، تحدي جزء من الفرضيات الأساس للنظام من

= انسحب ممثلو الجناح «الحريدي» في الجبهة الدينية من الائتلاف، وبسبب ذلك تفككت تلك الجبهة.

(83) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

جانب مجموعات وطبقات يمكنها أن تغدو أقل هامشية. كذلك تقل وطأة الهيمنة كلما تبلور المزيد من الثقافات والثقافات المضادة التي تأخذ قسطاً في اللعبة السياسية داخل الدولة، وكلما توزّعت القوة السياسية على بؤر آخذة بالتكاثر. إذاً هذه عملية تؤدي من وضع أحادي الثقافة إلى تعددية ثقافية[84]، يمكن أن تتحول في مراحل مختلفة إلى حرب ثقافات بقوة مغايرة ومُتغيرة. في عملية كهذه تتبخر معظم مكوّنات الهيمنة بالتدريج. وإذا بقي جزء منها على حاله كقِيَم مركزية ومهمّة، فإن قوة كرموز ثقافية وسياسية مجنَّدة وملزِمة وموجِّهة لنشاط جماعي، لا تبقى مشابهة للقوة التي كانت لتلك المكونات حين كانت كلٌ لا يتجزأ ومفهومة تلقائياً. بديل آخر هو تقلّص الهيمنة أو انكماشها من ناحية أمدها المؤسسي والثقافي وتحولها من ناحية مضامينها ورموز تفعيلها. وهذه في الواقع عملية تحصل أمام عيوننا في الدولة الإسرائيلية. في الفصول اللاحقة من الكتاب ستوصف وتحلل هذه العملية بكل تفاصيلها، ولكن في هذا الفصل سنعرض الخلفية التحليلية لذلك.

كما سيتضح لنا، نظرياً وعملياً في الفصل التالي، فالوسيلة الأكثر نجاعة لتفكيك، وتقليص، وتغيير نظام اجتماعي مهيمن هي استخدام رموز، وقيم، وأيديولوجيات كانت من المكوّنات المركزية للهيمنة الأصلية، في سياق إعطاء تفسير مغاير للمضامين ذاتها وانتهاج ممارسات جديدة تستند هي أيضاً إلى رموز مركزية من داخل الأخلاقيات الجماعية. وذلك، من أجل تحقيق غايات أخرى، وأحياناً حتى مغايرة بشكل جزئي، على الأقل، لغايات الهيمنة

(84) استخدام المصطلح المتداول «نظام ثقافي تعددي»، هو إشكالي، لأنه يفترض علناً أو في الخفاء إضفاء شرعية كاملة على معظم الثقافات داخل الدولة وقيام مساواة (أي عدم وجود تدرج في ما بينها) الأمر الذي يتسم قطعاً بالطوباوية.

الأصلية. من ناحية، من الصعب الافتراض، على الأقل، في بداية العملية أن خلخلة من هذا النوع للنظام الاجتماعي ستأتي من خارج قلب [جوهر الهيمنة]، لأن أي مجموعة أو شريحة خارجية سوف تفتقر إلى الموارد الرمزية والمؤسساتية وإلى المهارات ورأس المال البشري من أجل تفكيك الهيمنة القائمة. من ناحية أخرى، من الأرجح الافتراض أن الخلخلة لن تأتي من داخل مجموعة أو شريحة مستفيدة تماماً من النظام القائم. تأتي الخلخلة، والحالة هذه، من داخل مجموعة أو شريحة هامشية نسبياً، ولكن قادرة على تحسين موقعها ومكانتها داخل النظام القائم، في حال جرت فيه بعض الإصلاحات والتغييرات. ولكن على غرار لعبة أحجار الدومينو، ففي اللحظة التي يقع فيها حجر، يمكن أن ينهار البناء كله، أو على الأقل جزء منه. هذه عملية لا تسير على خط مستقيم، ومن غير الممكن تقريباً التوقع سلفاً كيف ستترتب «أحجار الدومينو» هذه ثانية، إذا ترتبت أصلاً، في داخل نظام اجتماعي جديد.

للتغييرات الخارجية أبعاد داخلية بعيدة المدى. وهذه الأبعاد قد تكون شرطاً ضرورياً وإن كان غير كافٍ لصدع، وتغيير، وتقليص أمد نظام اجتماعي مهيمن، أو لانهياره. كان الادعاء الشائع أن حالة النزاع المزمن المفروض على الدولة منذ الفترة السابقة لقيامها، والحروب الموسمية التي كانت ضالعة فيها، قد ساعدت في بناء نظام مهيمن وفي الحفاظ عليه. مع ذلك، فإن نتائج حربين، حرب العام 1967 وحرب العام 1973، ولّدت على مراحل الشروط والظروف الاجتماعية، والسياسية، والأيديولوجية لنهاية الهيمنة الشاملة ولتقليصها إلى مجال واحد فقط - يهودية الدولة[85]

(85) أو لمزيد من الدقة، كما تعريف أيان لوستيك، كونها دولة «غير عربية»، مستعدة لأن تهضم داخلها أفراداً ومجموعات إثنية ودينية، شرط ألا تكون عربية (I. Lustick, «Israel =

بين الأعوام 1948 و1967، أخذت حدود الدولة تتمأسس في إطار خطوط الهدنة، ولم يعد وضع حالة مناطق التخوم (Frontier Situation) الذي وصفناه في فصل المدخل، وميّز الجالية اليهودية في الفترة الكولونيالية البريطانية (وقبل ذلك أيضاً)، قائماً. مع ذلك، كان لا يزال هناك مناطق تخوم داخلية (Internal Frontier)، على غرار النقب والجليل، رأت الدولة أن الواجب يقضي بالتوسع داخلها واستيطانها[86] في أعقاب حرب العام 1967، وكلّما تمأسس وضع الاحتلال المؤقت وأصبح دائماً، فُتحت من جديد التخوم الخارجية. ورويداً رويداً فُتحت منطقة قلب الوطن الأسطوري أمام الاستيطان، أي توسع احتمالي لأراضي الدولة وحدودها، ليس فقط من ناحية السلطة والسيطرة (إذ إنه لأسباب سياسية، وبوجه خاص لأسباب ديموغرافية، لم يكن ممكناً ضم تلك المنطقة بشكل رسمي)، بل بالأساس من ناحية معرفية/ فكرية. ولكن حتى بعد حرب العام 1973، لم يكن حجم عمليات الاستيطان ذا وزن ومعنى، ولم يتم في إطار حركة اجتماعية سياسية شاملة ذات

---

as a Non-Arab State: The Political Implications of the Mass Immigration of Non-Jews,» *Middle East Journal*, vol. 53, no. 3 (Summer 1999)).

(86) على امتداد الخمسينيات من القرن الماضي دعا بن غوريون إلى استيطان النقب. انظروا، مثلاً، خطابه في الشيخ مؤنس في العاشر من حزيران/ يونيو 1954، في اجتماع جماهيري لحركات الشبيبة. لكي يكون قدوة للآخرين أقام بن غوريون شخصياً، ، لفترة ما في كيبوتس سديه ـ بوكير. أما خلفه في رئاسة الحكومة، ليفي أشكول، فأعلن عن سياسة «تهويد الجليل»، تلك الخطة التي كانت إقامة مدنية كرميئيل محورها الأساس.

انظر: B. Kimmerling: «Sovereignty, Ownership and Presence in the Jewish-Arab Territorial Conflict: The Case of Bira'm and Ikrit,» *Comparative Political Studies*, vol. 10, no. 2 (1977), and *Politicide: Ariel Sharon's Wars against the Palestinians* (London; New York: Verso, 2003).

انعكاسات سياسية وثقافية بعيدة المدى. وكان ذلك إمّا بسبب الضغوطات [المقتضيات الإكراهية] التي سبقت الإشارة إليها، أو لأن البنية التحتية الأيديولوجية الداخلية كانت لا تزال غير ناضجة لذلك. نظرياً وعملياً، نشأ فراغ أيديولوجي وسياسي في كل ما له علاقة بالسياسة إزاء المناطق المحتلة وسكانها العرب الفلسطينيون، فراغ سلط الأضواء على المجال الأيديولوجي بأسره، وبدأ يقضم ويصدع حالة الهيمنة. بمعانٍ معينة كان ذلك عودة إلى الوضع الجيو ـ سياسي لفترة «اليشوف» التي التقت فيها الجاليتان من جديد داخل الحدود السياسية لفلسطين التاريخية. ولكن بدلاً من الحكم الكولونيالي الخارجي، سيطرت على الأرض في هذه المرة بواسطة جهازها السياسي الحديث والمتطور جماعة واحدة، هي الجماعة اليهودية، على الجماعة الأخرى. وعلى الرغم من أن حرب العام 1973 انتهت، في نهاية الأمر، بانتصار إسرائيلي، فإن الصورة المرتسمة لفعالية ونجاعة الجيش، وبخاصة السلطة المدنية، تشوهت بشكل قاسٍ. فقد أدى ما سُمّي بـ «همحدال»[87] [التقصير] إلى نمو حركات الاحتجاج السياسية والاجتماعية الأولى من داخل الطبقة البورجوازية الأشكنازية القديمة. على المدى القصير، أدّت حركة الاحتجاج إلى إقامة لجنة تحقيق رسمية [لجنة أغرانات] وإلى استقالة الحكومة، وعلى المدى الأطول إلى إقامة حزب سياسي

---

(87) عدم استدعاء جنود الاحتياط لمواجهة الهجوم المشترك لجيوش مصر وسوريا، ونجاحات هذين الجيشين في المرحلة الأولى للحرب ـ عبور قناة السويس والتقدم إلى عمق شبه جزيرة سيناء، والسيطرة [الجيش السوري] على جزء كبير من الهضبة السورية (رمات هغولان)، وبشكل خاص الخسائر الباهظة التي تكبدتها «إسرائيل» ـ كل هذا سُجّل، في نظر مواطنين كثيرين، كإدانة للحكومة وحتى للنظام الذي أخفق في توفير السلعة الأساس التي بناها، ألا وهي الأمن.

جديد، «داش»(*)، تسبب بعد فترة مراوحة زمنية في إحداث أول تداول للسلطة في «إسرائيل» في انتخابات العام 1977، وعملياً في نظام الحكم فيها. إذا أردنا ذكر تاريخ يشير إلى نهاية الهيمنة القديمة، فانتخابات العام 1977 تشكّل تحقيباً مريحاً ومفيداً. لكن حركات الاحتجاج ولّدت أيضاً حركتين من خارج البرلمان حاولتا ملء الفراغ الأيديولوجي الذي نشأ عقب حرب العام 1967: حركة «غوش إيمونيم» [كتلة الإيمان] وحركة «شالوم عخشاف»(**) [السلام الآن].

كان لهاتين الحركتين خلفية اجتماعية مماثلة ومغايرة في آن. ارتكزت حركة «السلام الآن» على الجيل الشاب من أبناء الطبقة الوسطى، العلمانية في أساسها، والأشكنازية والمثقفة، إحدى الدعائم الأساس للهيمنة. أمّا «غوش إيمونيم» فارتكزت على الجيل الشاب من خريجي المدارس الرسمية الدينية، ومن خريجي حركة الشبيبة «بني عكيفا»(***) [أبناء عكيفا] وعلى خريجي «يشيفوت ههسدير»(****) وكان هؤلاء أيضاً من أبناء الطبقة البورجوازية الأشكنازية، لكنهم تمردوا على آبائهم وعلى نمط حياتهم وعلى مقاربتهم المتكيّفة والمتسامحة إزاء السلطة العلمانية في الدولة التي

(*) [الحركة الديمقراطية للتغيير] تأسست في العام 1976 برئاسة الجنرال (احتياط) يغئال يادين، في العام 1978 حصل أول انشقاق فيها ثم زالت عن الخارطة السياسية الحزبية.

(**) [السلام الآن]: حركة من خارج البرلمان تأسست في العام 1978 على خلفية محادثات السلام مع مصر، داعية إلى عدم تفويت تلك الفرصة آنذاك.

(***) [أبناء عكيفا]: حركة شبيبة دينية تأسست في القدس العام 1929، تابعة للحزب الديني القومي ترفع لواء «التوراة والعمل».

(****) مدارس دينية لها حوالى أربعين فرعاً في إسرائيل، يؤدي طلابها خدمة عسكرية لفترة قصيرة نسبياً، بناء على تسوية في هذا الشأن مع الجيش.

عرّفت نفسها كدولة يهودية. كان لديهم تفسير آخر للصهيونية، ولمكانة الدين داخلها، وقيادة كاريزمية كبديل للقيادة الصهيونية. كما كان لدى الحركة خارطة بديلة للدولة الإسرائيلية[88]

بقايا الهيمنة

كان لحركة «غوش إيمونيم»، كحركة اجتماعية ـ سياسية ـ دينية جديدة، مشروع كبير لبناء دولة ومجتمع جديدين. كانت الحركة تحلم بدولة ذات حدود جغرافية سياسية اجتماعية أخرى، ترتكز على هوية ذات مضامين أخرى، وعلى قواعد لعبة أخرى، وعلى نظام هيمنة اجتماعي آخر، طوباوي إلى حد كبير. كل هذا، كما أشرنا، بالارتكاز على رموز مركزية مألوفة. ولم تنجح الحركة المضادة «شالوم عخشاف» [السلام الآن]، في أي وقت في بلورة نظرية متكاملة ومنظمة، وفي التحوّل من حركة احتجاج إلى حركة اجتماعية، فقد بقيت نشاطاتها، وكذلك قيادتها، غير ممأسسة. وكانت نشاطاتها متقطعة من حين إلى آخر. ومع ذلك، ونظراً إلى أنها ارتكزت على توجهات ليبرالية مدنية وإلى تقاليد إنسانية (في حين كان إلى جانبها حركات صغيرة راديكالية أكثر)، فقد نجحت في أن تشكّل، على الأقل، في مجال الحوار العام وزناً مضاداً لا بأس به لحركة «غوش إيمونيم»، وأن تشكل إطاراً هشّاً لنخبة مثقفة ليبرالية وديمقراطية، ومنحها هوية سياسية أيديولوجية وطبقية من نوع ما.

وكما سيتبين لنا في الفصل الآتي، فقد أخفق المشروع الشامل لحركة «غوش إيمونيم»، غير أنه تبلورت حول واحد من مكوّناته شبه بقايا هيمنة (Residual Hegemony). يبدو أن هذه الهيمنة نشأت كنتيجة لسلسلة نتائج غير مقصودة (Unintended Consequences)،

(88) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

أنجبت أيديولوجيا هذه الحركة الاجتماعية وممارستها. ويتصدّر أسباب نشوء بقايا الهيمنة التي سنشرح ماهيتها أدناه، الممارسة الاستيطانية الكولونيالية لـ «غوش إيمونيم» داخل المناطق الفلسطينية. فقد شُحذت هذه الممارسة بروبّة الوعي، والحسِّ القومي، والمشاعر البدائية القديمة للفلسطينيين واليهود على حد سواء في الدولة الإسرائيلية، وأعادتهم إلى أنماط النزاع الإثني إلى حد كبير. لكن النزاع بشكله الجديد لم يكن مماثلاً لما كان عليه في الفترة الكولونيالية البريطانية، بل اكتسب قيمة مضافة دينية. وقد أحدثت تقوية المكوّنات الدينية في القومية اليهودية الإسرائيلية نتيجة أخرى غير مقصودة للثورة الإيمانية، وهي دخول الأورثوذكسية الدينية الشرقية والأشكنازية إلى داخل المجال الجماهيري والسياسي في سياق اختراع تقاليد جديدة. أدّت هذه العملية إلى تبخّر شبه تام للنظام الاجتماعي الأصلي المهيمن، ولكن في الوقت ذاته، بشكل ديالكتيكي، إلى تطور مسارات لا تنسجم مع الهيمنة الجديدة.

من دولة إسرائيلية إلى دولة يهودية

نتيجة كل هذه العمليات، وعمليات أخرى ستُبحث وتُحلّل لاحقاً، نشأت هيمنة يهودية، ووجدت تعبيراً دستورياً عنها في القوانين الأساس التي سُنَّت في العام 1992، والتي عَرَّفت الدولة كدولة يهودية. صحيح أن اليهوديّة كانت أيضاً جزءاً لا يتجزأ من مجمل رزمة النظام الاجتماعي المهيمن الأصلي، وكانت الدولة الإسرائيلية منذ بدايتها «دولة الشعب اليهودي»، غير أنه لم يُشتق من ذلك، بالضرورة، كونها «دولة يهودية»، وبالتأكيد ليست دولة يهودية بشكل حصري. ولكن، يمكن الآن، الإشارة إلى فارقين مركزيين وبارزين بين الهيمنة، كما بُلْوِرت منذ انتهاء حرب العام 1948، وبقايا الهيمنة البديلة التي بدأت تتطور منذ حرب العام 1967:

أ ـ من كل مكوّنات الهيمنة الأصلية، بقيت يهودية الدولة المكوّن الوحيد غير المختلف عليه، والذي يُستخدم أيضاً كـ «شيفرة» للتفعيل. وبحكم كونه الوحيد فإنه يحظى أيضاً بإبراز ومركزة شديدين[89].

ب ـ قبل ذلك، كانت الأسس الدينية مبتلعة في داخل اليهودية كقومية، وأكثر من ذلك في الهويّة الإسرائيلية التي كانت شبه قومية مدنية كونية تقريباً ـ تلك الهوية التي كان بإمكان المواطنين العرب في «إسرائيل» ولو بشكل جزئي، أن يروا أنفسهم كشركاء فيها إلى حد ما. يبدو أن سبباً آخر مهماً لتعريف هوية الدولة من جديد كدولة يهودية كان إقصاء المواطنين العرب من جديد إلى هوامش المجتمع، أو حتى إلى خارج حدود الجماعة[90].

ولكن يجب الانتباه إلى أن هذه اليهودية مفهومة تلقائياً، ومع ذلك غير متجانسة جداً. هذه اليهودية هي خليط من التديّن، والقومية، والإثنية، والثقافة، والحضارة، وحتى الجنس البشري. وكل مجموعة وشريحة في الدولة الإسرائيلية، يمكنها الزعم بانتمائها إلى يهودية حقيقية، أو حتى مفضلة على يهودية مجموعات، أو ثقافات أو شرائح أخرى فيها[91] الميزة الكبرى في يهودية كهذه،

---

(89) هكذا، عندما قُتل رابين، لم تكن عملية الاغتيال بحد ذاتها أو الإساءة إلى الديمقراطية، هو ما «أذهل» الحكومة والجمهور، بل كون القاتل يهودياً (ي. يوني، «إسرائيل بعد اغتيال رابين: دولة الشعب اليهودي أو دولة كل مواطنيها،» في: غرينبرغ، محرر، **ذاكرة موضع خلاف: الأسطورة، القومية والديمقراطية، تأملات ومراجعات عقب اغتيال رابين**).

B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society and the Military* (Los Angeles, CA; Berkeley, CA: University of California Press, 2001).

(90) Kimmerling, ed., Ibid.

(91) هكذا، على هذا الأساس يمكن أن يدعي الأهلية الاجتماعية في الدولة =

هي القدرة على إقصاء المواطنين العرب من داخل حدود الدولة اليهودية. ولكن مع ذلك، حين تتطرق اليهودية الإسرائيلية إلى وجهها الديني، فباستطاعتها، بقدر ما هو مريح لها، إقصاء التيارات غير الأورثوذكسية إلى الهوامش، لكي لا تفاقم الصدامات الداخلية بين اليهود داخل الدولة[92].

لا تزال كل بقايا مكوّنات الهيمنة الأصلية قائمة، وهي معايير وقِيَم سارية المفعول، بما في ذلك مركزية الدولة، الجيش والعسكرة. لكنها لم تعد مفهومة تلقائياً، بل موضع خلاف، وهي تتنافس وتتصارع مع قِيَم مضادة. لكن التغيير الأكثر إثارة الذي حل بالدولة هو تحوّلها إلى دولة متعددة الثقافات، كما سنوصّف ذلك في فصول الكتاب الأخرى. ومع ذلك، هناك مصلحة وقاسم مشترك متماثلين لكل هذه الثقافات المنفصلة ـ ما عدا الثقافة العربية، وهما وجود دولة تُعرف كيهودية. كل شريحة أو قطاع يفسّر هذه اليهودية بطريقته ويملؤها بمضامين خاصة به، ولكن ليس من دون محاولة إملاء تفسيره ليهوديته على الشرائح الأخرى. وعلى الرغم من ذلك، فكلما اضطرت الدولة للخروج من قوقعتها، تحصل داخلها أيضاً عمليات معاكسة. وبعض تلك القوى والعمليات التي تضغط في اتجاه معاظمة مدى التمركز حول الإثنية والانغلاق داخل دولة الأمة التي تقصي من داخلها مجموعات سكانية وهويات غير يهودية، هي ذاتها القوى، التي تضغط، مع جهات أخرى، نحو الانفتاح، الليبرالية، ودمقرطة الدولة.

مسيحيون هاجروا إلى «إسرائيل» من روسيا استناداً إلى قانون العودة، حتى لو لم يتهودوا، وواصلوا التمسك بإيمانهم المسيحي. هذه اليهودية، تحدّد إزاء «الآخر» العربي.

(92) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

في كل العالم تقريباً، وبوجه خاص في البلدان الصناعية المتطورة، تضطر الدول القومية إلى أن تفتح، ولو جزئياً، حدودها أمام الهجرة وتستوعب داخلها مجموعات سكانية غير متجانسة تغيّر تركيبتها السكانية[93] أصبح هؤلاء المهاجرون ظاهرة دائمة وكتلاً سكانية ذات شأن، وحتى إن كانوا لا يحظون بالمواطنة الكاملة في الجيل الأول، فالدول تضطر طوال الوقت إلى توسيع دائرة حقوقهم. يتعلق الأمر بحقوق على غرار التأمين الصحي، ورسوم البطالة، والتقاعد، وتربية وتعليم أولاد المهاجرين[94]، والحق في المسكن، وفي التملك (بخاصة امتلاك العقارات)، والحق في التزاوج مع السكان المحليين وخلافه. إن ضمان وتأمين هذه الحقوق الاجتماعية ليس من شأن المهاجرين فقط، بل أيضاً من شأن الدولة التي لا تستطيع أن تسمح لنفسها أن توجد داخل حدودها كتل سكانية كبيرة ليست تحت إشرافها. يضاف إلى ذلك، أن هناك حاجة ضرورية لمنع الأمراض، والأوبئة، ووضع اليد على بؤر الجريمة والعنف التي يُحتمل أن تتطور في أوساط هذه البروليتاريا الجديدة.

بين الأعوام 1967 و1987، حظيت «إسرائيل» بميزة خاصة، لكونها استطاعت استيراد قوة عمل رخيصة من المناطق المحتلة (بوجه خاص إلى فروع البناء، والزراعة، والخدمات، وبأعداد أقل للصناعة أيضاً)، كانت على وجه العموم على أساس المياومة [الأجر

---

(93) بُعد مقارن مثير للاهتمام يمكن أن نجده في كتاب قامت بتحريره (Weil, ed., *Roots and Routes: Ethnicity and Migration in Global Perspectives*).

(94) وهنا تثور معضلات قاسية، أي مضامين تعليم (وتربية) ستمنحها الدولة أو تكون مستعدة لتحملها. معروف، مثلاً، الصراع الذي خاضته الدولة الفرنسية ضد اللباس التقليدي الذي يفرضه «الاحتشام» والدين على الفتيات المسلمات.

اليومي]، وحتى، باستثناء أشغال بسيطة (بخاصة في فرع النسيج) عن طريق مقاولات فرعية لتنفيذها داخل المناطق المحتلة. وكان الالتزام إزاء هؤلاء العمال في حدوده الدنيا، وساهم هؤلاء مساهمة جليلة في نمو الاقتصاد الإسرائيلي. ولكن حين حوّل العصيان الفلسطيني وردود الفعل الإسرائيلية عليه قوة العمل هذه إلى قوة غير مستقرة، واعتُبرت في بعض الأحيان خطراً أمنياً، سُمح بدخول مهاجرين للعمل من آسيا، وأفريقيا، وشرق أوروبا، وحتى من أميركا اللاتينية، بأعداد متغيرة. ولم يأت كل هؤلاء العمال، الشرعيين منهم وغير الشرعيين[95]، كبديل عن الفلسطينيين، فبعضهم دخل إلى فروع لم يتم تشغيل فلسطينيين فيها في أي وقت، مثل الخدمات الشخصية والعناية بالمرضى والمسنين.

تختلف التقديرات بشأن عدد مهاجري العمل هؤلاء في إسرائيل، وتتراوح بين 200 ألف إلى 250 ألفاً. وعلى أبواب بداية سنوات الألفين شكل هؤلاء نحو 7 بالمئة من قوة العمل في الدولة. وبناء عليه، لا شك في أنه في «إسرائيل» أيضاً، كلما ارتفع عدد مهاجري العمل الذين يصبح مكوثهم دائماً وتنشأ بذلك عائلات وجاليات على أساس بلد المنشأ للعمال الأجانب، الذين يتحولون عملياً إلى مهاجرين، أخذ وجود هؤلاء يرتدي تدريجياً شكل ظاهرة

---

(95) هناك ثلاثة مصادر أساس للعمال «غير الشرعيين»: «الهرب» من أرباب عمل حصلوا على أذونات لاستيراد وتشغيل عمال أجانب، مكوث في البلاد لفترة تتعدى تلك المحددة في تأشيرة الدخول، أو الدخول إلى البلاد كسائحين والبقاء داخلها. تجدر الإشارة إلى وجود حافز اقتصادي لكي يتحول العامل إلى «غير شرعي»، لأن الأجر المدفوع في سوق العمل الحرة أعلى بكثير من ذاك الذي يدفع في السوق المرخصة. وتصدر وزارة الداخلية تأشيرات دخول وأذونات عمل لمهاجري العمل وفقاً لطلبات أرباب عمل معينين، أو بواسطة مكاتب طاقة بشرية، يمكنها تحديد أجر منخفض جداً للعامل.

اجتماعية. لذا، تنشأ الضرورة لتأمين احتياجاتهم وحقوقهم، سواء أكانت الدولة هي التي ستهتم بذلك أم قامت بذلك سلطات بلدية[96] ومنظمات تطوعية. اليوم، في بداية سنوات الألفين، لا تزال الظاهرة، ظاهرة اجتماعية هامشية. ولكن من خلال التجربة التراكمية لدول أخرى متطورة في أوروبا وشمال أميركا، يوجد في هذه الظاهرة قوة كامنة محتملة لإحداث تغيير آخر في النسيج الاجتماعي والسياسي للدولة الإسرائيلية[97] مع ذلك، ليس في هذه المجموعات المختلفة ما يضيف إلى التعدد الثقافي في «إسرائيل» حتى الآن، أو ما يشكل خطراً على «قومية» دولة الأمة اليهودية.

ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى المهاجرين غير اليهود من أقطار رابطة الدول المستقلة، مع أن مدى تأثيرهم في الدولة وأشكاله سيكون مرتبطاً بعدد الأشخاص من داخل هذه المجموعة التي يقدّر حجمها اليوم بنحو 300 ألف نسمة، والذين سيأتون لاحقاً إلى «إسرائيل»[98] هنا، تظهر لأول مرة شريحة جديدة داخل مجموع السكان ستكون مسيحية، في جزء منها على الأقل، من حيث الدين ويهودية من حيث قوميتها أو هويتها الإثنية. يطلق لوستيك على هذه

(96) بلدية تل أبيب، مثلاً، سبق واعترفت بأنه من أجل الدفاع عن مصالح مواطنيها، عليها الاهتمام بصحتهم، بتعليمهم وبجزء من أوقات فراغ العمال الأجانب في منطقة اختصاصها.

(97) Z. Rosenhek, «Migration Regimes, Intra-State Conflicts and the Politics of Exclusion and Inclusion: Migrant Workers in the Israeli Welfare State,» *Social Problems*, vol. 47, no. 1 (1999).

(98) وفقاً لتقدير الحاج وليشم بلغت نسبة غير اليهود بين السنوات 1990 ـ 1994، نحو 20٪ من مجموع المهاجرين من رابطة الدول المستقلة، وأما بين السنوات 1995 ـ 1999، فارتفعت نسبة غير اليهود أو المتزوجين من غير يهود إلى ما فوق الـ 40٪ (M. Al-Haj and E. Leshem, *Immigrants from the Former Soviet Union in Israel: Ten Years Later. A Research Report* (Haifa: University of Haifa, 2000)).

الهجرة اسم «الهجرة اللاعربية» لأنه، كما هو معلوم، على الرغم من أنها ليست يهودية بشكل علني، فهي ليست سوى عامل ديموغرافي يعمل في غير مصلحة العرب مواطني دولة «إسرائيل»، وهي [أي هذه الهجرة] على استعداد للاندماج في الإثنية اليهودية بكل موجباتها، شرط أن تتمتع بكل الحقوق[99] ولكن نظراً إلى أن هذا الشرط لم يتوفر بعد (بالذات في مجال الأحوال الشخصية)، فإننا لا نعرف أي مكان ستحتله هذه المجموعة في الدولة وكيف ستؤثر فيها في المستقبل.

يجب أن لا نتوقع في هذه المرحلة قيام تحالف أياً كان بين المجموعات الثلاث غير اليهودية في الدولة: المواطنون العرب أو الفلسطينيون، والروس المسيحيون من حيث ديانتهم واليهود من حيث إثنيتهم، والعمال الأجانب. حقاً، إن عددهم سوياً بين مجموع السكان يصل إلى نحو مليون وستمئة ألف نسمة، ولكن مكانتهم ومصالحهم ـ وأيضاً هويتهم وارتباطاتهم ـ مختلفة جداً عن بعضها بعضاً، بحيث لا يجوز الحديث عنهم ككتلة واحدة. مع ذلك، فلا شك في أنه على غرار ما يجري في باقي دول العالم، سوف يصعب علينا أن نرى في «إسرائيل» دولة قومية بالمعنى الأصلي الكامل للمصطلح، على الرغم من الجنوح المتطرف للدولة إلى الحصرية اليهودية.

نحو تأسيس مجتمع مدني

المجتمع المدني (Civil Society) هو مجال اجتماعي يحافظ على الاستقلالية الذاتية إزاء تدخل الحكومة، تعمل في داخله تشكيلة

---

(99) Lustick, «Israel as a Non-Arab State: The Political Implications of the Mass Immigration of Non-Jews».

من التنظيمات على أساس تطوعي ومنظمات أُقيمت ليس بهدف تحقيق مكاسب اقتصادية[100] ولكن هناك أيضاً تعريفات ومقاربات أخرى لـ «المجتمع المدني»، تضع كشرط وجود طبقة وسطى، ومجال اتصالات مفتوح للحوار أو سوق اقتصادي مفتوح للمنافسة، من دون تدخل الدولة أو عمليات تنظيم وضبط من جانبها[101] هذا المصطلح مرسّى في مفهوم هيغل الذي ينقسم العالم الاجتماعي بموجبه إلى ثلاثة مجالات هي أيضاً بؤر ولاء متنافسة: العائلة، والمجتمع المدني، والدولة. يمكن في السياق الإسرائيلي، أن نضيف دلالة أخرى للمجتمع المدني، وهي مجتمع «غير عسكري»، أو مجتمع لا تُعتَبر فيه رموزه [شيفراته] العسكرية الدولتية بمثابة «شيفرات تجنيد وتفعيل بالنسبة إليه[102] يمكن للمجتمع المدني أن يقوم ويعمل كمكمل للدولة، في سياق عملية توزيع أدوار بينه وبينها، أو حيالها، في نزاع معها وحتى ككيان يعمل ضدها[103]

---

(100) انظر أيضاً: Ch. Taylor, «Modes of Civil Society,» *Public Culture*, vol. 3 (1990); A. B. Seligman, *The Idea of Civil Society* (New York: The Free Press, 1992), and J. L. Cohen and A. Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).

(101) من أجل نقاشات شاملة في تشكيلة التعريفات والمفاهيم للمصطلح، انظر: J. Keane, ed., *Civil Society and State* (London: Verso, 1988), and J. Keane: «Remembering the Dead: Civil Society and the State from Hobbes to Marx and Beyond,» in: *Democracy and Civil Society* (London: Verso, 1989).

(102) أ. بن إليعازر، «هل يتكوّن مجتمع مدني في إسرائيل؟ السياسة والهوية في الجمعيات الجديدة،» **سوتسيولوجيا يسرائيليت ـ علم الاجتماع الإسرائيلي** [دورية]، المجلد 1، العدد 1-2 (1999).

(103) هكذا، مثلاً، في الاتحاد السوفياتي سابقاً، كان الاقتصاد الأسود، وثقافة الـ «ساميزدات»[*]؛ في بولندا «حركة التضامن»، وحتى منظمات منحرفة معادية للدولة في أقطار مختلفة، على غرار ألمانيا، إيطاليا، الولايات المتحدة، اليابان، وأيضاً حركات حرب العصابات الإسلامية في الجزائر ومصر. (انظر: B. Kimmerling, «Elites and Civil =

ولكن يجب التأكيد أن العلاقات بين الدولة والمجتمع المدني ليست بالضرورة أوضاعاً وفقاً لقواعد اللعبة»، المجموع ـ صفر.

في سنوات «الدولانية» والهيمنة لم يكن هناك إمكان لنشوء مجال عام مستقل ذاتياً بشكل فعلي عن الدولة، وبخاصة ذي استقلال ذاتي في مجال الحوار(104) حقاً، كان هناك «فقاعات» مستقلة ذاتياً، على غرار الطائفة الحريدية في القدس (وجزئياً، مجمل التيار الأورثوذكسي الديني غير الصهيوني) والثقافة الفرعية التي أنتجها الحزب الشيوعي العربي اليهودي. ولكنها كانت هامشية ومنبوذة ومقصاة جداً، إلى حد كانت فيه عديمة التأثير تقريباً. من الصواب الإشارة، إلى أنه يمكن الحديث عن مجتمع مدني فقط إن كان لديه، أكثر من تأثير طفيف في الدولة والمجتمع العام. صحيح أنه كان هناك وجود في فترة «الدولانية»، لمنظمات تطوعية غير مرتبطة بالدولة، أُقيمت ليس من أجل تحقيق الأرباح، وبخاصة في أوساط طبقة البورجوازية القديمة(105)، ولكن هذه المنظمات لم تنجح في خلق مجال مستقل ذاتياً وكامل يعمل ككيان بحد ذاته. فقد تقبّل الناشطون

Societies in Middle East,» in: E. S. Brezis and P. Temin, eds., *Elites, Minorities and Economic Growth* (Rotterdam: Elsevier, 1999)). =

(●) يعني النشر الذاتي للأدبيات المناهضة للنظام السوفياتي من طريق النسخ أو التصوير أو أي وسيلة أخرى لتعميم الاطلاع عليها.

(104) كان هناك بضع محاولات لخلق حوار بديل، على غرار مجموعة «طابور المتطوعين» ومجلة **هعولام هزيه**، لكن هذه المحاولات أُقصيت تماماً إلى هامش المجتمع. هذا على الرغم من أن المجموعات المشار إليها رفعت صوتها بالأساس ضد ما بدا لها كفساد في الجهاز السياسي، ولم تتصادم مع الفرضيات الأساس للنظام، في مجموعة صغيرة «مِن هيسود» ـ [من الأساس] انتظم مثقفون اتخذوا مواقف معادية «للبنغوريونية» وأعربوا عن خشيتهم من تدهور الديمقراطية في إسرائيل، دون أن يلاحظوا أن تلك الديمقراطية كانت تلقائياً شكلية وإجرائية فقط.

(105) المعروفة في الأدب كمؤسسات غير ربحية أو ـ N.G.Os

في هذه المنظمات أيضاً، من دون تحفظ، الفرضيات الأساس لنظام الهيمنة.

وكلما تقلصت الهيمنة، نما واتسع مجال عام من هذا النوع. ونحن نشهد حالياً قيام جمعيات بالآلاف، منظمات أهلية ومجموعات ضغط تقريباً في كل موضوع ومسألة طُرحت على جدول أعمال الحضارة الغربية ما بعد المادية[106] المنظمات الأبرز بينها هي منظمات «الخضر»، ومنظمات للدفاع عن حقوق النساء، والأولاد، والمعوقّين، ومجموعات سكانية ضعيفة أخرى، ومنظمات لواطية ـ سحاقية، ومنظمات للمستهلكين، ومنظمات تبشيرية دينية ومعادية للدين، ومنظمات لحماية الحيوانات والرفق بها وخلافه. كذلك، وساهم في اتساع رقعة المجتمع المدني في «إسرائيل» أيضاً التجريد النهائي لمنظمة المستخدمين العامة [الهستدروت] من ثرواتها الاقتصادية في العام 1995، وابتعادها عن حزب العمل، وتنصلها من تعريفها كوكالة أخرى تابعة للدولة ـ هذا المسار الذي أُرفق بتعزيز مكانة اللجان العمالية ومجالس العمال المحلية[107] كذلك فإن هبوطاً ما في هيبة الجيش ومركزيته، إضافة إلى اتجاهات الانتقال من النزعة الجماعية الى التوجهات الفردية، ساهم مساهمة مهمة في توسيع المجال الاجتماعي للمجتمع المدني.

لكن السؤال المركزي بالنسبة إلى المواضيع المطروحة في هذا الكتاب هو كيف ساهمت الاتجات النابذة عن المركز، التي أدت في

---

(106) انظر: بن إليعازر، «هل يتكوّن مجتمع مدني في إسرائيل؟ السياسة والهوية في الجمعيات الجديدة».

(107) انظر ح. رامون، «الهستدروت الجديدة على أسس راسخة،» **هرفعون لكلكلاه ـ الفصلية الاقتصادية** [دورية]، العدد 1 (1995)، ول. غرينبرغ، «الاقتصاد السياسي لتفكيك الهستدروت،» **هرِبعون لكلكلاه ـ الفصلية الاقتصادية** [دورية]، العدد 1 (1995).

النهاية إلى تفكيك الثقافة المهيمنة إلى سبع ثقافات إسرائيلية مختلفة[108] في توسيع المجتمع المدني في «إسرائيل» وفي إحداث تغييرات في مكانة الدولة وأدوارها.

خلاصة: بين الحدود الاجتماعية والجغرافية

كانت الجالية اليهودية التي نشأت منذ الحقبة العثمانية وإلى حين قيام الدولة الإسرائيلية، جالية تخوم نصف مفتوحة، لأن حدود الاستعمار اليهودي ومدى تغلغله إلى مجالات «خالية» (ليست على الدوام خالية من العرب) لم تقيّد إلا في إطار حدود الدولة الكولونيالية البريطانية، ولم تخضع إلا لمدى استعداد مُلاك الأراضي العرب لبيع ما كانوا يملكونه من أراضٍ إلى اليهود[109] ومع انتهاء حرب العام 1948 أصبحت خطوط اتفاق الهدنة حدوداً مؤقتة دائمة، ووجهت العملية الكولونيالية [التهويد] نحو الداخل (في الجليل، وفي النقب، وعلى طول الحدود الجديدة الآخذة بالتبلور)[110]، مع مراعاة مبدأين عسكريين قوميين: مبدأ توزيع السكان ومبدأ تهويد الأقاليم التي كان فيها من ناحية ديموغرافية أكثرية عربية محلية. تم توجيه العملية الكولونيالية نحو الداخل بالأساس بواسطة سياسة

(108) انظر المدخل والفصلين الرابع والعاشر من هذا الكتاب.

(109) نظرياً وعملياً نشأ سوق أراضٍ مجزأ على خلفية إثنية ـ قومية. امتنع كثير من العرب عن بيع أراضٍ مباشرة إلى يهود، ولكن تشكلت شريحة من الوسطاء العرب (في الصحافة العربية كانوا يطلقون عليهم اسم «السماسرة») كانت تقوم بشراء الأراضي من أصحابها العرب. وكان يحرص هؤلاء أحياناً على «تنظيف» هذه الأراضي من ضامنيها العرب، ومن ثم يبيعونها إلى اليهود، بأسعار عالية أضعافاً مضاعفة (انظر: Kimmerling, *Zionism and Territory: The Socioterritorial Dimension of Zionist Politics*).

(110) M. Hechter, *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966* (Berkeley, CA: University of California Press, 1975).

استيعاب المهاجرين وبخاصة الشرقيين[111] عقب نتائج حرب العام 1967 واستمرار الاحتلال لجزء من المناطق[112]، فُتحت من جديد مناطق التخوم للاستيطان، وتجددت العملية الكولونيالية، وطُمست من جديد معالم الحدود الجغرافية السياسية للدولة الإسرائيلية عن طريق الدمج بين السيطرة العسكرية العنفية والاستيطان في الضفة الغربية[113]، وفي قطاع غزة، والهضبة السورية[114].

كان هذا جزءاً من ظاهرة مركزية اتسمت بها الدولة الإسرائيلية، هي تعدد الحدود الاجتماعية التي يطابق بعض منها الحدود (أو انعدام الحدود) الجغرافية للدولة. ومن دون فهم هذه الظاهرة، ليس هناك أي إمكان لفهم ما هو حاصل في الحلبة الجغرافية السياسية الإسرائيلية. إن تعدد الحدود هذا وإمكان رسم وتثبيت حدود مختلفة في سياقات مختلفة، يفسح في المجال لإضفاء «مظهر ديمقراطي» على النظام الإسرائيلي ومنح النظام والدولة شرعية إزاء الداخل وإزاء الخارج. إضافة إلى حدود فرعية لا حصر لها، يمكن ملاحظة وتمييز خمسة حدود أساس تشمل داخلها مجموعات سكانية يوجد بينها تطابق جزئي:

---

(111) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(112) بين السنوات 1978-1982، عقب اتفاق السلام مع مصر، تقررت نهائياً الحدود بين إسرائيل ومصر، وأخليت كل المستوطنات اليهودية في شمال شبه جزيرة سيناء ودُمّرت كلياً. هكذا نشأ التطابق الثقافي والسياسي بين «السلام» وإخلاء وتدمير مستوطنات (انظر: B. Kimmerling, «Peace for Territories: A Macro-Sociological Analysis of the Concept of Peace in Zionist Ideology,» *Journal of Applied Behavioral Science*, vol. 23, no. 3 (1987)).

(113) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(114) في الهضبة السورية، التي أصبحت تدعى «رمات هغولان» وضمت رسمياً إلى إسرائيل، جرت هناك عملية تطهير إثني لتلك القرى التي كان سكانها مسلمين (ولكن ليس القرى الدرزية). وفقاً للتقديرات بلغ عدد المقتلعين من الهضبة في العام 1967 نحو 95 ألف نسمة.

أ ـ حد المواطنة اليهودية: يشمُل في داخله مواطني الدولة اليهود ونواة الجماعة السكانية اليهودية. من المألوف الاعتقاد، أن الدولة الإسرائيلية داخل هذا الحد هي ديمقراطية «كاملة» و«متحضرة». ولكن في ضوء، الخلط الدستوري والأيديولوجي بين الدين والقومية، يجب رؤية الأجزاء غير المتدينة داخل الجماعة السكانية هذه، والتي يفترض أن تشكل الأكثرية داخل هذا الحد، كخاضعة، بين أمور أخرى أيضاً، إلى نظم تشريع وقضاء غير قائمة على فرضيات ديمقراطية أساس. بناءً عليه، فالمجموعة السكانية الأساس في الدولة الإسرائيلية لا تتمتع بكامل الحقوق الديمقراطية، بما في ذلك المجموعات السكانية التقليدية، والدينية، والحريدية [الدينية الأصولية]، التي تقبل بهذه القيود برغبة وكأمر مفهوم تلقائياً.

ب ـ حد المواطنة الإسرائيلية: يشمل في داخله يهوداً وعرباً (أو فلسطينيين)، يقيمون في إسرائيل. هناك ميل لمنح العرب في «إسرائيل» وكذلك باقي الأقليات حقوق مواطنة متساوية مع حقوق اليهود، ولكن على أساس فردي، وليس جماعي(115) هكذا، مثلاً، فإن منح استقلال ذاتي تربوي وتعليمي لليهود «الحريديم» [المتدينين الأصوليين]، والتقليديين الشرقيين المتدينين وربما العلمانيين أيضاً، يُنظر إليه كأمر مشروع، ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى منح استقلال ذاتي كهذا، للتربية والتعليم العربي.

---

(115) الحق الجماعي الرمزي الوحيد، الذي منحته الدولة لمواطنيها العرب، كان الاعتراف باللغة العربية كلغة رسمية ثانية في إسرائيل. ولكن نظرياً وعملياً، ليس بالإمكان تحقيق هذا الحق طالما لم يرفق بعد باستقلال ذاتي ثقافي من أي نوع كان. كل مناهج التعليم القطاعية اليهودية هي في مجالات صلاحية نخب ذلك القطاع، ولكن ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى مناهج التعليم في المدارس العربية.

ج ـ **الحد الإثني**: يشمل في داخله كل من يُعَرّف كمنتم إلى «الشعب اليهودي»، إلى شتاته ومنافيه (وأحياناً «غير العرب» أيضاً). من ناحية احتمالية، ومع قيود قليلة، تعود «ملكية» الدولة إلى كل شخص يُعرّف كيهودي، سواء كان هو أو نسله راغبين أو غير راغبين في الهجرة إلى «إسرائيل» في يوم من الأيام. يمكن تصنيف الفئتين «أ» و«ج» بشكل آخر: يهود وفقاً للتعريف الفقهي ـ الأورثوذكسي [أي وفقاً لـ «الهلاخاه» ـ الشريعة اليهودية]، أو يهود ينظر إليهم كيهود وفقاً لتعريف سياسي و/أو اجتماعي آخر. يجب أن نلاحظ، كما سنرى لاحقاً في الكتاب، بأنه حتى اليهود الذين تتوفّر فيهم كل المعايير الفقهية الأورثوذكسية للانتماء يفصل بينهم حد اجتماعي آخر يُقسِّم هذه المجموعة السكانية نظرياً وعملياً إلى ثلاث شرائح أساس، لأن هؤلاء لا يتزاوجون مع أولئك، ولا تجمعهم «مائدة طعام مشتركة» [من ناحية الطقوس في المناسبات الدينية]: علمانيون، ومتدينون قوميون، و«حريديم» [متدينون أصوليون][116]

د ـ **حدود الدولة الإسرائيلية كدولة رفاه**: تعتبر «إسرائيل» نفسها متقدمة كدولة رفاه (Welfare State)، مع أنها مقيدة على هذا الصعيد إلى حد ما جراء النفقات الأمنية الكبيرة الملقاة علي عاتقها[117] ترتكز هذه النظرة الذاتية على خطاب المساواة الاشتراكي الذي كان

(116) إلى أولئك يجب أن نضيف ثلاث شرائح أخرى موجودة في أسفل السلم الطبقي الاجتماعي، إضافة إلى الشريحة العربية، «التائبون» الذين، في الأغلب، يمكنهم التزاوج من بعضهم بعضاً داخل المجتمع «الحريدي»، ويهود أثيوبيا الذين كان دخولهم إلى النظام الاجتماعي أول مؤشر إلى ظهور شرخ إثني في الدولة الإسرائيلية، وكتلة من العمال الأجانب الذين استقدمهم مجتمع الطفرة الإسرائيلي لكي يحلوا مكان العمال الفلسطينيين.

(117) معروف قول موشي دايان، الذي بموجبه لا تستطيع «إسرائيل» رفع «لواءين» ـ الأمن والرفاه ـ في الوقت ذاته من خلال فرضية «مفهومة تلقائياً» بأن الأمن، أي مجرد ضمان الوجود، فوق كل الاحتياجات الأخرى.

أحد مكونات الهيمنة في الماضي، وعلى الخطاب القومي الشعبوي لليمين الإسرائيلي على حد سواء. وبالفعل، فإن معظم مواطني «إسرائيل» محميّون، كجزء من حقوقهم المدنية بواسطة سلسلة أجهزة بيروقراطية وتشريعية، الغاية منها تقليص اللامساواة الاقتصادية والاجتماعية، ويتمتعون بحقوق اجتماعية كثيرة جداً (مثل التعليم الإلزامي المجاني، وضمان حد أدنى للدخل، وضمان البطالة، وضمان الشيخوخة، وقوانين تدافع عن النساء وحقوقهن، وقوانين تهتم بحقوق المعوّقين، كما تضمن بعض القوانين تقديم منح وإعفاءات من الضريبة لسكان المناطق الحدودية النائية وما إلى ذلك). ثُبّتت معظم هذه الحقوق وأُرسيت في تشريعات (ولكن ليس في قوانين أساس)، وأُنجز جزء منها كنتيجة لصراعات بين الشرائح والقطاعات المختلفة في المجتمع الإسرائيلي. وإذا استثنينا تسعينيات القرن الماضي، فإن بعض هذه الحقوق، حُصِر فقط بـ «المُسرَّحين من الجيش»، هم وعائلاتهم، من أجل إقصاء المواطنين العرب عن حدود دولة الرفاه[118] وفي بداية سنوات الألفين، عندما ارتفع منسوب العداء بين المجموعتين السكانيتين، أُعيد العمل بالقوانين المجحفة بحقوق المواطنين العرب.

يشكل حد الحقوق الاجتماعية في الحاضر حداً فاصلاً بين

---

(118) اشتراط الحقوق بالخدمة العسكرية أُلغي بالأساس في ضوء تزايد قوة التيار الديني ـ الأورثوذكسي و«مجتمع دارسي العلوم الدينية» (انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب) الذي لا يؤدي أفراده الخدمة العسكرية، لكن عائلاتهم كبيرة العدد جداً. وهكذا، وبشكل تناقضي، ساهم التيار الديني ـ الأورثوذكسي في تحويل النظام في الدولة إلى «جمهوري»، وأقل إثنية (انظر: ي. بيلد، «غرباء في اليوتوبيا: المكانة المدنية للفلسطينيين في إسرائيل،» **تيئورياه أوبيكوريت ـ دراسات نظرية ونقدية** [دورية]، العدد 3 (1993)، وأ. يوفتحئيل، «إثنوقراطية، جغرافيا وديمقراطية: ملاحظات حول سياسة تهويد البلاد»، **ألبابيم ـ ألفان** [دورية]، العدد 19 (2000))، وأكثر ليبرالية.

مواطني الدولة (ومن هذه الناحية فهو جزء من حدود المواطنة) وفئتين أخريين من العمال الأجانب: العمال الفلسطينيون وراء الخط الأخضر [حدود العام 1967] والعمال الأجانب (كما هو موصوف أعلاه). حتى الآن، كان مصطلح الإقامة (Resident) غريباً ونادراً في الدولة الإسرائيلية. يبدو أن مجال الحقوق الاجتماعية هو المجال الذي بدأت تتصدع فيه القسمة الثنائية لـ «مواطن» في مقابل «غير المواطن». ومع توسع مكانة العامل الأجنبي ومأسستها، يجب أن نتوقع طمساً متصاعداً لحدود دولة الرفاه الاجتماعي، قبل طمس حدود دولة الأمة.

هـ - حدود السيطرة الإسرائيلية العنفية: لم يكن السكان الفلسطينيون في المناطق المحتلة في داخل مجال القوة والسيطرة العسكرية والاقتصادية للدولة الإسرائيلية في الماضي فقط، بل بقوا داخلهما أيضاً بعد إقامة السلطة الفلسطينية المستقلة ذاتياً. لأنه، طالما لم يتم إنجاز تسوية دائمة ولم تقم دولة فلسطينية ذات سيادة، لن يتغير هذا الوضع من أساسه. ولكن حتى إذا قامت وحين تقام دولة فلسطينية ذات سيادة، من الصعب جداً أن نرى كيف يمكن الفصل بين الكيانين المتداخلين كل في الآخر من ناحية جغرافية سياسية، وغير المتكافئين في القدرة الاقتصادية والعسكرية، ورأس المال الثقافي. إذ بعد خمس وثلاثين سنة من السيطرة الإسرائيلية العنفية المباشرة وغير المباشرة على هذه المجموعة السكانية، تنقسم حتى الآن السيطرة إلى شبه سيطرة مختلطة بين السلطة الفلسطينية والدولة الإسرائيلية. ولا تزال هذه السيطرة قائمة، سواء كان ذلك بوسائل عسكرية، بوليسية واقتصادية، أو بوسائل استيطانية. إن منظومة المستوطنات والرعاية والحماية العسكرية الممنوحة لها، معناهما توسّع مباشر للدولة الإسرائيلية. على كل حال، وكما هو معلوم،

فاليوم أيضاً لا يجب رؤية المناطق ـ لا مناطق B وC وحتى ليس المنطقة A كمناطق موجودة خارج حدود السيطرة «الأمنية» والاقتصادية الإسرائيلية، وحتى لو أن مستوى هذه السيطرة قد انخفض، أو أصبح غير مباشر أو حوّل إلى مقاول فرعي تنصل من دوره هذا، فمنذ نيسان/ أبريل العام 2002، عندما بدأت حملة «السور الواقي»، أصبحت السيطرة الإسرائيلية أكثر وضوحاً مما كانت عليه[119] الوضع ليس وضعاً كولونيالياً عادياً، ولكن يمكن اعتباره كتضافر بين كولونيالية داخلية («تهويد الجليل») وكولونيالية خارجية («تهويد الضفة الغربية»). يعود ذلك، بين أمور أخرى، إلى الواقع الجغرافي السياسي، ولكن أيضاً للمفهوم الأساس لكلا الطرفين، الذي بموجبه كل أراضي «أرض إسرائيل» أو فلسطين تعود إلى كل منهما بشكل حصري، وليس لأي منهما وطن آخر «ما وراء البحر»، يمكن الانسحاب إليه. ولذلك فإن عمليات نزع الطابع الكولونيالي المألوفة في هذا الصدد لا يمكن أن تطبق في هذه الحالة.

يدور الحديث هنا على ما يبدو عن ثلاثة مواضيع منفصلة ومختلفة. **الأول**، مصادرة جزء من التشريع والقضاء من الصلاحية العامة للدولة وتحويله إلى المجال الذاتي الديني والفقهي [المتعلق بـ «الهالاخاه» ـ الشريعة اليهودية]. وهذا أيضاً وفقاً لمقاربة تفسيرية واحدة، محدودة بتيار واحد في اليهودية. بذلك تتيح الدولة تحديد

---

(119) الحملة وكيفية تنفيذها ـ السيطرة على معظم المدن، مخيمات اللاجئين، والقرى، والدخول والخروج بشكل منتظم إليها ومنها، في سياق عملية تدمير منهجية للمؤسسات العامة والسلطوية للفلسطينيين ـ علّل بـ «تدمير البنية التحتية للإرهاب الفلسطيني». ذلك الإرهاب الذي غمر «إسرائيل» منذ تشرين الأول/ أكتوبر العام 2000. ولكن غاية تلك الحملة كانت على ما يبدو تفكيك السلطة الفلسطينية، وفرض تسوية مرحلية طويلة المدى تضمن استمرار الاستيطان اليهودي في المناطق.

هوية الجماعة السكانية ومعاييرها للأهلية الاجتماعية فيها وفقاً لمبادئ غير مدنية. من هذه الناحية فهي [أي الدولة] ليست، حتى، دولة يهودية، بل يهودية أورثوذكسية. يجعل تحويل الصلاحيات هذا من «إسرائيل» نظام حكم ثيوقراطي جزئياً، الأمر الذي لا يستقيم مع أي تعريف للديمقراطية يحتّم سيادة البرلمان على كل مجالات الحياة العامة[120] يفرض هذا النظام قيوداً شديدة على مواطنين علمانيين أو على مواطنين ينتسبون إلى تيارات دينية أخرى. **الموضوع الثاني**، هو التمييز المرسّى في القانون ضد أقليات غير يهودية داخل الدولة.

الموضوع الثالث، هو الاحتفاظ [القسري] بأكثر من مليوني شخص تحت نظام احتلال على امتداد سنوات جيل، في سياق توسيع حدود الدولة، بعيداً من ميدان صلاحياتها الشرعي، أي شمل مناطق مع سكانها داخل سيطرتها العسكرية وداخل نظامها الاقتصادي كاقتصاد فرعي، وفي الوقت ذاته تشجيع تخلّفهما. هذا يعني وجود مجموعات سكانية داخل حدود السيطرة والحدود الاقتصادية للدولة لا تطبق عليها حتى الحقوق الممنوحة في حدود المواطنة الفردية. هذا هو بالضبط نموذج الـ «ديمقراطية» الأثينية التي منحت كل الحقوق لمواطنيها من الرجال، ولكن النساء الأثينيات، والعبيد، وعبيد العبيد كانوا معدومي الحقوق تقريباً بشكل قاطع.

المواضيع الثلاثة، نظرياً وعملياً، مرتبطة كل بالآخر ومصدرها واحد، وهو كما سبق وقيل، تعريف «إسرائيل» كدولة «يهودية وديمقراطية». هذا التعريف بحد ذاته، ما كان ليكون إشكالياً من حيث المبدأ لو أن المصطلح «يهدوت» [اليهودية] كان مصطلحاً قومياً علمانياً خالصاً كما أراد ذلك بعض من الأباء المؤسسين للدولة.

(120) انظر الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

ولكن كما تبين لنا، فالدولة نفسها هي من يحدد قوميتها ويقرر معايير الانتساب إليها بمصطلحات ومعايير دينية، وأحياناً حتى دينية أورثوذكسية. ولكن انعدام التمييز بين الدين والقومية ليس السبب الأول أيضاً، بل هو بحد ذاته نتيجة للطابع الأساس للدولة اليهودية الذي لا يجب فهمه إلا في السياق التاريخي الاجتماعي. لقد قامت «إسرائيل» كمجتمع وكدولة لمهاجرين مستعمرين، وها هي، مجتمع مهاجرين ناشط واستيطاني توسعي حتى يومنا هذا. والقصد هنا هو لممارستين سياسيتين رسميتين تكمل كل منهما الأخرى: **الأولى** كون «إسرائيل» ما يطلق عليه عندنا «دولة مستوعبة للهجرة»، **والثانية هي** أن حدودها لا تزال حتى الآن في عملية تشكل، أي تتقلص وتتوسع، في سياق يتضافر فيه استخدام القوات المسلحة، واحتلال الأراضي، وخلق حقائق في الأراضي المحتلة بوسائل استيطانية.

على الرغم من كل التغييرات الكبيرة السريعة والمطّردة التي يمر بها هذا المجتمع، فإن سمته الأساس كمجتمع استيطاني، يتوجب عليه أن يرتكز ويستقر داخل مساحة معينة من الأرض وأن يعيش على الحراب، بينما لا يزال يشعر بحاجة دائمة «إلى إخلاء مكان لنفسه» في سياق استخدام وسائل مختلفة ومتغيرة، لا تزال ثابتة. أمّا السكان العرب الذين استوطن المهاجرون اليهود بينهم، فقد أبدوا مقاومة عنيدة ودائمة تقريباً منذ بداية عملية الاستيطان اليهودي في هذه الأراضي. هذا هو جوهر النزاع العربي ـ اليهودي، الذي هو بدوره ظاهرة فرعية لجوهر وماهية الدولة اليهودية. بالفعل، لقد نجحت الصهيونية، أي الحركة القومية التي حرّكت الهجرة والاستيطان اليهوديين، لكنها تشكلت بواسطتهما، في قطع صلتها بالسياق الكولونيالي العالمي الذي وُلدت في داخله. لقد شددت الصهيونية على الخصوصية الكامنة في «المشكلة اليهودية»، وفي

اللاسامية والاضطهادات، وبعد ذلك في الكارثة، وطرحت نفسها على أساس كونها الرد الواقعي الأخلاقي والوحيد للمشكلة اليهودية. بهذا الشكل، عُرضت حركة الهجرة اليهودية بنجاح كـ «عودة إلى صهيون»، تمّ في إطارها إصلاح غُبن كوني وأخلاقي عمره آلاف السنين، بمعزل تماماً، كما يزعم، عن حركات الهجرة الأوروبية، إلى قارات أخرى. ولكن مجرد إرساء الهجرة والاستيطان اليهوديين على هذه المصطلحات، لم يكن كافياً لكي يغير حقيقتين أساس: **أولاً**، هذا مجتمع أُقيم في أساسه بأيدي مهاجرين من منشأ إثني، ديني وثقافي مختلف عن سكان المجال المحلي، ويعتبر نفسه مجتمعاً «غربيّاً». وفي الثقافة السياسية للنظام العالمي ما بعد الكولونيالي، هذا مجتمع مصاب بإشكالية شرعية الوجود، فهو بحاجة إلى أن يشرح لنفسه مرة تلو الأخرى، لماذا اختيرت «أرض إسرائيل» بالذات كأرض مقصد لاستعماره، فهذه الأرض لم يتم اختيارها بسبب أراضيها المدرّة للخيرات، وكنوزها الطبيعية، وقوة العمل الرخيصة فيها أو أسواقها المحتملة ولكن أيضاً من خلال دوافع أيديولوجية دينية فقط[121]

ثانياً، هذه الحقيقة، لم تحوّل المشروع الصهيوني إلى مشروع غير مربح من أساسه أو لا يمكنه إعالة نفسه من ناحية اقتصادية، فحسب، بل أيضاً إلى مشروع ديني في أساسه، لم يكن مؤهلاً لقطع روابطه بهويته الأصلية كحركة شبه خلاصية. كان جوهر وحق وجود هذا المجتمع وهذه الدولة، حتى بالنسبة إلى الأجنحة والثقافات العلمانية فيه، مرسّيين في رموز، عقائد وكتب دينية مقدسة، على

(121) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب وأيضاً: B. Kimmerling, *Zionism and Economy* (Cambridge, MA: Schenkman, 1983).

الرغم من محاولة إعطائهما تفسيراً وسياقاً علمانيين. لم يكن هذا المجتمع أسير حلمه[122] ولا أسير سياسييه[123] الذين استخدموا الأفكار الاشتراكية والليبرالية بنفاق مثير للسخرية كما يزعم. لقد كان هذا المجتمع وبشكل مسبق أسير اختياره لمقصد هجرته ومكان بناء أمته، اللذين لم ينجح في بنائهما سوياً مع ثقافته إلاّ في سياقهما الديني على الرغم من أن نبيّه، وحكماءه، وبُناتَه، ومقاتليه اعتبروا أنفسهم علمانيين خلّصاً.

(122) ن. غرتس، أسيرة حلمها: **أساطير في الثقافة الإسرائيلية** (تل أبيب: عام عوفيد، 1988).

(123) ي. شابيرا، **مجتمع في أسر السياسيين** (تل أبيب: سفريات بوعليم، 1996).

القسم الثاني

نهاية الهيمنة والتعددية الثقافية

الفصل الرابع

من أجل تفسير جديد للصهيونية
تديُّن، قومية، وثقافة دينية قومية

أُمرنا بوراثة الأرض التي أعطاها الرب تعالى لـ «أفراهام» [إبراهيم] و«يعقوف» [يعقوب] ـ ولن نتركها في أيدي غيرنا من الأمم. إضافة الحاخام موشي بن نحمان(*) «فريضة أفعل الرابعة» لكتاب الفرائض الذي وضعه الحاخام موشي بن ميمون(**)

مدخل: الدين والتدين في الدولة الإسرائيلية ـ اتجاهات عامة

كما عرضا وحللّنا[1]، تضمنت الهوية القومية بصيغتها الصهيونية في داخلها أُسساً مركزية لليهودية كدين، علماً أن هذه الأُسس حظيت بتفسير جديد: قومي، واشتراكي، وعلماني من أساسه. وفقاً لذلك، فالجماعة السكانية اليهودية في فلسطين ـ «أرض إسرائيل»،

(*) شارح نصوص وفيلسوف هاجر إلى فلسطين وأقام فيها في القرن الثالث عشر.

(**) الفيلسوف والشاعر الكبير المعروف في الثقافة العربية باسم موسى بن ميمون بن عبدالله القرطبي الإسرائيلي (1135-1204). من أهم مؤلفاته كتاب «**موريه نيفوخيم**» [**دليل الحائرين**].

(1) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

في معظمها، عرَّفت نفسها كعلمانية، على الرغم من أنها شملت مجموعات وشبه ثقافات حريدية [دينية أصولية] من جهة[2]، ومجموعات دينية قومية صهيونية من جهة أخرى. ولكن على امتداد أكثر من نصف قرن منذ قيام الدولة، حصلت تقلبات ديموغرافية، واجتماعية، وسياسية، وثقافية بعيدة المدى، وأخذ الشبه بين ما جرت العادة على تسميته مجتمع «الييشوف»، والدولة الإسرائيلية، يتضاءل بوتيرة متسارعة. إذا أردنا التركيز على عامل أو متغير حاسم، يفصل بين المجتمعين [مجتمع الييسشوف ومجتمع الدولة]، بإمكاننا الإشارة إلى ضعف العلمانية وتراجع مركزيتها في الهوية الإسرائيلية الجماعية، الأمر الذي أرفق بإعطاء تفسير جديد للصهيونية عن طريق استخدام مخادع لمكوّناتها الأصلية ومنح تأكيد ووزن مغايرين لهذه المكونات. هذا لا يعني بالضرورة أن الأفراد في الدولة أصبحوا أكثر تديّناً، كما لا يعني أن نسبة الأشخاص الذين يعرّفون أنفسهم كـ «متدينين» (مهما كانت عليه الصيغ والتفسيرات المختلفة لهذا التدين)، أصبحت أكبر أو آخذة بالتزايد.

الادعاء المطروح هو أن مجموعات دينية مختلفة تحرّكت من الأطراف [الهوامش] الثقافية والسياسية نحو المركز، وراكمت خلال حركتها هذه قوّة ونفوذاً كبيرين جداً، ليس فقط مقارنة بالماضي، بل أيضاً بما يتجاوز وزنها الحالي بين السكان. عندما نفحص ونحلّل مدى تديّن مواطني (اليهود) الدولة الإسرائيليّة، يمكننا أن نتطرّق الى ثلاثة أبعاد، أو أشكال تعريف مختلفة للتّديّن:

أ ـ التعريف الذاتي للسّكان، ب ـ مضمون معتقداتهم وآرائهم،

---

(2) انظر الفصلين الخامس والسادس من هذا الكتاب.

ج ـ مدى الالتزام بأداء الفرائض، أو الممارسات والشعائر الدّينية.

هكذا على سبيل المثال، عندما نفحص بُعد التعريف الذّاتي، أو الهويّة، للسكان اليهود (من فئة عمر الـ 18 سنة فما فوق)، نحصل على ست فئات مستقلّة. المعطيات في الجدول 4.1 تعرض شبه تقدير لتوزيع السكان في «إسرائيل» على ست فئات، وفقاً للتّعريف الذّاتي. قرابة 60 بالمئة من السّكان، يعرّفون أنفسهم كـ «علمانيين»[3] على هذا النحو أو ذاك. المجموعة الأكثر إثارة للاهتمام هي، على ما يبدو، تلك التي لا ترى تناقضاً بين العلمانيّة والحفاظ على التراث والتقاليد[4] وكما سيتضح لنا لاحقاً، فإنّ جزءاً ملحوظاً من أولئك الذين يعرّفون أنفسهم كمحض «علمانيّين» يواصلون هم أيضاً أداء جزء من طقوس العبادة والشعائر الخاصّة بالتراث والتقاليد اليهوديّة[5] أقل من خمسة بالمئة يعرّفون أنفسهم كمعادين للدّين، وهو موقف يمكن أن يفسر ليس فقط كعلمانية ناشطة ومكافحة ضد الدين ومكانته

(3) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

(4) حقاً من ناحية اجتماعية ليس في ذلك تناقض، لأنه ليس بالضرورة وجود صلة أياً كانت بين الدين والتراث، وحتى هنالك تراث وتقاليد علمانية كثيرة. ولكن في الثقافة الإسرائيلية يقصدون بمصطلح «التراث والتقاليد»، المحافظة الجزئية والانتقائية على فرائض دينية، أعياد وطقوس أصلها الديانة اليهودية (بخاصة الختان، الـ «بار ـ متسفا» [أي بلوغ سن التكليف بأداء الفراض الدينية أي سن الثالثة عشرة]، أحكام الطعام الحلال، أحكام فرض التحريم وخلافه).

(5) عملياً، ليس لديهم خيارات كثيرة، فيوم السبت هو يوم الراحة الرسمي في دولة إسرائيل، وبعض القوانين والأنظمة تحظر، مثلاً، استمرار المواصلات العامة في ذلك اليوم، وكذلك إجراء المبادلات التجارية في أيام السبت والأعياد اليهودية. يجب أن تتقيّد المطابخ العامة بأنظمة وأحكام الطعام الـ «كاشير» [الحلال]، ويتركز معظم التقويم السنوي حول الأعياد (الدينية) اليهودية. ويتضمّن العيد الرسمي العلماني الوحيد، مضافاً إليه يومين للذكرى (ضحايا الكارثة وضحايا الجيش والحركات السرية)، وأيضاً أسساً دينية، ناهيك بأنه مخصص للمواطنين اليهود في الدولة. وهكذا، فحتى بالنسبة إلى المواطن الذي يعرّف نفسه بأنه «معادي للدين»، ولكن يتعاطف مع الدولة وقيمها، من الصعب جداً الامتناع عن المحافظة على جزء من التراث والتقاليد.

داخل الدولة الإسرائيلية، بل أيضاً كشبه ثقافة إلحاديّة مبدئية واعية لذاتها. يعرّف نحو 27 بالمئة من السكان اليهود في «إسرائيل» (معظمهم شرقيون) أنفسهم كـ «تقليديين»[6]، ولاحقاً سيتبيّن لنا أنّ الحدود بين هؤلاء و«المتدينين» من ناحية و«العلمانيين» (وبخاصة المحافظين على التّراث والتّقاليد بينهم) من ناحية أخرى، قد تكون أحياناً متقطعة وباهتة، سواء أكان ذلك بالنّسبة إلى مضامين معتقدهم أم من ناحية ممارستهم السلوكية (أي أداء «الفرائض الدّينية»). من الممكن أن المجموعتين ذاتي الحدود الحادّة والأكثر وضوحاً، هما المجموعة «الحريديّة» من ناحية، والمعادية للدّين من ناحية أخرى[7] بالمناسبة، هاتان المجموعتان تحظيان بأقل نسبة تعاطف من جانب مجموع السكان اليهود: فقط 41 بالمئة ينادون باتخاذ «موقف إيجابي» بإزائهما (في مقابل 97 بالمئة من أصحاب الموقف الإيجابي بإزاء الشرقيين، و96 بالمئة بإزاء يهود أثيوبيا، و94 بالمئة بإزاء الأشكناز، و95 بالمئة بإزاء غير المتدينين، و88 بالمئة بإزاء المتدينين، و87 بالمئة بإزاء الروس فقط)[8]

(6) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(7) وفقاً لتقدير بيرس وياعر (أ. ياعر يوخطمان وي. بيرس، **بين التوافق والخلاف: الديمقراطية والسلام في الوعي الإسرائيلي** (القدس: هسفرياه لديمقراطيا [المكتبة من أجل الديمقراطية]؛ المعهد الإسرائيلي للديمقراطية، 1998)، ص 172)، فإن نسبة «الحريديم» بين السكان اليهود هي نحو 5٪، وأما نسبة «العلمانيين عن وعي» ـ 25٪. يبدو أن المصطلح الثاني رهن بالتعريف، ولكن في كل الأحوال، هذا تقدير مبالغ فيه.

(8) Sh. Levy, H. Levinson and E. Katz, *Beliefs, Observances and Social Interaction Among Israeli Jews* (Jerusalem: Guttman Institude of Applied Social Research, 1993), p. 79.

ولكن عندما يُسأل اليهود في الدولة الإسرائيلية إن كانوا يوافقون على زواج أي من أبنائهم «بالآخر»، يوافق فقط 46 بالمئة من صميم فؤاده على زواج أحد أبنائه، من ابن/ابنة طائفة أخرى، و21 بالمئة من «مهاجرين من روسيا»، و18 بالمئة من «مهاجرين من أثيوبيا»، و16 بالمئة ممن شكل المحافظة على الفرائض الدينية لديه مختلف، و14 بالمئة من غير يهودي.

الجدول الرقم 1.4:

التعريف الذاتي لسكان «إسرائيل» اليهود بالنسبة إلى تدينهم (بالنسبة المئوية من مجمل أفراد العينة)

تعريف الذات	شرقيون	أشكناز	مجموع السكان
«حريدي»	3,8	3,9	3,9(*)
متديّن	13,8	8,5	11,0
تقليدي	38,5	15,9	26,7
علماني محافظ على التراث والتقاليد	26,2	21,2	23,3
علماني	15,4	44,3	30,2
معادي للدين	2,3	6,2	4,6

(*) تقدير نسبة «الحريديم» بين السكان اليهود هو أعلى مما ظهر في هذه العيّنة، ويتراوح بين 7 بالمئة و8 بالمئة[9] مجموع المعطيات لا يبلغ 100 بالمئة لأنها مدوّرة.

المصـــــــدر: D. Moore and B. Kimmerling, «Individual Strategies for Adopting Collective Identies,» *International Sociology*, vol. 4 (1995).

---

(9) كما يبدو، هناك عاملان لهذا الانحراف: فالسكان دون الـ 18 سنة أكثر في المجموعة «الحريدية» مما هم عليه في باقي مجموعات السكان، كذلك من المحتمل أن جزءاً من السكان كان تصنيفه الاجتماعي «حريدياً»، امتنع عن تعريف ذاتي فظ كهذا، من خلال إدراكه للوصمة الكامنة في هذا التعريف، مفضلاً تعريف نفسه كـ «متدين» أو حتى «تقليدي». وعُرّف الشرقي بأنه كل من وُلد في واحد من الأقطار الإسلامية، أو أن أصل أبيه من هناك. وعُرّف الأشكنازي، وفقاً لذلك، أنه كل من وُلد في قارتي أوروبا وأميركا. ومن أصل العيّنة (التي شملت 1196 شخصاً) أُسقِطت 129 حالة كان فيها حتى الأب من مواليد إسرائيل، وكان تجزؤها مشابهاً جداً لما هو عليه بين الأشكناز. يُقدّر كيرن وبرزيلاي (1998) أن نسبة السكان «الحريديين» إلى مجموع السكان اليهود، تتراوح بين خمسة 5 بالمئة إلى 15 بالمئة من سكان الدولة، وإن التقدير النهائي هو 10 بالمئة. ولكنهما يحتسبان مع «الحريديم»، الشرقيين أيضاً (أو كل يهودي يعيش وفقاً للفرائض الدينية ولا يتقبّل نمط الحياة الأخلاقي الصهيوني)، في هذا الكتاب، هناك ميل للفصل بين نمط الحياة «الحريدي» الأشكنازي وبين «الحريدية» التقليدية ـ الشرقية، واعتبارهما ظاهرتان مختلفتان على الرغم من الشبه بينهما.

بنى كل من يهودا بن مئير وبيري كيدم[10] سلماً ثنائي البعد لمدى «تديّن» السكان اليهود (الأشكناز) البالغين والمدينيين في إسرائيل. البعد الأول كان يتعلّق بالإيمان، والثاني ـ بمدى أداء الفرائض الدّينية[11] سلم الفرائض يشمل 18 «فريضة عملية»، الأكثر تكراراً بينها كانت المشاركة في طقوس ليلة عيد الفصح (يؤدّي هذه الفريضة 99 بالمئة من المشاركين في العيّنة)، والأكثر ندرة ـ الذّهاب اليومي إلى الكنيس (6 بالمئة فقط من مجموع رجال العيّنة). كذلك، فإنّ 89 بالمئة. يثبتون «ميزوزاه»(*) [عضادة] على عارضة باب المدخل، و82 بالمئة لا يأكلون الخبز في عيد الفصح، و74 بالمئة يصومون في عيد الغفران، و53 بالمئة يشعلون شموع يوم السّبت، و44 بالمئة يحرصون في منازلهم على الفصل بين أواني الحليب وأواني اللحوم[12]، و22 بالمئة لا يسافرون يوم السّبت، و11 بالمئة يعتمرون قلنسوة، وفقط واحد بالمئة يمتنعون عن إشعال نور الكهرباء في أيام السبت والأعياد. بموجب مقاربة بن مئير وكيدم، ليس هناك وجود تقريباً ليهود علمانيين في إسرائيل، لأنّهم كلّهم تقريباً يؤدون ولو بعض الفرائض المعرّفة كفرائض «دينيّة». في دراسة أعدّها كل من ليفي، وليفنسون، وكاتس بعد نحو عقدين من الزمن (تشرين الأول/ أكتوبر ـ كانون الأول/ ديسمبر 1991)، وعُرض فيها

---

(10) ي. بن مئير وب. كيدم، «مقياس التدين لدى السكان اليهود في إسرائيل،» **مغمّوت ـ اتجاهات** [دورية]، المجلد 24، العدد 3 (1979).

(11) «يشعياهو ليفوفيتش» من أهم اللاهوتيين اليهود في عصرنا، أقام كل [جوهر] الديانة اليهودية على الحفاظ على أداء الفرائض الدينية فقط، وادّعى عدم وجود فارق بين الإيمان والدين. هذا الاتجاه قائم في اليهودية «الربانية» [الأورثوذكسية] منذ قديم الزمان.

(*) رقّ صغير يكتب عليه إصحاحان من سفر التثنية، وهما جوهر ديانة التوحيد اليهودية، مغلف ومثبت في عضادة دار كل يهودي.

(12) هذه نسبة عالية جداً، لأن الأشكناز يحرصون على هذا الفصل أكثر من الشرقيين.

السؤال بشكل مختلف أجاب 13 بالمئة من المشاركين بأنّهم يعتبرون أنفسهم كمن «يؤدي الفرائض الدينية بحرص»، وقال نحو 24 بالمئة أنهم يؤدونها «إلى حد كبير»، و40 بالمئة اعتبروا أنهم يؤدون الفرائض بشكل ما، وأما 20 بالمئة فقالوا أنهم لا يؤدونها على الإطلاق(13)

الجدول الرقم 4.2

الحفاظ على التراث والتقاليد من جانب السكان اليهود في «إسرائيل» 1962-1988

عام الاستطلاع/ الحفاظ على الفرائض الدينية	1988	1982	1969	1962
محافظة صارمة على جميع الفرائض	10 بالمئة	14 بالمئة	12 بالمئة	15 بالمئة
محافظة على معظمها	18 بالمئة	20 بالمئة	14 بالمئة	15 بالمئة
محافظة إلى حدّ ما	48 بالمئة	48 بالمئة	41 بالمئة	40 بالمئة
علماني ـ عدم المحافظة على الفرائض	32 بالمئة	25 بالمئة	26 بالمئة	22 بالمئة

المصـدر: P. Kedem, «Dimensions of Jewish Religiosity in Israel,» in: Z. Sobel and B. Beit- Hallahmi, eds., *Tradition, Innovation, Conflict: Jewishness and Judaism in Contemporary Israel* (Albany, NY: State University of New York Press, 1991).

إنّ 70 بالمئة من الذين يعلنون تقيدهم بأداء الفرائض الدينية «إلى حدّ كبير» هم من الشرقيين، بينما الغالبية العظمى لأولئك الذين لا يفعلون ذلك مطلقاً، هي أشكنازية ذات مستوى تعليم ثانوي

(13) Levy, Levinson and Katz, *Beliefs, Observances and Social Interaction Among Israeli Jews.*

وعالٍ[14] عملياً، ومقارنة بالنتائج التي توصّل إليها كل من بن مئير وكيدم المشار إليها أعلاه، فقد وجدت ليفي وشركائها أن هناك استقراراً كبيراً في حجم وأنماط أداء «الفرائض» على امتداد فترة زمنية تقارب الـ 25 سنة، ففي مقال نشر بعد ذلك[15] قارنت «كيدم» بين نتائج أربعة استطلاعات أُجريت بين السّنوات 1962-1988[16] ووجدت أنّ هناك ميلاً ملحوظاً نحو العلمنة، نظرياً وعمليّاً. وخلصت كيدم من خلال المقارنة التي أجرتها إلى وجود استقرار في الحفاظ على الفرائض، غير أن النتائج التي توصلت هي إليها تناقض استنتاجها: إنّ التّمعن في الجدول الرقم 2.4 يشير إلى ارتفاع بنحو 15 بالمئة في نسبة الذين لا يحافظون مطلقاً على الفرائض، وانخفاض بنسبة خمسة بالمئة (الثلث) في حجم الذين يحافظون على كل الفرائض بشكل صارم[17] في هذا السياق من المنطقي أن نسجّل أن عدد الذين يقيمون الفرائض في أوساط

(14) النقد الأساس المضاد لمقاربات بن مئير، وكيدم، وليفي وشركائها على حد سواء، هو أنه وفقاً لتعريف الدراسة وصياغة الأسئلة بحد ذاتها، لم يبقيا مكاناً للعلمانية. والنتيجة هي فعلاً أن معظم سكان «إسرائيل» اليهود، هو «متدين» بهذا القدر أو ذاك، حيث إنه يقيم هذا الجزء أو ذاك من «الفرائض»، أو يؤمن بهذه الأسس أو تلك للديانة. وبالفعل، ففي كل سلسلة الدراسات هذه (كما يبدو، عن غير إدراك) تمت صياغة الأسئلة بحيث إن عامل «المرغوبية الاجتماعية» (Social Desirability) الذي بموجبه يفضل المجيبون عن الأسئلة الرد وفقاً لما يبدو لهم أنه متوقع منهم ولما هو مألوف، يعمل لمصلحة التدين.

(15) P. Kedem, «Dimensions of Jewish Religiosity in Israel,» in: Z. Sobel and B. Beit- Hallahmi, eds., *Tradition, Innovation, Conflict: Jewishness and Judaism in Contemporary Israel* (Albany, NY: State University of New York Press, 1991).

(16) انظر الجدول رقم 2.4 أعلاه.

(17) مؤسف عدم وجود معطيات قابلة للمقارنة حول المجتمع اليهودي في الحقبة البريطانية، وكذلك معطيات بالنسبة إلى كل ما له صلة بسكان «إسرائيل» في نهاية الأربعينيات وفي الخمسينيات من القرن الماضي.

الشرقيين (تطلق عليهم ليفي وشركاؤها في الدراسة اسم «السفاراديم»)(*) أكبر منه في أوساط الأشكنازيين. إليكم النّسب على التّوالي: الحفاظ على الطّعام الحلال (95 بالمئة مقابل 83 بالمئة)، إضاءة الشموع يوم السّبت (85 بالمئة مقابل 66 بالمئة)، الفصل بين الأواني (77 بالمئة مقابل 53 بالمئة)، الذهاب في أيام السبت إلى الكنيس (59 بالمئة مقابل 44 بالمئة)، الامتناع عن مشاهدة التلفاز أيام السبت (28 بالمئة مقابل 26 بالمئة)، الصلاة يوميّاً بـ «طاليت» و«تفيلين»(**) (26 بالمئة مقابل 23 بالمئة)، الصلاة يوميّاً في الكُنس (16 بالمئة مقابل 8 بالمئة). كما يبدو، فإن عدد المحافظين على الفرائض في أوساط الشرقيين هو بشكل منهجي أكبر مما هو عليه في أوساط الأشكنازيين، كما وجد ذلك أيضاً لسلوي وشفارتسولد[18]، ففي المقارنة التي أُجريت بين السنوات 1975 و1995، وجد كل من شيف وغورفيتش[19] «أنّه وفقاً للبيانات الذاتية حول المحافظة على الفرائض وعلى تعاقب الذهاب الى الكنيس، لم تطرأ تغييرات ذات دلالة على مستوى التديّن. هكذا

(*) مصطلح أشمل من مصطلح «شرقيين» إذ إن الأخير يعني يهود الأقطار العربية والإسلامية، بينما الأول («سفاراديم») يضم إلى هؤلاء ذلك الجزء من إسبانيا الذي انتشر في عدد من الدول الأوروبية والمتوسطية منها بخاصة.

(**) «طاليت» و«تفيلين»: «طاليت» ـ سترة بلا أكمام يرتديها اليهودي وقت الصلاة. «تفيلين» ـ شريطان من الجلد يُشد أحدهما إلى الرأس والثاني إلى اليد اليسرى، في صلاة الفجر، ويحمل كل منهما علبة صغيرة كتب عليها أربعة فصول من فصول التوراة.

(18) أ. لسلوي وي. شفارتسولد، **اعتبارات الوالدين في تسجيل أولادهم للدراسة في التعليم الرسمي ـ الديني** (القدس: أجاف هحنّوح هدتّي، مسراد هحنّوح فهتربوت [شعبة التعليم الديني، وزارة التربية والتعليم]، 1985).

(19) م. شيف وم. غورفيتش، «تخصيص الوقت،» في: أ. كاتس [وآخرون]، **ثقافة أوقات الفراغ في إسرائيل: تحوّلات في أنماط النشاط الثقافي، 1970-1990**، ط مؤقتة (تل أبيب: هأونيفرسيتا هبتوحاه [الجامعة المفتوحة]، 1998)، ص 47.

قرابة ربع السكان اليهود يحافظ على الفرائض بكل دقائقها، ونحو نصفهم «يحافظ نوعاً ما على التراث والتقاليد»، والربع الأخير يعرّف نفسه بأنّه لا يحافظ قطعيّاً على الفرائض، ونحو 6 بالمئة فقط يعرف نفسه كـ «معادي للدين». على الرغم من «الثبات والاستقرار» الذي يدعي وجوده هذان الباحثان، فإنّ 57 بالمئة من المشاركين في العينة، قدّر أنه «أقل تمسّكاً بالتّقاليد من والديهم» و34 بالمئة فقط أعلن أنه «تقليدياً بالقدر ذاته»»[20]

البعد الإيماني للتديّن لا يقل، بدوره، إثارة: نحو 60 بالمئة من اليهود في «إسرائيل» يؤمن من دون أي تشكيك بوجود رب، خالق لهذا الكون، أو قوة عليا ما توجه مصير العالم (رأي متداول أيضاً في أوساط 20 بالمئة من أولئك الذين لا يحافظون على الفرائض، أي الذين يستوفون أحد أبعاد العلمنة)[21]، وقرابة نصف السكان يؤمن بوجود عناية عليا [سماوية] وبأنّ التوراة أُنزلت على موسى في جبل سيناء، وبأنّ الفرائض مجتمعة هي إرادة الرب ومن يقيمها يحظى بنعمه. عدد أقل من ذلك يؤمن بأن «الأعمال الشريرة» سيُعاقب

---

(20) تجدر الإشارة إلى أن هؤلاء الباحثين يرتكزون على فرضية غير صحيحة بالضرورة، بموجبها «التقليدية» هي مصطلح مرادف لـ «التدين».

(21) وجد كل من بيرس وياعر (ياعر يوخطمان وبيرس، **بين التوافق والخلاف: الديمقراطية والسلام في الوعي الإسرائيلي**) بشكل منهجي، أن عدد الأشخاص «المؤمنين» أكبر من عدد «مؤدي الفرائض». كما يبدو، فالإيمان «أكثر سهولة» من التعبير عن الإيمان في السلوك. نسبة المؤمنين في ما يسميه بار ـ ليف وكيدم (م. بار- ليف وب. كيدم، **تلاميذ هجرة الشبيبة في المدارس الدينية ومعاهد تعليم اللغة العبرية، تقرير بحثي مقدم لهجرة الشبيبة** (رمات ـ غان: جامعة بار ـ إيلان، 1988)) «سلم المعتقدات الغيبية» (تقمص الأرواح، بركة رجال الدين، التعاويذ والتمائم)، في أوساط تلاميذ المدارس الثانوية ـ الدينية، منخفضة، لكنها ترتفع في أوساط التلاميذ الشرقيين.

عليها، ونحو ثلث السكان يؤمن بـ «العالم الآخر» وبأن عدم أداء الفرائض الدينية يعرض حياة الشعب اليهودي للخطر. وتبين أن إيمانين فقط يميِّزان بشكل بارز بين المحافظين على أداء الفرائض بشكل صارم وأولئك الذين لا يؤدون الفرائض مطلقاً: الإيمان بالعالم الآخر (بما في ذلك الإيمان بـ «مجيء المخلّص» ـ «همَشيّاح»)، والإيمان أن الفرائض هي هبة من الرب وكل من لا يقيمها سيُعاقب (أي الإيمان بالعناية الفرديّة). كل باقي المعتقدات (على غرار وجود قوة عليا، الإيمان بالثّواب والعقاب، والإيمان بتأثير الصلوات وبكون شعب «إسرائيل» الـ «شعب المختار») منتشرة من دون فوارق كبيرة بين مقيمي الفرائض على اختلاف درجاتهم، والذين يمثّلون وفقاً لهذا المفهوم، درجات مختلفة من التدين. ولذلك يبدو أن سلسلة الأبحاث والدراسات لا تشير فقط إلى منهجية مواقف الجمهور اليهودي في شؤون الدين والمعتقد، بل أيضاً إلى طمسٍ ملحوظ للحدود بين الجماعات الأساس داخل الجمهور. صحيح أن المشاركين في العيّنات المختلفة ينتمون إلى مجموعات مميّزة ومختلفة من ناحية هويتها الثقافية، ولكن بالنسبة إلى الممارسات والمعتقدات الدينية، أو إلى المعتقدات التي مصدرها الدّين، لا توجد فوارق ملحوظة بينها. وفي مجالات كثيرة هناك طمس للحدود بين «المتدينين» و«العلمانيين». على المدى الطويل، يظهر استمرار عملية علمنة منهجيّة جداً في أوساط الأفراد، الأمر الذي لا يؤثر بالضرورة في علمنة المجال العام وعلى الهوية الجماعيّة.

ولكن، ما يميّز فعلاً بين المجموعات أو الثقافات الدينية المختلفة وتلك التي لا تعرّف نفسها كدينية، هو في الأساس، نظرتها إلى قضايا سياسيّة موضع خلاف عميق في أوساط مواطني دولة إسرائيل، ونظرتها إلى قيم الديمقراطيّة الليبرالية. هكذا، مثلاً، عندما

قاس بيرس ويوخطمان ياعر[22] مدى التسامح إزاء آراء ومجموعات أخرى في الدولة الإسرائيلية، تبين أن نحو 30 بالمئة من بين «الحريديم»، و52 بالمئة من بين المتدينين والتقليديين، و66 بالمئة من بين العلمانيين يتّخذون مواقف متسامحة[23] خلافاً لمجموعات سكانية أخرى، حيث يرتفع التسامح مع ارتفاع المعرفة والثقافة العامة، ففي أوساط المتدينين (القوميين) ينخفض التسامح كلّما ارتفعت المعرفة والثقافة العامة، وبوجه خاص على المستوى ما فوق الثانوي. بعد فحص متعمق لهذا المعطى اتّضح أن الأمر يعود لتأثير الدّراسة في «فوت ههسدير»[24] واتّضح لاحقاً، أن نسبة أصحاب المواقف الديمقراطية تتغير بشكل مثير وفقاً للتديّن على أنواعه: يتمسّك بالمواقف الديمقراطية 71 بالمئة من بين الجمهور اليهودي العلماني (78 بالمئة من الأشكنازيين و58 بالمئة من الشرقيين)، و51 بالمئة من بين التقليديين (62 بالمئة بين التقليديين من أصل أشكنازي و45 بالمئة بين التقليدين من أصل شرقي)، و26 بالمئة من بين المتدينين، وفقط 10 بالمئة من بين «الحريديم». وعندما وضعت قيم

---

(22) ياعر يوخطمان وبيرس، المصدر نفسه.

(23) هذا الموقف متأثر بالتمركز الفظ جداً حول الإثنية في الكثير من النصوص الدينية اليهودية بما فيها الـ «تناخ»(*)، والـ «تلمود» وبعض نصوص المفتين والشارحين، في سياق نظرتهم إلى غير اليهودي (غريب أو مقيم) (انظر مثلاً، المفردة ««غوي» [غير اليهودي]،» في: **الإنسيكلوبيديا [دائرة المعارف] التلمودية**، مج 5 (القدس: إصدار دائرة المعارف التلمودية، المركز العالمي لحركة همزراحي، 1953). وحين كان اليهود مكشوفين، غير محصنين وفاقدي القدرة، وضعت المواقف المتمركزة حول الإثنية جانباً، «بسبب انتهاج المسالمة»، ولكن ما أن حظوا بالإحساس بالقوة، حتى حظيت هذه المواقف ثانية بالشرعية والإبراز.

(*) اختصار لثلاث كلمات عبرية وهي: «توراه، نيفيئيم وكتوفيم» وتعني الكتاب المقدس ـ التوراة، الأنبياء ونصوص أخرى.

(24) انظر أدناه.

الديمقراطية في مقابل قيم قوميّة أعلن 10 بالمئة من بين «الحريديم» تفضيله للقيم الديمقراطية على القيم القومية، وكذلك، 26 بالمئة من بين المتدينين القوميين، و51 بالمئة من بين التقليديين، و71 بالمئة من بين العلمانيين[25].

في هذا الفصل ستعرض واحدة من الثقافات الدينية داخل الدولة الإسرائيلية ـ الثقافة الدينية القومية ـ وسيتم تحليل الأسباب والمسارات التي وضعت هذه الثقافة كرأس حربة لتهشيم الهيمنة العلمانية ـ الاشتراكية التابعة للدولة، والتي وصفنا مسار تبلورها سابقاً وسنناقشه لاحقاً[26] لقد أدّى هذا الأمر الى تغيير في التموضع الثقافي والاجتماعي ـ السياسي للتديّن القومي، وإلى إعطاء تفسير مختلف لجزء من الأسس التي كانت قائمة في النظام والثقافة المهيمنين في «إسرائيل» حتى منتصف الستينيات من القرن الماضي.

والتديّن القومي هو جناح قديم في الحركة الصهيونية، اجتاز عمليّة جنوح نحو التطرّف دينياً وقومياً (ربما قومجيّاً أيضاً) على حدّ

---

(25) ياعر يوخطمان وبيرس، المصدر نفسه، ص 88.

بين أولئك الـ 71 بالمئة من العلمانيين، أعرب 55 بالمئة عن مواقف صقرية، وفقط 45 بالمئة عن مواقف حمائمية. ولكنها دلّت على أنهم يحترمون «قواعد اللعبة» الديمقراطية في حال اتخذت قرارات سياسية مناقضة لآرائهم. وبينما أعلن نحو نصف التقليديين فقط قبوله بالإجراء الديمقراطي، فالأكثرية العظمى من المتدينين القوميين أعلنت عدم قبولها بذلك الإجراء، وفي أوساط «الحريديم» ليس هناك أي نتيجة تقريباً لقواعد اللعبة هذه. من المنطقي التذكير، بأنه لو كان لدى مجموعات أقلية على غرار «الحريديم»، معرفة بالجوهر الواسع لمصطلح «الديمقراطية» (الذي يتضمن حماية محصنة قانونياً لحقوق الأقليات)، من المحتمل أن يؤيدوا بحماس أكثر قيم الديمقراطية، ولو أيضاً لأسباب مصلحية.

(26) انظر الفصلين الثالث والسابع من هذا الكتاب.

سواء منذ العام 1967، وبخاصة منذ العام 1973، عندما أصبح هذا الجناح حامل لواء «ههتنحلوت»(*)(27) [الاستيطان في أرض الآباء] في المناطق المحتلة، وكان بمثابة الخزان البشري الأساس الذي جاءت من داخله النواة الصلبة لسكان المستوطنات. وهكذا فمن خلال إقامته لمجموعات سكانية تعيش وتنظم حياتها وفقاً لأحكام وقواعد «الهالاخاه» [الشريعة اليهودية]، دمج هذا الجناح الديني القومي، بين الممارسة الدينية والفعل السياسي وحاول خلق سلسلة من المستوطنات تتواصل إقليمياً في «أرض إسرائيل»، كي تشكل عندما يحين الوقت نواة لكيان قريب قدر الإمكان من دولة «الهالاخاه» [الدولة الدينية]، على الرغم من عدم طرح هذا المطلب علناً في أي وقت للنقاش العام. كان من المفروض أن يخلق الدمج

(*) كلمة عبرية مرادفة من حيث المعنى اللغوي لكلمة «هتيشفوت» وتعني الاستيطان. لكن استخدام هذه المفردة له دلالة سياسية وأيديولوجية. إذ يعني الاستيطان في أرض تعود ملكيتها لك. بدأ استخدام هذا المصطلح في مطلع السبعينيات من القرن الماضي مع دخول اليمين الصهيوني بشقه الديني والقومي إلى حلبة التوسع الاستيطاني، وبالتالي، فالمصطلح يهدف إلى التمييز بين الاستيطان في عهد الحكومات العمالية الذي يسمى «هتيشفوت» وذاك الذي تلاه ويسمى «هتنحلوت».

(27) في هذا المصطلح أيضاً، المقبول من الثقافة الدينية ـ القومية، هناك كما يزعم فصل بين الاستيطان الصهيوني «الكلاسيكي» داخل الأراضي الإسرائيلية والاستيطان الجديد، وبخاصة في الضفة الغربية (يهودا والسامرة، على لسان المستوطنين). والغاية من ذلك هي خلق ارتباط بين ما هو هنا والآن والفترة التوراتية الخاصة باحتلال واستيطان البلاد تماشياً مع «أمر الرب» (الذي منحها لأسباط إسرائيل كـ «ميراث ـ إقطاعية»)، كما هو وارد في سفر يهوشع. إضافة إلى ذلك، هناك رأي رائج يقول إن «يقظة [بشرية](•) من تحت ستجر يقظة [إلهية](••) من فوق». التعبير «متنحليم» [أي من يستوطن أرضاً في الأساس هي له] أطلقه هؤلاء الناس على أنفسهم منذ بداية الاستيطان في المناطق المحتلة، ولكن منذ منتصف التسعينيات من القرن الماضي بدأ بعضهم يرى في ذلك مصطلحاً يقصيهم عن المجتمع الإسرائيلي، ولذا يفضلون مصطلح «متيشفيم» [أي مستوطنين ـ مستعمرين وفقا للمصطلح الصهيوني ـ العلماني].

(•) (••) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

بين عائلة، وجماعة متجانسة، وحركة شبيبيّة (حركة «بْني عكيفا»)، ومدرسة تحت إشراف أيديولوجي تام[28] استمرارية جيلية ويشكّل ضمانة للنمو والرسوخ الديموغرافي السياسي والاجتماعي لهذا الجناح. ولكن، مع الوقت، برزت داخل هذه الثقافة توترات وتناقضات داخلية: على غرار ظهور هيئات راديكالية أكثر داخل المجموعة السكانية الدينية كفرت بسلطة الدولة وبالمكانة العليا لقواعد اللعبة الديمقراطيّة داخلها، لأن هذا الأمر، يناقض الديانة اليهودية وفقاً لتفسيراتها[29] كان هذا المنحى نقيضاً للقيمة المقدسة التي نُسبت الى الدولة في المفهوم الأصل لدى الأب الروحي للحركة [الدينية ـ القومية]، الحاخام أفراهام هكوهين كوك[*] وسببت ضرورة الصمود في وجه الثقافة «الحريدية» وزعمائها، الذين اعتُبروا مراجع دينية توراتية لم يستطع معظم رجال الدين «القوميين» منافستهم، توتراً قاسياً آخر. في النهاية قادت هذه التوترات الى مغالاة سياسية ودينية أخرى داخل هذه المجموعة السكانية التي كانت هي أيضاً نخبوية مقصورة على فئة معينة ومؤلفة في غالبيتها من طبقة وسطى أشكنازية ذات ثقافة علمانية، إضافة إلى الثقافة التوراتية الدينية. وهكذا، فعلى الرغم من كون الجمهور الديني القومي ذي حدود اجتماعية حادة، فإنه غير متجانس بقدر كبير في داخله.

---

(28) ص. تسومرات، **أوراق جسر ضيق: التعليم في إسرائيل في السنوات الأولى للدولة** (سديه بوكير مركاز موريشيت بن غوريون؛ جامعة بن غوريون في النقب، 1997).

(29) I. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel* (New York: Council of Foreign Relations, 1988), and D. Weisburd, *Jewish Settler Violence: Deviance as a Social Reaction* (University Park; London: The Pennsylvania State University, 1989).

(*) الحاخام أفراهام يتسحاق هكوهين كوك، الحاخام الرئيس لأرض إسرائيل.

كانت حركة «همزراحي» التقليدية [لاحقاً حزب «همزراحي» ثم الحزب الديني القومي]، وفقاً لفكر الحاخام يتسحاق يعقوف رينس(*)[30] من ناحية سياسية وثقافية على حد سواء، جزءاً من العالم الصهيوني[31] ومن «الييشوف المنظم»، وبعد ذلك من الأيديولوجيا السياسية المهيمنة والنظام الاجتماعي الذي انبثق عنها وارتكز عليها. مع ذلك، فإن مكانة الصهيونية الدينية في داخل نظام اجتماعي، خُصص مسبقاً لكي يُبنى كنظام شبه علماني، تحددت في هوامش النظام الاجتماعي السياسي. كان يُفترض بالصهيونية الدينية أن تُمثل المصالح الذاتية والمصلحية لجمهور الأقلية الدينية الصهيونية، ولكن في الوقت ذاته أيضاً «اليهودية الحقيقية»، وأن تمنح شرعية دينية للصهيونية. ولكن كلما تزايدت عزلة «إسرائيل» عقب نتائج حرب العام 1967، وتفاقمت قضايا الشرعية لدى الجمهور العلماني، انضفر إلى مركز الحلبة العامة جيل جديد من ذوي «القلنسوات

(*) الحاخام رينس هو مؤسس حركة «همزراحي» في العام 1902.

(30) وُلد ي. ي. رينس (1839-1915) في روسيا وكان حاخاماً أورثوذكسياً من خريجي المدرسة الدينية «فولوجين» (انظروا الفصل الخامس من هذا الكتاب)، وحاخام المدينة «ليدا». كانت مقاربته من الشريعة اليهودية عقلانية وأيّد ملاءمتها مع العالم الحديث. وإثر قيام حركة «حبّات تسيون» [محبة صهيون]، انضم رينس إليها، واحتُسب لاحقاً على مؤيدي الصهيونية الهرتسلية [نسبة إلى هرتسل]، في الكراس «أور حداش» [ضوء جديد] الذي نشره في العام 1902، تجادل مع معاصريه من رجال الدين الذين اعتبروا الصهيونية خطراً على اليهودية وبمثابة مسيحانية كاذبة. وحين تبين له أن للصهيونية والاستيطان في البلاد طابعاً علمانياً، انبرى لمقاومة هذه الثقافة، وشكّل في العام 1902 الحزب الأول في المنظمة الصهيونية العالمية، «همزراحي» (الأحرف الأولى من عبارة «مركز روحاني»)، في سياق طرح المطالبة بأن يكون نظام التعليم اليهودي في البلاد نظاماً دينياً.

(31) ش. آفينيري، **الفكر الصهيوني بأطيافه** (تل أبيب: عام عوفيد [الشعب العامل]، 1980).

المطرزة»، تلامذة «يشيفات مركاز هراف [معهد الحاخام]»، المؤسسة التي كانت تعمل بوحي الحاخام أ. ي. هكوهين كوك[32]

قبل ذلك أيضاً، في العام 1940 تأسست في كفار هاروئيه[*] بمبادرة من الحاخام تسفي نيريا (من خريجي «يشيفات مركز هراف») أول مدرسة ثانوية كان يُفترض بالمتخرجين منها أن يشغلوا المناصب في نوى حركات الشبيبة التابعة لـ «همزراحي» ولـ «هبوعيل همزراحي» («بني عكيفا»). في البداية اقتصر منهاج الدراسة على علوم التوراة فقط. وبمرور الوقت، وبضغط من جانب الجمهور الديني القومي، أُدخل إلى المنهاج المزيد من «العلوم غير الدينية». وابتداءً من العام 1960، أعدت «اليشيفا» خريجيها لنيل شهادة الـ «بجروت» [الثانوية] الكاملة[33] شكلت هذه «اليشيفا» نموذجاً لمدارس ثانوية أخرى أُقيمت بمرور الوقت. وترعرت ونمت في هذه «اليشيفا» شريحة من الشبان النخبويين ذوي الميول الرومانسية، تمردوا على نمط الحياة البورجوازي الصغير الذي كان يعيشه آباؤهم وأمهاتهم في المدن، والذين، وفقاً لوجهة نظرهم، لم يلتزموا بمعايير «التحقيق الصهيوني»، ولا حتى بمعايير الحفاظ على الفرائض أو الدراسة الدينية. لقد احتقروا «جهالة» والديهم وفضلوا التبحّر في العلوم الدينية على «التحقيق». تأسست في الخمسينيات من القرن

---

(32) ش. هـ. أفيدور، **الرجل ضد التيار: فصول من فلسفة [تعاليم] وسيرة حياة الراف أفراهام يتسحاق هكوهين كوك** (القدس: أوروت [أنوار]، 1972)، وأ. آفيحايل، **معالم على الطريق إلى التوراة، الشعب والبلد في تعاليم الراف كوك** (القدس: [دار النشر] هِمحبّير [المؤلف]، 1979).

(*) مستوطنة/ قرية اسمها مشتق من الأحرف الأولى لاسم الحاخام هكوهين كوك.

(33) ش. ـ ط. كيشيف (ك. شبتاي)، **التوراة أفضل بضاعة: المدارس الدينية في إسرائيل** (بيت – دغان: دار النشر، همحبّير، 1966).

الماضي مجموعة شبه سرية أُطلق عليها اسم «جاحيلت» [الأحرف الأولى من الكلمات: نواة طلائعية تدرس التوراة]، ولكن تم تفكيكها من جانب حركة «بني عكيفا»، التي لم تستطع التسليم بالميول الأورثوذكسية [التمسك بالنص في الدين] والنخبوية للزمرة التي كانت تتبلور في «يشيفات مركاز هراف». لكن أعضاء هذه الزمرة تجمعوا ثانية في «يشيفات مركاز هراف» بقيادة الحاخام تسفي يهودا كوك [ابن الحاخام هكوهين كوك]. بعد حرب العام 1967، التي رأى أعضاء المجموعة في نتائجها تحقيقاً للرؤيا المسيحية/ الخلاصية، أصبحت هذه المجموعة هي المسيطرة داخل الجمهور الديني القومي[34].

في العام 1954، أسست اليشيفا العليا «كيرم يفنيه»، لكي تؤمن مطالب الشبيبة النخبوية القومية بإكمال تحصيلهم في الدراسات التوراتية بعد إنهاء دراستهم في المدارس الدينية الثانوية. في البداية لم تكن هذه «اليشيفا» تختلف من حيث مضامينها وطابعها عن المدارس الدينية «اللتوانية»(*)، ولكن الغاية منها كانت المنافسة في اجتذاب الشبيبة الدينية إلى الدراسات الأكاديمية، وبخاصة مع جامعة بار إيلان. كان تلاميذ هذه «اليشيفا» يؤدون خدمة عسكرية محدودة. وأُقيمت كل هذه المؤسسات بشكل أساس على البنية التحتية التي

(34) G. Aran, «From Religious Zionism to Zionist Religion: The Roots of Gush Emunim,» in: P. Y. Medding, ed., *Studies in Contemporary Jewry vol. II: Symposium: The Challenge of Modernity and Jewish Orthodoxy* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1986).

(*) المدارس الدينية اللتوانية: «فوت هليطائيّوت»، تابعة لجناح في التيار «الحريدي»، مرجعه الديني كان الحاخام من شاخ وحالياً هو الحاخام يوسف اليشيف وسياسياً حزب «ديجل هتوراه» في الكتلة البرلمانية المشتركة «يهدوت هتوراه» مع حزب «أغودات يسرائيل». أسماء الأجنحة في التيار الديني الحريدي، تنسب أحياناً إلى أسماء دول [هنا نسبة إلى دولة ليتوانيا] وأحياناً إلى أسماء مدن وقرى نشأ فيها هذا المرجع الديني أو ذاك، مثل: الحاخام من «غور»، أو الحاخام من «لوفافيتش» وهكذا.

زودهم بها نظام المدارس الابتدائية التابعة لحركة «همزراحي» و«هبوعيل همزراحي» ـ «التيار الديني»، الذي تطور ونما قبل ذلك في الحقبة الكولونيالية البريطانية كتيار اعترفت به المؤسسات القومية والصهيونية ودعمته مالياً. وحتى بعد انتهاج نظام التعليم الرسمي في العام 1953، لم يتم حلّ هذا التيار (خلافا للتيار العمالي والتيار العام)، وبقيت مناهج التعليم واختيار المدرسين فيه، على الدوام، تحت إشراف وسيطرة الحزب الديني القومي ـ «المفدال»، السياسية والأيديولوجية الحصرية[35].

آنذاك، في شهر آذار/ مارس 1965، تم التوصل إلى تسوية شاملة بين الإدارة القطرية لحركة «بني عكيفا»، ووزارة الدفاع، والجيش. وفقاً لهذه التسوية، يُنتهج في إطار الـ «ناحل»[*] مساران متوازيان: يرتكز الأول على دمج دراسة علوم التوراة بالنشاط الاستيطاني، والثاني على دمج ذلك بالخدمة العسكرية[36] بعد إقامة «فوت ههسدير» [وفقا للتسوية أعلاه] حيث أُتيحت الفرصة لدمج الدراسة العليا لعلوم التوراة بالخدمة العسكرية في الوحدات القتالية، نضجت الظروف لقبول هذه الشريحة من الطبقة البورجوازية المتوسطة الدينية الأشكنازية في مركز المجتمع الإسرائيلي. أكثر من ذلك، كانت هذه، مجموعة النخبة، الوحيدة تقريباً التي لم يكن لديها أي حيرة أو علامات استفهام بالنسبة إلى «حق اليهود في أرض إسرائيل»، فهذا الحق، «مفهوم تلقائياً» بالنسبة إلى هذه المجموعة

---

(35) انظر تسومرات، **أوراق جسر ضيق: التعليم في إسرائيل في السنوات الأولى للدولة.**

(*) الأحرف الأولى بالعبرية من «نوعار حالوتسي لوحيم» (الشبيبة الطلائعية المقاتلة). وهي وحدة عسكرية استيطانية تابعة للجيش.

(36) S. A. Cohen, «The Hesder Yishivot in Israel: A Church-State Military Arrangment,» *Journal of State and Church* (Winter 1993).

لأنه استند مباشرة إلى الوعد الإلهي للآباء الأسطوريين «للأمة» الذين مُنحت البلد لنسلهم، «لكي يرثها إلى الأبد». وملأت هذه المجموعة أيضاً، الفراغ الأيديولوجي الذي نشأ في العام 1967، والذي ازداد في ضوء نتائج حرب العام 1973، وهكذا تم تقديم مكانة الأقانيم الثلاثة المقدسة «شعب إسرائيل، توراة إسرائيل، وأرض إسرائيل» إلى مركز الوعي العام العلماني، مع التأكيد، بخاصة على مكوّن «الأرض» في هذه الأقانيم. ونظراً إلى أن حركة «غوش إيمونيم»، مثّلت نظرياً وعملياً هذا المفهوم الخاص بشأن الحق «المفهوم تلقائياً» على الأرض، كان من المريح للجمهور العلماني لمجتمع المهاجرين المستعمرين أن يرى فيهم رسُلَه وممثليه دون الالتزام بتماثل كامل مع أيديولوجيتهم وأعمالهم. ولفترة زمنية ما، احتل رجال «غوش إيمونيم» الموقع الرمزي والسياسي لـ «الطلائعيين» و«الكيبوتسنيكيم» [أعضاء المزارع التعاونية الجماعية] والـ «تسباريم» [مواليد البلاد] الذي كان لهؤلاء قبل قيام الدولة، ففي حينه كان هؤلاء الطلائعيون وأبناء الكيبوتسات الناسكين أقلية ضئيلة أيضاً، ولكن أقلية سيطرت من ناحية أيديولوجية على الأكثرية، مثّلتها وكان بمقدورها مبادلة تلك السيطرة بالوفير من الموارد السياسية (مراكز نفوذ) والمادية.

«غوش إيمونيم»

هناك عدد من البدايات لحركة «غوش إيمونيم» [كتلة الإيمان]. يمكن، على غرار لارن (1987)، رؤية الجذور الأيديولوجية والاجتماعية السياسية لـ «غوش إيمونيم» في مجموعة «جاحيلت» (نواة طلائعية تدرس التوراة) والتوترات بين الشبيبة العلمانية والدينية في الخمسينيات من القرن الماضي. أما رجال «غوش إيمونيم» فيميلون إلى رؤية بدايتهم اللاهوتية - الأسطورية في الخطاب «النبوءة» للحاخام تسفي يهودا كوك (الابن) الذي، وفقاً للأسطورة الإيمانية،

خرج فجأة في خطبته في يوم الاستقلال العام 1967، عن النص المكتوب [قبيل الحرب ببضعة أسابيع] سلفاً وبدأ يتحدث عن النقيصة الكامنة في وجود أجزاء من الوطن تحت حكم أجنبي، تلك النقيصة التي أعطبت التكامل الكوني للوجود. وكمن يواصل درب أبيه [الحاخام أفراهام هكوهين كوك] بنى تسفي يهودا كوك أيضاً شبه ثيولوجيا يهودية بديلة ترتكز على تفسير انتقائي لنصوص، وبخاصة نصوص «الرامبام» [الحاخام موشي بن ميمون]، و«الرامبان» [الحاخام موشي بن نحمان]، يهودا هليفي و«همهرال» [ليفا يهودا من براغ]. لكن الحاخام تسفي يهودا كوك، خطا خطوة جريئة إلى الأمام، بعيداً من شروحات أبيه اللاهوتية، فوفقاً لمنهجه لم يعد يتعلق الأمر اليوم بـ «بداية الخلاص»، بل يتعلق فعلاً بأيام المخلص ـ «همشيّاح»، لأن القول أن «ليس بين هذا العالم [الزمن][*] وأيام المخلّص سوى استعباد ممالك فقط»، قد بَطُلَ [أي هذا الاستعباد] مع سيطرة «إسرائيل» على كل البلاد وطرد الأغيار من داخلها[37] واعتبر تلاميذه الذين شاركوا بعد وقت قليل في حرب العام 1967 أن «نبوءته» بدأت تتحقق أمام أعينهم[38]

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(37) ص. رعنان، **غوش إيمونيم** (تل أبيب: سفريات بوعليم، 1980)، ص 65.

لا يعني القول أن حدود البلاد «المحررة» هي الحدود النهائية، لأنه لا شك في أن هذه الحدود ليست حدود «الوعد الإلهي»؛ ولكن على الأقل مماثلة لحدود فترة الاحتلال وحدود فترة الهيكل الأول. بالنسبة إلى المناقشات حول حدود البلاد التي تغطي تقريباً كل منطقة الهلال الخصيب، انظر ح. بار- دروما، **وهذه حدود البلاد: الحدود الحقيقية «لأرض ـ إسرائيل» في ضوء المصادر** (القدس: دار النشر بئير [البئر] لدراسة الكتاب المقدس والبلاد؛ بالتعاون مع مؤسسة الراف كوك، 1958).

(38) م. بايغا، «حركات اجتماعية، هيمنة وأسطورة سياسية: فحص مقارن لأيديولوجيا «غوش إيمونيم» و«السلام الآن،» (مؤلف لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة، الجامعة العبرية في القدس، 1995)، ص 59.

وهناك من يعود بالبداية إلى قبل ذلك بكثير في سياق التفتيش عن جذور «غوش إيمونيم»، مشيرين إلى الثلاثينيات من القرن الماضي، عندما منح الحاخام يتسحاق هكوهين كوك، الحاخام الأشكنازي الأول لفلسطين في حينه، شرعية كاملة، لكنّها كانت مشروطة بالوقت، للمشروع الصهيوني العلماني، فقد اعتبر أن «الطلائعيين» الملحدين ينفذون خطة إلهية خفية تهدف إلى جلب الخلاص بعد أن يتجمّع في «أرض إسرائيل» يهود كثيرون[39] كان ذلك نقيضاً كاملاً للمعادلة الثيولوجية التقليدية القائلة بأنه مع مجيء المخلص فقط (عقب كارثة كونية) سيتم تجميع اليهود من جديد في الأرض المقدسة، ولكن ليس قبل أن يقيموا من جديد الفرائض الدينية الـ 613. لم يتنازل الحاخام كوك عن هدف تحويل كل «إسرائيل» إلى «مملكة يحكمها الكهنة وشعب مقدس»، وتدار وفقاً لجميع أحكام «الهالاخاه» [الشريعة]، بل حدد فترات مرحلية تختلف عن المألوف وسلسلة سببية مغايرة. ولم يقبل الحاخام كوك أيضاً بالمقاربة التقليدية التي تعززت منذ صعود وانهيار

(39) من أجل تحليل معمّق ومنهجي لتعاليم «الرابي» أفراهام يتسحاق كوك، (انظر: شفارتس، **أرض الحقائق والخيال: مكانة أرض ـ إسرائيل في الفكر الصهيوني - الديني** (تل أبيب: عام عوفيد، 1997)، ص 82-127). يدّعي شفارتس أن الديانة اليهودية احتوت مقاربتان مبدئيتان إزاء «أرض إسرائيل». المقاربة الأولى هي مقاربة أداتيّة ترتكز على أن جزءاً مهماً من الفرائض يرتبط أداؤه بالبلاد، ولذا لا يمكن لليهودي أن يكون كاملاً في يهوديته، إلا إذا عاش فعلاً في البلاد (ليس بالضرورة في ظل «مملكة» أو دولة يهودية). المقاربة الثانية، روحانية ـ مسيحانية وغيبية، وترى في البلاد قدسية خارقة لقدرة المعرفة والفهم والوجود، وتجسيداً للوحدة بين الشعب، التوراة والأرض، يجد تعبيراً عنه في تجلّي الوحي الإلهي. المشترك بين المقاربتين، وإن لم يكن بشكل واضح، هو مفهوم لقومية عضوية على غرار هردار، فيخته وسويني. وعلى وجه العموم فالمقاربتان كانتا متداخلتان إلى أن أصبحت المقاربة المسيحانية هي المقاربة الميهمنة.

«الشبتائية»(*) والقائلة بعدم جواز تسريع الخلاص، أي إن عمل الإنسان [المخلوق] لا يسرّع حلول الخلاص الجماعي ولا يساعد في ذلك. ولكن قبوله بالعلمانيين وإضفاء الشرعية على أعمالهم كجزء من خطة إلهية، كان مشروطاً بالوقت وبغاية مصلحية: القيام بحرب من أجل احتلال البلاد. وبشكل عام، فإن للعلمانية والعلمانيين دور ديالكتيكي من وجهة نظره، إذ إنه بواسطتهم فقط يمكن الكشف عن نوايا الرب، ولكن مع انتهاء أدائهم لدورهم سيتلاشون أو يرون النور [نور الإيمان] إلى حين الإصلاح الكامل للعالم.

كان هناك ضرورة للاستعانة بالوقاحة والجرأة [العلمانية والاشتراكية](**) وعدد آخر من المساوئ لغرض آني، وقد تكون هذه الروح ضرورية لوقت الحرب. يوجد داخل معسكر الوقحين هذا من هم شريرون ويجب أن يتلاشوا تماماً. سيأتي هذا التلاشي بواسطة نور إلهي كبير. [ولكن](***) من دون الوقاحة البيّنة في موطئ أقدام ظهور المخلّص لايمكن توضيح أسرار التوراة بشفافية تامة. وفي النهاية سيعود العقل ويصلح تماماً[40]

ولكن براعم فكرة «أرض إسرائيل الكاملة» ـ السياسية، هنا والآن ـ أي ضم كل المناطق التي احتُلت في حرب العام 1967 واستيطانها، أنبتتها مجموعة مثقفين وفنانين قوميين متطرفين

(*) «شبتاؤوت» بالعبرية وهي حركة دينية بقيادة شبتاي بن تسفي في القرن السابع عشر، ادعى «النبوة» وأقنع عدداً من اليهود بأنه جاء لإنقاذهم وإعادتهم إلى «أرض إسرائيل».
(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.
(***) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.
(40) كوك: «أوروت هتحياه» [أنوار النهضة] الدليل ط. ل.

وعلمانيين بالذات ينتسبون إلى التيار المتشدد في حركة العمل («مباي» و«أحدوت هعفودا»)، يُضاف إليهم عدد من قدامى التيار التصحيحي[41] مرة أخرى أُبقيت الصهيونية الدينية خارج الصورة. ووقعت البيان الأول لحركة «أرض إسرائيل الكاملة» مجموعة من الأدباء، والشعراء، والشخصيات العامة في أيلول/ سبتمبر 1967. حقاً لم يكن لدى هذه المجموعة العلمانية من رجال «أرض إسرائيل الكاملة»، جيش [أي جمهور عريض] من أجل تحقيق مطالبها على الأرض، لكنها من حين لآخر، منحت الشرعية لمحاولات استيطانية كانت تقوم بها مجموعات دينية في المناطق المحتلة وجعلت من الصعب على الحكومة مكافحة المبادرات الاستيطانية من «القواعد»[42] (Grass Roots) وعندما حان الوقت

---

(41) من بين الموقعين على النداء يمكن ذكر نتان ألترمان، موشي شامير أوري تسفي غرينبرغ، ش. ي. عغنون (على ما يبدو، الوحيد المتدين في المجموعة)، تسفي شيلواح، راحيل ينائيت بن تسفي، إيسرهرئيل، حاييم يحيل، عوزي فاينرمان، والجنرالات (احتياط) يعقوف دروري (رئيس الأركان في حرب العام 1948)، دان طولكوفسكي إلياهو بن حور، أفراهام يافيه ومئير زورياع. وباستثناء الشاعر غرينبرغ، فرجال اليمين الوحيدون الذين وقعوا النداء، كانوا عيري جابوتنسكي (ابن زئيف جابوتنسكي الذي طُرد من حزب «حيروت»)، ويسرائيل شييف (إيلداد). ما تجدر الإشارة إليه، أنه إضافة إلى ضم المناطق المحتلة، طالب هؤلاء بمنح المواطنة والمساواة التامة لكل سكان المناطق، الذين كان يفترض بهم أن يكونوا مواطني «أرض إسرائيل الكبرى» (انظر E. Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right* (New York: Oxford University Press, 1991), pp. 37-41).

(42) مع نهاية الحرب [حرب العام 1967] تقريباً اقترح وزير التربية والتعليم في حينه، يغئال ألون (الذي كان أيضاً من كبار القادة العسكريين في حرب العام 1948، ومن أول المبلورين للعقيدة العسكرية الإسرائيلية)، المبادرة بالاستيطان في غور الأردن، في منطقة «غوش عتسيون» وفي المناطق المحيطة بالقدس، وربما أيضاً ضم هذه المناطق في المستقبل (بالنسبة إلى القدس الشرقية بحد ذاتها، فقد سبق وضمت تلقائياً). كان القصد ضم انتقائي لمناطق غير مأهولة بكثافة من جانب العرب كان يفترض وفقاً لمفهوم ألون، أن تساهم مساهمة استراتيجية وتكتيكية في الأمن (ي. ألون، «حدود يمكن الدفاع عنها،» **مولاد - الميلاد** [دورية]، العددان 37-38 (1976)). لكن الحكومة لم تصادق على هذه الخطة رسمياً في أي =

عُبّدت الطريق أمام حركة «غوش إيمونيم» إلى مركز المجتمع الإسرائيلي، وإلى الاعتراف بها ودعمها. في الوقت ذاته، حاولت مجموعة دينية من «أبناء كفار عتسيون»، العودة إلى مكان المستوطنة القديم في مدينة الخليل، التي احتلها ودمَّرها الجيش الأردني في حرب العام 1948. في العام 1968، حاولت نواة أخرى، تبلورت في فت «مركاز هراف» الاستيطان (سبع مرات) في قلب مدينة الخليل، وكحلٍّ وسط صادقت الحكومة في مقابل إخلاء هذه النواة، على إقامة مستوطنة كريات أربع المحاذية في ضواحي مدينة الخليل. في بداية السبعينيات من القرن الماضي تبلورت نواة أخرى (ألون موريه) من خريجي «مركاز هراف» للاستيطان (سبع محاولات) في منطقة نابلس (حوّارة، وبعد ذلك سيبسطيا)، وبعد صراع مع الحكومة، أقامت هذه النواة مستوطنة كدوميم[43] وأقام أعضاء النواة ذاتها في المنطقة أيضاً مستوطنتَي عوفراه وميشور أدوميم.

وقت، لكنها كانت حتى العام 1977 بمثابة خطة عمل توجيهية. أمّا «غوش إيمونيم» فحاولت تقويض المفهوم الذي قامت عليه خطة ألون.

(43) اخترق الدعم لمحاولات الاستيطان في «سيبستيا» الخطوط الحزبية والقطاعية، إضافة إلى شباب الحزب الديني القومي [«المفدال»] في الكنيست (يهودا بن مئير وزفولون هامر) أيد محاولات المجموعة الاستيطانية أيضاً وزير المواصلات شمعون بيرس (وعلى ما يبدو، وزراء آخرون أيضاً، مثل، يسرائيل غاليلي)، واللواء (احتياط) المتوج بالأمجاد أريئيل شارون، ومؤلفة الأغاني المشهورة نعومي شيمر، والبطل الأسطوري وأحد أبرز مقاتلي الوحدة الرقم -101، منير هار تسيون. وأعرب هؤلاء حتى عن دعم نشط وفعّال للمستوطنين، على الرغم من الصدامات القاسية بينهم وبين الجنود الذين أُمروا بإخلاء المستوطنين كلما حاولوا إقامة مستوطنة. كذلك أُقيم داخل تجمع «المعراخ»(•) حلقة أيديولوجية باسم «عين فيرد»، أيدت المستوطنين والاستيطان. تراجع بعض هذه الشخصيات مع مرور الوقت عن مواقفه الداعمة لعمليات الاستيطان.

(•) معناها التجمع، وكان يتألف من حزب العمل الإسرائيلي وحزب العمل الموحد - «مبام». تفكك هذه التجمع في منتصف الثمانينيات من القرن الماضي.

ابتداءً من العام 1974، بدأت عملية مأسسة حركة «غوش إيمونيم». فقد أخذت تتبلور سكرتارية مقلصة ينتمي إليها بشكل تطوعي معظم القيادة البارزة غير الرسمية للحركة. وإلى جانب السكرتارية أُضيف مجلس موسّع، وهيئة أركان عملانية للتخطيط ولإقامة نوى استيطانية على الأرض. وتعمل إلى جانب المؤسسات أعلاه، دوائر مهنية: للإعلام والثقافة، وللاستيطان، وللتنظيم والأموال. وجرت محاولة لإقامة فروع للحركة في أنحاء البلاد كافة ولتجنيد ناشطين متطوعين لنشر أيديولوجيا الحركة، ولتجنيد مرشحين للمستوطنات ولجمع التبرعات المالية. ونُفِّذ كل ذلك من خلال حلقات منزلية، وحركة الشبيبة «بني عكيفا»، والمدارس الدينية العسكرية [«فوت ههسدير»]. وتم الجزء الأساس من النشاطات في إطار «الكنس» التي شكلت على الدوام ملتقى مركزياً للاتصالات ولتجنيد مجموعات محلية، وأظهرت بالمناسبة قدرات تنظيمية ملحوظة. في العامين 1976 و1978 نشرت الحركة مشروع خطتين أساس لتوطين مئات آلاف اليهود في المناطق المحتلة. وفقاً لهاتين الخطتين، تنتشر المستوطنات في المناطق الاستراتيجية حيث ستحول دون وجود تواصل إقليمي فلسطيني، وتؤمِّن سيطرة مجالية جغرافية سياسية يهودية على المناطق المحتلة وعلى محاور المواصلات الأساس فيها.

مع تولي الليكود السلطة في العام 1977، اعترفت السلطة الجديدة بدائرة الاستيطان التابعة لحركة «غوش إيمونيم» ـ «أماناه»، كحركة استيطانية رسمية، على غرار حركة «الموشافيم» و«الحركات الكيبوتسية». بذلك منحت الدولة مكانة رسمية لحركة «غوش إيمونيم»، وتذكرة دخول إلى ميزانيات الدولة وإلى دائرة الاستيطان في المنظمة اليهودية العالمية (الوكالة). أدّى الاعتراف إلى إقامة إدارة

مُنتخبة، ولإقامة مجلس مؤلَّف من مُمثلين إثنيين عن كل مستوطنة من مستوطنات «أماناه». في العام 1979، أُسس بأمر من وزارة الداخلية خمسة مجالس مناطقية، وطُبّقت القوانين والأنظمة الإسرائيلية على الهيئات البلدية المحلية التي أُقيمت في المناطق المحتلة(44) وكان يحق للمجالس وضع أنظمة محلية، وجباية «الأرنونا» [ضريبة الأملاك] وضرائب أخرى، وتزويد السكان بالخدمات العامة، وإصدار تراخيص وأذونات بناء، وتلزيم أشغال، وتخصيص وظائف بأجر. في العام 1980، أُقيم مجلس «ييشع» (مستوطنات يهودا والسامرة وقطاع غزة)، الذي كان بمثابة هيئة عليا سياسية لجميع المستوطنات التي أقامتها حركة «غوش إيمونيم» ما وراء الخط الأخضر. إلى ذلك، وعلى وجه العموم، لم يُستدعَ جنود الاحتياط في المستوطنات إلى أداء الخدمة العادية، ولكن أدّوا خدمتهم في إطار الدفاع المجالي المحلي (مثل جزء من أبناء «الكيبوتسات» و«الموشافيم»)، تحت قيادة قادة محليين، وزُوِّدوا بالسلاح من مخازن السلاح والذخيرة في أماكن استيطانهم. بذلك، نشأت عملياً شبه ميليشيا محتملة من المستوطنين. يُضاف إلى ذلك، أن معظم المدارس الدينية العسكرية التي تُمثل هي أيضاً قوة عسكرية يتوزع خضوعها بين مرجعيات «الربنيم» والسلطات العسكرية

---

(44) نظرياً وعملياً، كان ذلك شبه ضم انتقائي لمناطق المستوطنات اليهودية في المناطق المحتلة، إذ إن القانون والقضاء الإسرائيليين طبقا تلقائياً على كل مستوطن بشكل فردي. وأكملت المحكمة العليا هذه الصورة عندما أعلنت أنها ستمنح العون القضائي لسكان «المناطق» العرب ضد تعسف سلطات الاحتلال. لكن نظرياً وعملياً، كانت الحالات التي تدخلت فيها محكمة العدل العليا في أعمال السلطة المحتلة قليلة جداً لأن هذه السلطة غلّفت كل أعمالها، بـ «احتياجات الأمن»، التي كانت محكمة العدل العليا لا تحرّك ساكناً في وجهها. في المقابل، منحت المحكمة ملامح «قانونية» للاحتلال والمستوطنات، تتناق مع معاهدة جنيف الرابعة التي تحظر نقل سكان من أراضي الدولة الغازية وتوطينهم داخل الأراضي التي احتلتها.

الرسمية، هي عملياً عبارة عن قوة عسكرية محلية لا يُعرف لمن يكون ولاء أفرادها في حال حصول تعارض بين أوامر الجيش وفتاوى رجال الدين. وإلى جانب القيادة السياسية لـ «غوش إيمونيم»، تبلورت أيضاً قيادة أيديولوجية روحية من رجال دين على وجه التحديد[45] ومنذ كانون الأول/ ديسمبر العام 1979، بدأ مجلس «ييشع» [مجلس مستوطنات الضفة الغربية وقطاع غزة] إصدار المجلة الشهرية **نيكوداه** التي توزع في أنحاء إسرائيل، ويتركز دورها على نشر بشرى «أرض إسرائيل الكاملة» بشكل يجتذب العيون ويستهوي القلوب (قلوب جماعات علمانية أيضاً). وتُستخدم المجلة أيضاً كمنبر لتوضيح قضايا داخلية ولإدارة نقاشات في الحلبة العامة الداخلية للثقافة الإيمانية [ثقافة الولاء الديني]. وابتداء من العام 1988، أطلق المستوطنون أيضاً محطة إذاعة من دون ترخيص (القناة السابعة)، تُلتَقط في جميع أنحاء البلاد وتحظى بشعبية ملحوظة داخل الأوساط القومية[46]، وخدمة أخبار باللغة الإنجليزية عبر الإنترنت أيضاً.

---

(45) مع الأسماء البارزة لمجلس المراجع الدينية لـ «ييشع» [الضفة الغربية وقطاع غزة]، وهو هيئة غير رسمية تتجمّع في إطارها القيادة الروحية الشابة والفعّالة للمستوطنين المتدينين القوميين (والجمهور الديني القومي ذاته المحسوب عليهم) يمكننا ذكر الأسماء الآتية: دوف ليئور (حاخام مستوطنة كريات أربع)، وزلمان ميلامّيد (مستوطنة بيت إيل)، وإليعازر فيلدمان، وشلومو إفينر (حاخام بيت إيل ورئيس المدرسة الدينية، «عطيرت كوهنيم»). ويحظى هؤلاء بدعم المراجع الدينية الأكبر سناً والأعلى هيبة مثل الحاخام يهودا كوك (إلى حين وفاته في العام 1981)، وتسفي نيريا، وحاييم دروكمان، وشاؤول يسرائيلي، والحاخامين الأكبرين سابقاً، أفراهام شابيرا [أشكنازي] ومردخاي إلياهو [سفارادي]. لكن هيبة ومقام كل هؤلاء لا توازي هيبة ومقام «غدولي هتوراه» [كبار علماء التوراة] الأولترا أورثوذكس [أي المراجع الدينية «الحريدية» الأصولية].

(46) وفقاً لما يزعم فالمحطة الإذاعية تعمل من فوق سطح سفينة راسية في عرض البحر، ولكن على ما يبدو فإن لها أيضاً مكاتب ومقويات إرسال في المستوطنات. أدّت المحطة دوراً مهماً، خلال التظاهرات ضد اتفاقات أوسلو، لناحية حشد الدعم للمتظاهرين وتوجيههم إضافة إلى الدعاية المتطرفة ضد الحكومة.

بعد تطورها ومأسستها، زالت حركة «غوش إيمونيم» كحركة احتجاج سياسية دينية، لكن الأيديولوجيا، الروح والرمزية الدينية الأسطورية، بقيت على حالها مواصلة مراكمة الاندفاع، مع حالات ارتفاع وهبوط.

بناء مجتمع استيطاني

ولكن الاستيطان المكثَّف، والمنظَّم، والمنسّق في الضفة الغربية المحتلة، بمبادرة من الحركة الاجتماعية السياسية الدينية التي عُرفت باسم «غوش إيمونيم»، بدأ فقط في العام 1975. أُعلن عن قيام الحركة بعد عدد لاحصر له من اللقاءات غير الرسمية المصغّرة واجتماع تأسيسي في شباط/ فبراير العام 1974 في «غوش عتسيون»، شارك فيه بضع مئات من «الآباء المؤسسين»[47] ولكن قبل حصول تلك اللقاءات، انتظمت مجموعة كانت جزءاً من حركة الاحتجاج التي عملت من أجل تغيير قادة الحكم. لقد انتظمت هذه المجموعة مع انتهاء المعارك في العام 1973، بدايةً داخل الحزب الديني القومي، كمجموعة ضغط للحيلولة دون تقديم تنازلات محتملة عقب الحرب التي فاجأت «إسرائيل» ولم تكن مستعدة لها. بعد ذلك، قرر رجال المجموعة أنه من الأفضل أن تعمل مجموعتهم كحركة اجتماعية من خارج البرلمان وغير حزبية[48] ومع تغيير السلطة في العام 1977، عُلقت آمال كبيرة لناحية الضم

(47) كان أبرزهم موشي فنغر (زعيم نواة المستوطنين في فندق «بارك» في الخليل إبان عيد الفصح اليهودي في العام 1968)، بِني كتسوفر ومناحيم فليكس (نواة نابلس) حنان بورات («غوش عتسيون»)، إليعازر فيلدمان، ويوسف أرتسيئيل، وحاييم دروكمان (من قادة حركة الشبيبة «بني عكيفا»).

(48) مع أنها لم تتخلّ في أي وقت عن نشاطها داخل الحزب الديني القومي، «المفدال»، وهناك من يقول أنها سيطرت على الحزب من الداخل.

الرسمي للمناطق المحتلة إلى «إسرائيل»[49] وبالفعل فتحت السلطة الجديدة المناطق المحتلة، وبخاصة أراضي الضفة الغربية، للاستيطان الواسع وغير المقيد تقريباً[50]، غير أنها، وفي الوقت ذاته، بدأت مفاوضات للتوصل إلى سلام مع مصر عقب مبادرة الرئيس المصري أنور السادات. وكان الاتفاق، الذي تضمن انسحاباً كاملاً من سيناء وموافقة على منح حكم ذاتي كامل للفلسطينيين (مع أن التفسير العملي لهذا الحكم الذاتي لم يوضّح في أي وقت)، ضربة قاسية لفكرة «أرض «إسرائيل» الكاملة». هكذا كتب أحد القادة المركزيين لـ «غوش إيمونيم» في مجلة المستوطنين **نيكوداه**: كل عالمنا ينهار. إنه ليس مجرد انسحاب ومغادرة مناطق ومستوطنات، وليس فقط انسحاب أمني، وليس فقط مخاوف بالنسبة إلى المستقبل، بل ببساطة، إن عالمنا كله ينهار. ومجمل

---

(49) عملياً، أصبحت «إسرائيل» دولة ثنائية القومية منذ العام 1967، غير أن كل القوة السياسية والاقتصادية فيها كانت في أيدي المكوّن الإثني اليهودي. اندمج سكان المناطق المحتلة في الاقتصاد الإسرائيلي، لكنهم حُرموا من أي حقوق مواطنة، وكذلك من الكثير من الحقوق الإنسانية الأساس (انظر أيضاً: B. Kimmerling, «Boundaries and Frontiers of the Israeli Control System,» in: B. Kimmerling, ed., *The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers* (Albany, NY: State University of New York Press, 1989),

والفصل الثالث من هذا الكتاب).

(50) نبعت القيود، خلال فترة طويلة، من قلة الأشخاص الذين كانوا مستعدين للاستيطان في عمق المناطق الفلسطينية، ما أطلق عليه رابين مصطلح «مستوطنين عقائديين». كذلك، حتى حكومات اليمين، امتنعت عن تقديم دعم مالي مباشر للبناء في هذه المناطق، ولكن ليس عن إنشاء بنى تحتية فيها، كي لا يتسبب ذلك في مراكمة مصاعب في وجه استمرار المعونات الأميركية. ومع ذلك، فالعمل الواسع الذي تم كان رسم خرائط [كارتوغرافيا] للمناطق التي اعتبرت بمثابة «أرض دولة» والتي اعتبرتها الدولة الإسرائيلية ملكاً لها. كانت مساحة هذه الأراضي تفوق نصف مساحة أراضي الضفة الغربية، التي كانت مفتوحة ضمناً أمام الاستيطان اليهودي.

الفكر والعمل الصهيوني يتعرض للتصفية[51] هذه النغمة الفكرية مرشحة للتكرار مستقبلاً بقوة أكبر مع التوقيع على اتفاقات أوسلو.

علّقت حركة «غوش إيمونيم» آمالها على تنظيم معارضة ومقاومة على نطاق واسع («الحركة من أجل وقف الانسحاب من سيناء»)، لكنها أخفقت في مهمتها لتجنيد دعم جماهيري تتجاوز رجال الحركة أنفسهم ومجموعة صغيرة من المؤيدين العلمانيين. كان هذا الفشل السياسي الأكبر والأول للحركة، التي توخّت الاستيطان، ليس في الأراضي، بل في «القلوب» أيضاً. كان المؤشر الثاني إلى فشلها التوقيع على اتفاقات أوسلو واعتراف «إسرائيل» بحق الفلسطينيين في إدارة شؤونهم وبالحكم الذاتي، الأمر الذي فتح ثغرة نحو إمكان إقامة دولة فلسطينية إلى جانب «إسرائيل» وفي أراضي فلسطين التاريخية[52]

---

(51) انظر: شلومو أفينر، «قتل المخلص بن يوسف،» **نيكوداه** (27 حزيران/ يونيو 1980). وفقاً للثيولوجيا الإيمانية، سيسبق المخلص بن دايفد مجيء المخلص بن يوسف، الذي سيعيد اليهود خلال «حرب يأجوج ومأجوج»، السابقة ليوم القيامة، إلى بلادهم ويقيم مملكتهم. وفي المرحلة اللاحقة فقط يظهر المخلص بن دايفد الذي سيقيم مملكة الرب على الأرض. وهكذا، اعتبر اتفاق كامب دايفد بمثابة «اغتيال للمخلص»، أي وقف عملية الخلاص (انظر أدناه أفكاراً حول كيفية إعادة العجلة إلى الوراء).

(52) كان لعدد من رجال «غوش إيمونيم» قسط سياسي في هذا الإخفاق، ففي نظر عدد من العقائديين المتزمتين، لم يكن حزب أولترا ـ قومجي (علماني ـ ديني) كحزب «هتحياه» [النهضة] (برئاسة عضو الكنيست، غيئولا كوهين التي انسحبت من الليكود عقب اتفاقات كامب دايفد)، حزباً كفاحياً كما ينبغي. لهذا السبب، انسحب الحاخام موشي فنغر من حزب «هتحياه»، وشكل قائمة انتخابية خاصة به لخوض الانتخابات العامة للكنيست. وكانت النتيجة تشرذم أصوات الناخبين بين هاتين القائمتين اللتين لم تعبرا نسبة المنع، الأمر الذي تسبب في خسارة كتلة اليمين في تلك الانتخابات ثلاثة مقاعد. أما كتلة «اليسار» مع الأحزاب «العربية» فنجحت في تشكيل كتلة مانعة من 61 مقعداً، أتاحت عودة حزب العمل، بشكل مؤقت، إلى السلطة، وتوقيع اتفاقات أوسلو. ومنذ هذه الانتخابات أُقصي الحاخام موشي فنغر إلى هوامش معسكر المستوطنين.

لقد صدق شبرينتساك[53] في ادعائه أن «غوش إيمونيم» كانت فقط رأس الجبل الجليدي الذي ضم تقريباً كل اليهود المتدينين القوميين الأشكناز (ونفر من الشرقيين الذين اجتُذبوا إلى داخل الثقافة الدينية الاستيطانية الجديدة)، وحتى نفر من العلمانيين الذين تعاطفوا مع أهداف الحركة السياسية ومع طابعها الرومانسي. لكن هذا الجبل الجليدي لم يتحوَّل إلى خزان وإلى احتياط حقيقي لتزويد الحركة بالمزيد من المستوطنين. أيد بعض هؤلاء من ناحية سياسية، واقتصادية، ومعنوية ممثلي «يهودا والسامرة» [الضفة الغربية] وكنّوا لهم الاحترام البالغ، لكنهم لم يسارعوا إلى الاستيطان في أماكن، كانت المخاطر فيها عالية جداً. ولذا ابتداءً من الثمانينيات من القرن الماضي، بدأت حركة «غوش إيمونيم» بتغيير خطابها البلاغي ونهجها في تجنيد الأنصار، فـ «مشروع المئة ألف مستوطن» الذي طرحته الحركة، اقترح منذ العام 1981 «حياة نوعية» وسكناً مدعوماً بأسعار زهيدة، ليس فقط لمجموعات سكانية دينية وأيديولوجية، بل أيضاً لعلمانيين يأتون من دون أي دافع ديني وقومي. والغاية من ذلك، توسيع نطاق الوجود اليهودي في أرض «إسرائيل» قدر الإمكان. وكان في ذلك، من ناحية، قلباً للصورة «الطلائعية» التي بُنيت عليها الأخلاقيات والأسطورة الإيمانية، رأساً على عقب، ولكن، من ناحية ثانية، تكراراً روتينياً للثورة ومحاولة لتحويل الاستيطان في «ييشع»[54] [الضفة الغربية وقطاع غزة] إلى أمر مفهوم تلقائياً وعادي، وعمل مماثل لشراء منزل أو شقة في كل مكان في إسرائيل. لكن هذا

(53) أ. شبرينتساك، **لكلٌ ما يحلو له** (تل أبيب: سفريات بوعليم، 1986).

(54) التعبير «ييشع» بالطبع، هو الأحرف الأولى من «يهودا، شومرون و[قطاع] غزة». ولكن فيه أيضاً [من ناحية دلالة المصطلح كمفردة] تلميح إلى الخلاص (Salvation) ولـ «بداية الخلاص».

التحول أيضاً لم يؤد إلى تغيير حقيقي وفعلي في حجم الاستيطان في المناطق المحتلة، والجزء الأساس من المجموعة السكانية الجديدة امتُصّ في المنطقة المدينية [المتروبولينية] للقدس وتل أبيب وفي المستوطنات المحاذية للخط الأخضر. هذا خلافاً للاستراتيجية الإيمانية التي فضّلت الاستيطان في مناطق سكانية فلسطينية مكتظة، سواءً كان ذلك من خلال أمل بالتضييق عليهم واقتلاعهم منها[55]، أو بسبب القيمة الرمزية لهذه الأماكن وقدسيتها (على غرار مدينة الخليل أو نابلس)[56] وكان بين المستوطنات الإيمانية وبين الاستيطان الصهيوني «الكلاسيكي»، بضع فوارق أساسية جداً. ليس القصد من ذلك فقط نأي معظم رجال هذه المستوطنات [أي الإيمانية] عن العمل الزراعي (لم يكن في حوزتهم حتى الأراضي والبنية التحتية لذلك)[57]، لكون الزراعة لم تعد، تلقائياً، الرمز المركزي للأخلاقية الصهيونية، وأصبحت غير مربحة في معظم فروعها، وبخاصة في المنافسة مع الزراعة الفلسطينية، [بل أيضاً] لأن

(55) بالتدريج، كفعل لمرة واحدة في أثناء الحرب، كما حصل فعلاً في العام 1948، وإلى حد ما أيضاً خلال حرب العام 1967.

(56) علّق مؤيدو الاستيطان في المناطق لفترة ما آمالاً على الهجرة الروسية الكبرى (انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب)، وحتى على الهجرة من أثيوبيا. لكن معظم المهاجرين لم يبد حماساً زائداً إزاء كل ما له صلة بإمكان الاستيطان في هذه المناطق، وحتى الإدارة الأميركية اشترطت منح الضمانات للقروض المالية التي كانت ضرورية لاستيعابهم، بعدم توجيه هؤلاء إلى المناطق المحتلة، في وقت لاحق استوطن عدد غير قليل من مهاجري رابطة الدول المستقلة في المناطق، وبوجه خاص في المستوطنات المدينية الكبيرة، مثل معاليه أدوميم وأريئيل، من منطلق التفتيش عن سكن رخيص ولكن أيضاً تماشياً مع ميولهم الأيديولوجية.

(57) مع ذلك، هناك عدد من المستوطنات في جنوب جبل الخليل، في قطاع غزة وغور الأردن، تعيش على الزراعة (المكثفة)، ولكنهم ليسوا الممثلين الخلّص للاستيطان الإيماني.

معظم المستوطنات أصبح مجرد أماكن للنوم[58] أو ضواحي لمركزين مدينيين [متروبولينيين] هما (القدس وتل أبيب)، أمّنت لسكانها القليل جداً من العمالة المحلية (على وجه التحديد في الصناعة، والخدمات، والتعليم، والإدارة المدنية التي فُرضت على الفلسطينيين).

مع ذلك، يمكن القول أنه مذ وصل رجال «غوش إيمونيم» إلى موقع مركزي على الصعيد الأيديولوجي ـ بداية إبان حكم المعراخ [الأحزاب العمالية بقيادة حزب العمل] ولاحقاً تحت حكم الليكود ـ ضعُف المفهوم المدني للدولة الإسرائيلية من ناحية سياسية، وعسكرية، وديموغرافية، وحلَّ محلّه المفهوم الثيولوجي الاجتماعي السياسي الجغرافي لـ «أرض إسرائيل». كان ذلك شبه سيطرة على الحوار السياسي الإسرائيلي، وإلى حد كبير على بناء الذاكرة والهوية الجماعية أيضاً، كما سنحلّل ذلك أدناه. وأدى الأمر، عملياً، إلى تفكيك الهيمنة الصهيونية العلمانية الاشتراكية (المبائية نسبة إلى حزب «مباي»). وجرى كل ذلك على قاعدة الرموز والأساطير الصهيونية التقليدية لمصطلحات «الطلائعية»، و«الاستيطان»، و«السور والبرج»[59]، والعسكرة والصمود الراسخ والفعّال كرأس حربة في النزاع اليهودي ـ الفلسطيني. إلى كل ذلك، أُضيف أيضاً أُسس أخرى، سنعرضها ونحللها أدناه. هكذا، مثلاً، نشر إيلي سدان الذي يُعتبر أحد التلاميذ اللامعين في «فات» [المدرسة الدينية] «مركاز هراف»، مقالاً منهجياً بعنوان «النؤسس دولة إسرائيل من جديد»، أثار صدىً واسعاً في أوساط رجال

---

(58) وبتعبير أكثر تهذيباً، «قرية أهلية» أو «مستوطنة أهلية».

(59) عمليات لإقامة مستوطنات يهودية غير قانونية بشكل خاطف في فترة الحكم الكولونيالي البريطاني في فلسطين.

«غوش إيمونيم»: «الصراع [أي صراع «غوش إيمونيم»(*)] هو على الوعي القومي لشعب «إسرائيل» بأسره، على سلّم قيمه. [لأن](**) النموذج المثالي الصهيوني بمفهومه القديم [العلماني](***) أخذ يفقد حقه في الوجود. ولا حل آخر، سوى بناؤه من جديد ـ وهذه المرة بمعنى أكثر عمقاً واتساعاً من دلالته الأولى. علينا أن نؤسس ونبني من جديد دولة اليهود الحقيقية. علينا أن نحدد من جديد أهدافنا القومية، وأن ننجح في تثقيف الشعب لكي يؤمن بها ويكرّس نفسه من أجلها بحماس»(60)

وما لا يقل أهمية عن ذلك، هو أن البعد الأيديولوجي أُرفق أيضاً بعملية استيطان يهودي مكثف جداً داخل المناطق الفلسطينية أُطلق عليها، كما قلنا سابقاً، وعن قصد «هتنحلوت»(61) لم يكن بالإمكان تحقيق هذا الاستيطان من دون مصادقة رسمية (أحيانا بعد حصول العمل) من جانب الحكومات، من دون تخصيص ميزانيات كبيرة ومنح حقوق (مثل منح إعفاءات وتخفيضات ضرائبية، ومنح دعم مالي، وقروض سكنية حكومية بفائدة مخفضة) ودون حضور عسكري استقوائي مكثف في المنطقة، أدى إلى تصعيد أعمال القمع ضد الفلسطينيين. من المشكوك فيه إذا كان هذا الاستيطان أمراً يمكن العودة به إلى الوراء في أيامنا، لأنه إلى حين كانون الأول/ ديسمبر العام 2000 كان منتشراً في المناطق الفلسطينية المحتلة (في «غوش

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(***) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(60) **نيكوداه**، العدد 35 (1981/10/30).

(61) وفقاً لمصطلحات احتلال البلاد وتوزيعها كإقطاعيات على الأسباط في فترة يوشع بن نون الأسطورية.

قطيف» في غزة وفي الضفة الغربية) حوالى 143 مستوطنة يهودية، كان يسكنها حوالى 200 ألف يهودي[62] بين هذه المستوطنات قرابة عشرين مستوطنة تعرّفها وزارة الإسكان كمستوطنات بلدية، الكبرى من بينها هي: معاليه أدوميم (نحو 26 ألف نسمة)، أريئيل (نحو 16 ألف نسمة)، بيتار (مدينة حريدية، عدد سكانها نحو 15 ألف نسمة)، كريات سيفر (16 ألف نسمة، وهي أيضاً مدينة حريدية)، أفرات (نحو 6500 نسمة) والفي ـ منشّيه (نحو 4700 نسمة).

خلق الثقافة الإيمانية

لم يكن لعمليات الاستيطان [ههتنحلوت] التي قام بها مؤسّسو «غوش إيمونيم» دلالة جيو ـ سياسية (أو «أمنية») فقط كما كان يطرح تكراراً لأغراض خارجية تهدف إلى نيل الشرعية أيضاً من الجمهور العلماني، وبخاصة الجمهور القومي أو «المتشدد أمنياً»، فالمستعمرون الجدد «لأرض إسرائيل» تعاطوا بجدية وبشكل «طاهر»، وحتى ساذج قليلاً، مع فلسفة مرجعهم الديني. لقد حاولوا إقامة جماعات أخلاقية دينية، تُدار شؤون حياتها، سواء كان ذلك على صعيد الفرد أو الجماعة، على قاعدة تفسير حرفي جداً للشريعة اليهودية. ونظراً إلى أنه مع تحرير جزء من «أرض إسرائيل»، أصبح

(62) المقصود هنا عدد المستوطنين في الضفة الغربية وفي منطقة «غوش قطيف» في قطاع غزة (هذا لا يشمل هضبة الجولان والمنطقة المتروبولينية للقدس)، في التسعينيات من القرن الماضي برز ازدياد مطلق ضئيل في عدد المستوطنين، ولكن منذ اتفاقات أوسلو وموجة الهجرة الكبيرة من أقطار رابطة الدول المستقلة، انخفض حجمهم، نسبياً إلى مجمل عدد سكان إسرائيل، من 15 بالمئة إلى تسعة بالمئة. يعكس هذا المعطى، ربما أكثر من أي شيء آخر، انخفاض تأثير الأيديولوجيا الإيمانية في الدولة والمجتمع الإسرائيلي.

الخلاص، من وجهة نظرهم، قريباً جداً[63]، كذلك فإن إعادة تأهيل أنماط حياة مقدسة «حقيقية»، ما يعني أداء أكثر ما يمكن من الفرائض الدينية نظرياً وعملياً، أصبحت أيضاً بحد ذاتها، فريضة دينية للتنفيذ الفوري. عملياً، كان ذلك محاولة معقّدة لبناء ثقافة بديلة، أو ثقافة مضادة (Counter Culture) للثقافة الصهيونية العلمانية، بما في ذلك تدوين بديل للأحداث التاريخية ولمعالم الآثار[64] كجزء من هذه الغاية المرجوة، يصدر رجال اليمين الديني دوريات ثقافية أدبية أهمها الدورية **ديّموي** [الانطباع/ الصورة] (المكرسة للثقافة اليهودية وللنقد الثقافي الأيديولوجي) والدورية «**مشيف هروّاح**» [معيد الروح] (للشعر فقط)، في بداية سنوات الألفين أُقيمت فرق مسرحية (مثلاً،

---

(63) حول حدود «أرض إسرائيل» المضمنة في الوعد الإلهي كتبت أدبيات «أكاديمية ـ دراسية» وفقهية متشعبة، وهناك خلافات في الرأي غير قليلة حول ذلك. انظر مثلاً: بار ـ دروما، **وهذه حدود البلاد: الحدود الحقيقية «لأرض - إسرائيل» في ضوء المصادر**، أو ش. غورين، **كتاب علم السياسة: دراسة فقهية - تاريخية في المواضيع الخطيرة التي تواجهها إسرائيل منذ قيامها**، تحرير ي. تماري (القدس: هأيدرا رابّا [المجمع الكبير]، 1996). يتطرق المطالبين بالحد الأقصى بين هؤلاء إلى مجمل منطقة الهلال الخصيب كـ «أرض إسرائيل». والتوافق الوحيد بينهم يتصل بمركزية وقدسية القدس.

(64) تركز هذا النوع من علم الآثار على اختراع أماكن «مقدسة» ترتبط بشخصيات من أساطير **الكتاب المقدس**، مثل «قبر يوسف» قرب نابلس (مبنى إسلامي من القرن الثاني عشر)، قبري كل من بن نون وكاليف في كِفِل حارث، قبري، نتان في وجاد هحوزيه في حلحول، ومغارة «عتنيئيل بن كانز» في الجليل («تنبأ» بروفسور يشعياهو ليفوفيتش، بسخرية أيضاً بالعثور على قبر راحاف الزانية). إن مواقع أثرية مزعومة كهذه كانت وسيلة الغاية منها ضمان وجود يهودي إيماني فيها وإلا كان من الصعب إقامة وجود كهذا، ويجر وراءه «وجوداً عسكرياً» أيضاً، على غرار المدرسة الدينية في «قبر يوسف». ولكن أكثر من ذلك، فهي تشكل استمراراً للتراث الصهيوني العلماني باختراع موروث وتقاليد من أجل إضفاء شرعية على الوجود اليهودي في المكان (B. Kimmerling, *Zionism and Territory: The Socioterritorial Dimension of Zionist Politics* (Berkeley, CA: Institute of International Studies, University of California, 1983).

في المدرسة الدينية العسكرية في «معالوت») ولوحظ أيضاً توجه الجمهور الإيماني نحو دراسة علوم التلفاز والسينما، سواء كان ذلك للتعبير عن الذات، أو من خلال إيمان بقوة هذه الفنون في نشر الأيديولوجيا الاستيطانية. لكن هذه الثقافة تواصل كونها ثقافة «فقاعة»، وقليل عدد الشعراء (مثل، حافا بنحاس كوهين) والأدباء (يهوديت هاندل العلمانية ومن قدامى المستوطنين التي انتقلت للإقامة في مستوطنة، ولكنها لم تترعرع هناك) الذين نجحوا في الوصول إلى وعي مستهلكي الثقافة في البلاد[65] مع ذلك، يجب التأكيد على أن الثقافة الإيمانية الاستيطانية هي فقط جزء من مجمل الثقافة الدينية القومية الأكثر تنوعاً.

وفقاً لطموحات وتطلعات الثقافة الإيمانية، تشكل «أرض إسرائيل» الكائنة في يهودا والسامرة وقطاع غزة [«ييشع»]، شبه دولة داخل دولة، كان يُفترض أن تتوسع وأن تمتص في داخلها أيضاً الأجزاء العلمانية في دولة إسرائيل، بحكم كونها تُقدم إجابة قاطعة عن مسألة الهوية الجماعية، التي هي يهودية قومية، ممركزة حول الإثنية، وبعيدة من كل مفهوم ليبرالي وعالمي[66] ويمكن للديمقراطية أن تعيش داخلها طالما أنها تخدم عملية الاقتراب من مملكة الرب.

(65) هكذا، مثلا، تتباكى على هذا الوضع تسيبورا لوريا، محاضرة في الفنون ومن سكان مستوطنة عوفراه «لا مفر من الاعتراف، أن مخزوناً ضئيلاً للأسف من الصور والأشكال الفنية موجود تحت تصرف شخص يرغب في أن يتعلم بهذا الطريق - الطريق الحقيقي، العميق والأكثر دقة - عن نظيره في «يشع» [الضفة الغربية والقطاع] يفترض بفنّاني «يشع» أن يستيقظوا من سباتهم الهنيء وإدراك الفظاعة الملزمة للوضع الذي يعيشون فيه، في مكان ما من هذه المناطق يجب أن يخلق فنّان [شاعر] جديد،» على غرار أوري تسفي غرينبرغ، «هديموي هريك،» [الصورة الفارغة]، » **إيرتس أحيرت [بلاد أخرى]** (10 أيار/مايو - حزيران/ يونيو، 2002)، ص 42.

(66) انظر أدناه.

ويجب أن تُلغى كل قيمة قد تتناقض مع «القيم اليهودية» التي تعتبر مطلقة، مثل حقوق الإنسان والمواطن والدولة بحد ذاتها. إن تطرف رجال غوش إيمونيم، أو على الأقل بعضهم، ليس سياسياً فقط، ولا هو «أصولية» مألوفة، لأنه بينما يقيم اليهودي «الحريدي» العادي، غير القائد أو «الحاخام» أو البارع، معظم فرائض الدين كطقوس دينية، فإن «الإنسان الإيماني» يعزو أهمية كبرى لإقامة الفرائض الدينية من خلال نية كاملة وسليمة، والتمسك بأدق التفاصيل. بهذا أيضاً ينعدم الفارق بين «الهيّن والعسير»، وبين الأيام المقدسة والعادية، وبين التكتيك والاستراتيجية، وبين السياسة والدين.

إضافة إلى ذلك أتاحت هذه المفاهيم الجديدة لمجموعات دينية كانت قبل ذلك في الهوامش ـ بعضها من خلال رغبة في الانعزال، وبعضها الآخر، لأنه أُقصي عن مراكز القوة والرفعة في المجتمع الإسرائيلي ـ للاصطفاف في داخل مركز المجتمع الإسرائيلي[67] لم يتم هذا التمركز بواسطة حملات استيطان في المناطق المحتلة بتشجيع من السلطة، أو في سياق صرف النظر من جانبها فقط، بل أيضاً بواسطة أخذ قسط في الخدمة العسكرية في إطار المدارس الدينية العسكرية، أو كما حصل مؤخراً بواسطة خدمة عسكرية مباشرة أيضاً، والتوجه نحو مواقع قيادية في مختلف المراتب العسكرية. استُخدمت هذه الاستراتيجية قبل ذلك، من قبل أبناء كيبوتسات وأعضاء حركات الشبيبة الطلائعية من الطبقة الوسطى العلمانية[68] وكما قلنا، ففي حالة الوضع القائم [ستاتيكو] السياسي

---

(67) انظر الفصلين الخامس والسادس من هذا الكتاب.

(68) انظر: R. Kahane and T. Rapoport, *The Origins of Postmodern Youth: Informal Youth Movements in Comparative Perspective* (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997).

والجمود الفكري السياسي، والانحلال الحضاري والأخلاقي الذي أُصيب به المجتمع الإسرائيلي بعد حرب العام 1967، كان لدى هذه المجموعة رد عملي تفصيلي شبه وحيد على السؤال «ما العمل؟» وذلك خاصة بعد العام 1973، عندما انتهت النشوة المتسلحة بالقوة العسكرية، وعاد الخوف على المصير والوجود ليصبح «شيفرة» مركزية داخل المجتمع اليهودي الإسرائيلي. هكذا نشأت مجموعة نخبة خاصة، تشعر أنها متفوقة وحاملة رسالة وتؤمن إيماناً قاطعاً بعدالة طريقها، وبوجه خاص ذات قاعدة إقليمية مجالية منفصلة ومميّزة جداً، وحتى تمتلك مهارة في استخدام السلاح وفي تنفيذ عمليات شبه عسكرية، وحيث تتلاشى بالتدريج الحدود بين الخدمة العسكرية لأبناء تلك النخبة ذاتها ورسالتهم الدينية القومية.

خلقت هذه الشريحة لنفسها بين السنوات 1974 و1992، محيطاً واسعاً من المؤيدين على درجات مختلفة من الالتزام، ويقيمون معها روابط من أنواع مختلفة. لا يستطيع التيار الأورثوذكسي، أو أجزاء منه مثلاً، وهو الذي كان يجب أن يقف بشكل طبيعي في وجه هذه الشريحة بصفتها الخصم التاريخي المطلق، عدم إبداء انفعاله إزاء التمسك التام لهذه الشريحة بالدين، والإحساس بشراكة جزئية معها في الرموز والشيفرات اليهودية المركزية، في هذه المرحلة بدأ التقارب بين التطرف القومي الديني و«الحريدي» [التطرف الديني ـ الأصولي] بالنسبة إلى تفسير المصطلحات «يهودي» و«يهودية». هذا، لأن التيار الأورثوذكسي ـ الأُصولي لا يستطيع معارضة محاولة حقيقية وصادقة لبناء بنية تحتية إقليمية وأيديولوجية للحكم الديني. بهذا الشكل نشأ الرابط شبه الطبيعي بين التدين القومي بصيغته الإيمانية وبين تيار «حباد» وساحات مراجع أخرى في «الحسيدية» استيقظت فيها، من حين لآخر، ركائز مسيحانية [غيبية]، وإن من نوع آخر، وبدأ يتشكل فيها أيضاً نشاط واسع وعمل حثيث وجاد

للإتيان بالمسيح المخلّص الآن[69] وكان القوميون العلمانيون وبخاصة الأكثر تطرفاً فيهم، حلفاء طبيعيين آخرين لهؤلاء، لأنهم لا يستطيعون البقاء لا مبالين إزاء العامل الوحيد الذي يحقق، نظرياً وعملياً، مطلبهم بامتلاك معظم «أراضي الوطن» التي يسكنها غرباء، فالتعصب الديني لا يشكل عاملاً مزعجاً للقومية العلمانية، طالما هو محدود في نطاق مستوطنات كان يُفترض بها تلقائياً أن تكون مقتصرة سكانياً على المستوطنين المتدينين، وطالما ليس هناك مطالبة بتطبيق كتاب القوانين الفقهي [الخاص بالشريعة اليهودية] على عموم المواطنين. وكان الانجذاب نوعاً ما نحو المستوطنين في المناطق المحتلة والتعاطف معهم قائمين أيضاً في صفوف اليهود الشرقيين التقليديين، حيث وفقاً لإحساس جزء منهم يبث العالم الغربي العلماني والكوني إحساساً بالغربة والتهديد، بينما تُعتبر «جماعة يهودية»، مغلقة وممركزة حول الإثنية مريحة ومفهومة أكثر. إن رفض «الثقافة الغربية»، هو أيضاً تراث مجموعة صغيرة حقاً، ولكن ذات وزن، من المثقفين العلمانيين الذين يرون «العالم الغربي»، المسيحي في جوهره، والمتعفن ليس فقط كعدو للحضارة اليهودية، بل أيضاً كمسؤول عن الكارثة والعداء للسامية.

يشكل «المتشددون أمنياً» محيطاً آخر، من مؤيدي «غوش إيمونيم»، أي الصقور العلمانيون الذين خلبت أبصارهم ديانة علمانية من نوع آخر، فريضتها المطلقة كانت ولا تزال الحد الأقصى من الأمن لإسرائيل. إذ المكوّن الأساس لتلك «الديانة» هو الدمج بين القوة العسكرية والسيطرة الإقليمية. ويُضاف إلى ذلك أيضاً المفهوم الصهيوني في فترة ما قبل الدولة الذي تُعتبر بموجبه كل نقطة ارتكاز

(69) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

استيطانية «ثروة أمنية» واستراتيجية في الحرب الأبدية مع المحيط العربي. الفرضية الأساس هي أن ليس هناك أي سبب للثقة بذلك المحيط، إذ إن كل ما يريده هو تدمير دولة اليهود بكل وسيلة ممكنة، بما في ذلك «صنع سلام» غير حقيقي وفقاً لنهجهم.

المحيط الأكثر إثارة للاهتمام، ولكن ذو الدعم المشروط أكثر، لرجال «غوش إيمونيم» هو مجموعات المستوطنين العلمانيين في المناطق المحتلة[70]، أو أولئك الذين لا يُعتبرون متدينين وفقاً للتفسير الإيماني للدين. المقصود هو أولئك الذين استوطن معظمهم في المناطق المحتلة منذ البداية لدوافع «عملية شخصية» مثل نوعية الحياة أو السكن الرخيص والمدعوم حكومياً، وليس لدوافع عقائدية بالذات. فئة أخرى، مشابهة، هي مستوطنو غور الأردن وهضبة الجولان. هنا نشأ تطابق مصالح مادي، ولكن أيضاً عقائدي نوعا ما، بين العلمانية الاشتراكية والمفاهيم الدينية المتعصبة.

لكن الإنجاز الأكبر لرجال «غوش إيمونيم» كان تأثيرهم الشامل في الثقافة والهوية الجماعيتين اللتين بدأتا تميلان أكثر لتعريفات يهودية ممركزة حول الإثنية. كان ذلك في سياق خلق حوار تمحور حول [مفاهيم] «أرض إسرائيل»، «تراب الوطن» و«الدم اليهودي»، تسرب بهذا القدر أو ذاك إلى مختلف شرائح السكان اليهود. نجح هذا الحوار في طمس المعالم بين المواقف الاجتماعية والسياسية، وخلقَ بشكل مصطنع تشكيل ثقافي مزدوج. من ناحية، تنتصب ثقافة سياسية متماسكة، كما يزعم، يتبنّاها يمين قومي علماني صقري ديني، متجاوزة هذا الائتلاف السياسي أو ذاك. في مواجهة هذا التشكيل الثقافي السياسي انتصب شبه صورة عن ثقافة مضادة غير

(70) الذين قدّر عددهم بنحو نصف مجموع المستوطنين.

متماسكة وأقل وحدة من ثقافة «اليمين». هذا هو «اليسار» المركب في جوهره من مجموعات سكانية «خاسرة». مع هذا اليسار يُحسب أشكنازيون (بالتحديد من داخل شريحة «الأرستقراطية المبائية» التي غابت شمسها وأبناء الكيبوتسات العلمانيين، الآخذين بالتعفّن كنتيجة لانقطاعهم عن مصادر السلطة التي كانت تضع تحت تصرفهم في الماضي أموالاً طائلة)، وطبقة وسطى علمانية ليبرالية منغمسة في الملذات وميسورة ولكن خالية من «مضامين قيمية» لأن قيمها هي علمانية[71]، ومثقفون وأساتذة جامعات «مرهفو الإحساس «[بمعنى ضعاف النفوس]، و«حضاريون»، وليبراليون ولكن لا صلة لهم بالواقع وبالقضية القومية، كما يفههما خصومهم.

لقد أوضح التمرد والعصيان الفلسطيني والثمن الذي جباه أن السياسة الإسرائيلية تجد صعوبة في الوفاء بالمطالب الداعية إلى المحافظة على «تكامل البلد» [أي الأرض الكاملة]، التي تحولت في الواقع إلى كيان اجتماعي سياسي واقتصادي ثنائي القومية. وهكذا، فالصراع السياسي الثقافي بين مفهوم «غوش إيمونيم» والمفهوم الذي مثّلته حركة «السلام الآن»[72]، الذي كان خفياً ومطموس المعالم للغاية في نظر معظم الجمهور، أصبح مفهوماً من تلقاء ذاته. ومنذ نهاية الثمانينيات من القرن الماضي، شُحذت أكثر خطوط الفصل بينهما، وحُدِّدت من جديد. وبعيداً من بقية وجهات النظر السياسية والاجتماعية، برز تحالف مسيحاني ـ غيبي، مع أو من دون طلاء قومي متطرف (ولكن ممركز حول الإثنية في كل الأحوال)، وفي مقابله المصالح الوجودية لكل من لا يريدون نسخة يهودية من الحكم

---

(71) انظر أيضاً الفصل السابع من هذا الكتاب.

(72) بايغا، «حركات اجتماعية، هيمنة وأسطورة سياسية: فحص مقارن لأيديولوجيا «غوش إيمونيم» و«السلام الآن»».

الديني، المرفق بصراع إثني داخلي[73] بناء عليه، فإن استمرار السيطرة على المناطق المحتلة سيكون بالفعل مكوّناً مهماً في الصراع وفي الصدام الداخلي الإسرائيلي الشامل، إذا انفجر، لكن أسبابه لن تكون فقط الأسباب الأمنية أو القومية المعلنة، بل سيدور في جزء منه أيضاً حول صورة المجتمع والدولة، وحول قواعد اللعبة، وحول المعايير لتخصيص الموارد المالية والسياسية داخلهما. ولكن، في حالة نزاع إثني قومي، فإنه ليس في هذا الإدراك أيضاً ما يقود إلى تغيير جوهري في الانتشار الجغرافي السياسي للدولة، أي إلى انسحاب من المناطق الفلسطينية المحتلة، التي امتُصّت بعد أكثر من ثلاثين عاماً داخل الخارطة الفكرية وداخل الصورة الذاتية الجماعية، وذلك إلى حد ليس بالقليل، بفضل الحقائق التي أُقيمت على الأرض والحوار الذي خلقه رجال «غوش إيمونيم».

كما هو معلوم، يحمل النجاح في طياته غير مرة نواة نفيه، فـ «أرض إسرائيل» التي خصّصت لتكون بديلاً عن «دولة إسرائيل»، أصبحت جماعة أخلاقية معيارها الأساس هو اليهودية (وفقاً لعدّة طرق تفسير متضاربة). يكمن في هذا الوضع «الإيماني» تناقضان داخليان: تناقض قِيَمي وآخر ديموغرافي، فبالنسبة إلى المجموعات ذات الأساس الأيديولوجي الديني، نجد في الغالب مشكلة في مفاهيم «النقاء» و«الشمولية». فمن الصعب على هذه المجموعات الصمود في وجه «كمال» مجموعات دينية أخرى، تمثل وجهات نظر متطرفة وأكثر «نقاءً». لقد حولت حركة «غوش إيمونيم» الجماعة السكانية إلى ممثل ساطع وجلي لـ «أرض إسرائيل» أكثر من كونها

(73) هناك شهادات لا لبس فيها على أن المقاربة، التي أدت في نهاية المطاف إلى اتفاقيات أوسلو أيضاً، كانت ترتكز على استبدال السيطرة العسكرية المباشرة على السكان الفلسطينيين بسيطرة اقتصادية وجيو - استراتيجية.

ممثل لـ «الدولة» المرتكزة على مبادئ علمانية وكونية، وإلى جالية مبنية على مبادئ دينية إثنية يهودية، وبذلك عبَّدت الطريق لانفتاح ثنائيّ الاتجاه لمنظومتها أمام الأورثوذكسية الدينية غير الصهيونية. وكان لهذه الأورثوذكسية الدينية غير الصهيونية مراجع دينية من علماء توراة «كبار» يشكلون مرجعيات أكبر من أولئك الذين كان باستطاعة «غوش إيمونيم» اعتمادهم كوزن مقابل. من ناحية هذه الأورثوذكسية الأصولية الأشكنازية، ولاحقاً «السفارادية»، فـ «التوراة» و«الشعب»، يتقدمان، عموماً، على «الأرض» (التي يُنظر إلى امتلاكها كأمر ممكن تأجيله إلى حين مجيء المخلّص، مما دعا إلى اتهام رجال «غوش إيمونيم» بـ «الشبتائية»).

لقد أدخل رجال «غوش إيمونيم» بأيديهم إلى داخل المنظومة التي شاركوا في تأسيسها عملية نزع الشرعية عنهم وعن فلسفتهم، وتسببوا، نظرياً وعملياً، في تبخّر الحركة. استخلص بعض من رجالهم الاستنتاج المنطقي، فاختار التطرف دينياً. لقد فضّل هؤلاء التعاون مع الأورثوذكسية الأصولية «الحسيدية» على التعاون مع التطرف القومي العلماني. وهكذا ففي داخل المجال الأيديولوجي الخاص بهم، أُقصي رجال الحركة إلى الهوامش. وبدلاً من كونهم طليعة تسير أمام المعسكر، أصبحوا من جديد، زمرة، أو مجموعة مصلحية أخرى، بين كثر، في داخل النظام. لاحقاً، وبخاصة عندما نجحت حركتهم في الفوز بأجزاء أكبر من الموارد الحكومية، بمساعدة حكومات اليمين القومي، أصبحت النظرة إلى عمليات الاستيطان على أنها «هدر للمال العام»، ووُجهت إليهم الانتقادات من الشرائح الاجتماعية الضعيفة في المجتمع الإسرائيلي. وعزّز هذا الأمر صورتهم السلبية أكثر كمجموعة

مصلحية تعمل لذاتها، وتمركز نشاطها حول موضوع واحد ووحيد، وليس كطليعة متقشفة تقود عموم السكان نحو تنفيذ مهام جماعية ليست موضع خلاف، كما كانت صورة «الطلائعيين» في الحقبة السابقة لقيام الدولة.

مشكلة حركة «غوش إيمونيم» الثانية، كانت عدم وجود رد لديها بمصطلحات غير مسيحانية غيبية على تحويل الجماعة السكانية إلى نظام ثنائيّ القومية في الواقع. في الخفاء، دعم رجال الحركة الخيار المنطقي الوحيد من وجهة نظرهم، وهو طرد كل عرب «أرض إسرائيل» الكبرى، أو معظمهم من حدود السيطرة اليهودية وتحويل الأراضي إلى أرض يهودية حصراً، أو إلى أرض ذات أكثرية يهودية كبيرة ومستقرة على أقل تقدير. ولكن، كمن يدرك الحساسيات السياسية والانعكاسات الدولية للتطهير الإثني، لم يتمكنوا من الخروج ببرنامج كهذا، إذ حتى لو لم يتسبب في نبذهم من وسط الجمهور اليهودي، كان سيُنظر إليه على أنه غير عملي. وذلك بسبب ارتباط «إسرائيل» بدعم الولايات المتحدة، وبالأساس لأن جزءاً من النخبة الثقافية التي سبقت الانقلاب السياسي في العام 1977، بقي يحتل مراكز رئيسة. وكانت هذه النخبة، في معظمها، تنفر من أفكار كهذه، أو خشيت من نتائجها الهدامة بالنسبة إلى شرعية استمرار وجود المشروع الصهيوني بحد ذاته. صحيح أن تلك النخبة لم تعد تملك ما يكفي من القوة لإملاء سياسة إلا لفترة قصيرة تمتد بين الانقلاب السياسي المضاد [العام 1992] واغتيال رئيس الحكومة يتسحاق رابين [تشرين الثاني/ نوفمبر 1995]، ولكن كان قد بقي لها تأثير كافٍ إلى حين الرد العسكري المضاد على حرب الإرهاب الفلسطيني بين الأعوام 2000- 2002، على الأقل، لكي تفرض الفيتو على سياسة متطرفة جداً وعدوانية. في مواضيع كهذه استطاعت هذه النخب أيضاً أن تجد حليفاً لها في أوساط اليمين

الليبرالي وفي أوساط أجزاء من النخبة الدينية القومية التي بقيت منبوذة، ولم يستطع جميع أفرادها السير على طريق «غوش إيمونيم»[74].

وطالما لم يتطلب الاحتلال دفع ثمن باهظ، بل عاد بالنفع والفائدة على معظم شرائح المجتمع اليهودي (وربما حتى العربي) في إسرائيل، كان بالإمكان إمساك الحبل من طرفيه: مواصلة الاستيطان والتوسع في قلب المناطق «الحدودية النائية»، أي الأراضي الفلسطينية، وفي الوقت ذاته تأييد ممارسة الدولة التي أقصت، من ناحية، السكان الفلسطينيين إلى ما وراء حدودها، ومن ناحية أخرى، ضمتهم بقوة عملهم، وبأسواقهم، وأراضيهم داخل حدود القوة والسيطرة لأجهزتها. ولكن كلما تزايدت الضغوط على السكان الفلسطينيين، ولم يعد لديهم إلا القليل مما يمكن أن يخسروه، تعاظم لديهم أيضاً الميل إلى ممارسة عصيان فعّال ضد الاحتلال بالوسائل التي كانت تحت تصرفهم. وتم توجيه ذلك ليس ضد جيش الاحتلال فحسب، ولكن أيضاً ضد ما اعتبروه الذراع الأخرى، وربما الأساس لهذا الاحتلال، أي المستوطنين. بين السنوات 1987 ـ 1993 دارت، نظرياً وعملياً، حرب فعلية بين الجيش الإسرائيلي والسكان الفلسطينيين. لقد استغل هؤلاء جيداً التناقض، أو المفارقة الكامنين في القوة، وأرغموا اليهود

---

(74) على غرار أفراد مجموعات «نتيفوت شالوم» [مسالك السلام] (كان أبرز أفراد تلك المجموعة، أكاديميين على غرار أوريئيل سيمون، وأفيعيزر رافتسكي، وجيرالد كرومر)، مجموعة «عوز – فيشالوم» [جرأة وسلام] أو «نئماني توراه فعفودا [المخلصون للتوراة والعمل] (داخل الكيبوتس الديني)، وحتى عدد من مؤسسي «غوش إيمونيم» ومن أوائل المستوطنين، على غرار الحاخام يوئيل بن نون أو مؤيديهم، مثل يهودا بن مئير. ووجد الأمر تعبيراً عنه في محاولة بلورة حركة سياسية اجتماعية حول الشخصية ذات الجاذبية للحاخام يهودا عميطال (حركة «ميماد»، التي تصدر أيضاً دورية بهذا الاسم).

الإسرائيليين عملياً على الاختيار بين النزعة الثقافية الغربية الليبرالية داخل النظام والنزعة البدائية اليهودية والممركزة حول الإثنية التي قادت إليها المرتكزات الدينية للمستوطنين[75] وعندما تفاقمت هذه المعضلة، اتضح أيضاً أن الكتلة اليمينية القومية، سواء كانت علمانية أو تقليدية غير قادرة على الحسم بشكل غير قابل للتأويل لمصلحة الثقافة البدائية الانغلاقية. وحتى بعد عودتها إلى السلطة [في العام 1996] وجد ممثلوها صعوبة في التنصل علناً وبشكل غير قابل للتأويل من اتفاقات أوسلو[76] لكن وجه الأمور تغير بعد انفجار العصيان الفلسطيني الثاني في تشرين الأول/ أكتوبر العام 2000، والذي أُرفق بإرهاب واسع وعشوائي، وبالذات ضد السكان المدنيين داخل حدود الخط الأخضر. حينها بدأت أجزاء كبيرة من المثقفين الليبراليين، ذوي النزعة الإنسانية (ما سمّي بالمصطلحات العامية الإسرائيلية، «اليسار»)، بالتأرجح من ناحية سياسية وثقافية مدفوعة نحو الأطراف البدائية لهويتها، وحتى لوحظ شرخ في التحالف السياسي التقليدي، بين هذه الأجزاء [اليسار] والمواطنين العرب في «إسرائيل»[77]

وفي حينه ومع تفاقم العصيان الفلسطيني الأول الذي زحف هو أيضاً إلى داخل «الأراضي والأماكن اليهودية» الأصلية (مثل تل أبيب، ورمات غان، وبات يام) وهزّ الأمن الداخلي، ارتفع ثمن الاحتلال أكثر وتقلصت منفعته الاقتصادية والسياسية. وأُضيف إلى

---

(75) انظر لاحقاً.

(76) يفهم تلقائياً أن الثقافة السياسية التي عادت إلى السلطة في العام 1996 لم تكن متجانسة في طبيعتها، فإضافة إلى الأسس الأصولية الدينية الأشكنازية، التي يعالجها هذا البحث، تضمنت أيضاً أحزاب وسط ويمين قومية متطرفة ولكن علمانية.

(77) انظر أيضاً الفصل الثامن من هذا الكتاب.

الإحساس الجماعي بالخطر مشكلة الأمن الفردي. وكما قلنا، لم يُعثر لهذا الوضع على أجوبة توراتية دينية كان يمكن أن تُترجم إلى فعل وعمل سياسي يومي. وحتى التوسع الاستيطاني لم يكن ليشكل رداً على اهتزازات الأمن الداخلي. ولو طالب سكان المناطق المحتلة والمقربون منهم من اليهود بشكل حازم ضمهم إلى إسرائيل، لكانوا خطوا بذلك خطوة كبيرة في اتجاه تشكيل كيان ثنائيّ القومية، الأمر الذي كان سيؤكد أكثر الوهن الأيديولوجي والتناقض الداخلي الكامن في نظرة المستوطنين العامة إلى الأمور، فالمستوطنات لم تعد رداً حقيقياً على المشاكل التي كانت مصدر ضيق للسكان اليهود، بل أصبحت عبئاً آخذاً في التزايد على النظام. بذلك نضجت الظروف جزئياً، لقلب اتجاه العملية الاجتماعية السياسية التي بدأت في العام 1967، ولبدء هذا الانقلاب أيضاً في جزء من التوجهات الاجتماعية السياسية والثقافية، لكن هذا الانقلاب لم ينضج ولم يستكمل.

في مطلع سنوات الألفين مع انفجار العصيان الفلسطيني الثاني[78]، كان معظم الجمهور اليهودي قد أصبح مستعداً لتقبل المقاربات الأكثر عنفاً إزاء الفلسطينيين، التي تم نشر بعض منها، من جانب رجال حركة «غوش إيمونيم» وحلفائهم، غير أن هذه الأغلبية كانت لا تزال غير مقتنعة بوجوب مواصلة المشروع الاستعماري للأراضي الفلسطينية، التي اعترف بها رسمياً (في اتفاقات أوسلو) قبل ذلك، كمناطق فلسطينية. وكان الرد الذي أُعطيت له الأفضلية في تلك المرحلة بناء الجدار الفاصل بين المجموعتين السكانيتين.

---

(78) B. Kimmerling and J. S. Migdal, *The Palestinian People: A History*, 2nd revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003).

ليست الأيديولوجيا الثيولوجية الإيمانية الاقتراح الفكري الوحيد لتغيير «قواعد اللعبة» داخل الدولة الإسرائيلية، والآتي من الجناح الديني الراديكالي الشوفيني فيها، لكن أبرزها هي الأيديولوجيا «الكهانية». كما سنرى أدناه، كانت هذه أيديولوجيا كليّة، عنصرية وشبه فاشية، وفقاً لتعريف شبرينتساك[79] بدأ مئير كاهانا يشتهر في الولايات المتحدة في العام 1968 كأحد مؤسسي «رابطة الدفاع اليهودية» في نيويورك التي أقيمت كمنظمة حراسة ذاتية تطوعية لحماية الأحياء اليهودية من اعتداءات معادية للسامية (من جانب السود بالأساس) كثرت في تلك الفترة. وبسرعة وبفضل موهبته البلاغية في الخطابة وعلاقاته العامة أصبح بطلاً ثقافياً محلياً في أوساط الجالية اليهودية في العام 1971 نقل كاهانا مسرح نشاطه إلى إسرائيل محاولاً أن يبني لنفسه صورة النبيّ النذير، والقديس المضطهد، والزعيم القومي. كان كاهانا شخصاً موهوباً، مثقفاً[80]، كتب كثيراً (مع أنه من المشكوك فيه إن كان أحد من بين مريديه الإسرائيليين قد قرأ ذات مرة كتبه). لكنه لم يكن موهوباً في العمل التنظيمي وكانت تنقصه القدرة على المثابرة. مع ذلك، شكل كاهانا

---

(79) Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*, pp. 221-250.

(80) امتلك كاهانا ثقافة تقليدية يهودية في المدرسة الدينية «مير» في نيويورك، وثقافة أكاديمية لا بأس بها. حصل على شهادة الـ B.A. في العلوم السياسية من كلية «بروكلين»، وعلى إجازة في الحقوق من كلية الحقوق في نيويورك، وإجازة في العلاقات الدولية من جامعة نيويورك. نشر عشرات الكتب والكتيبات ومئات المقالات صدر بعضها عن «مركز الفكر اليهودي» الذي أقامه في القدس، أو نشر في صحيفة *Jewish Press* الأميركية المتطرفة. عرف كاهانا في خطابه إلى جمهور مثقف كيف يتحدث بلغة «تلميذ اللاهوت» الذي يعمّد أقواله باقتباسات من مصادر كثيرة ومتنوعة، وأما في «الشارع» فاستخدم خطاباً يتحدث عن الموت، والدماء، والنار، والأرض.

استجابة لعدد من الاحتياجات الأساس لجزء من الشرائح، وبخاصة الشرقية الفقيرة والمغبونة، ولمجموعة هامشية من المهاجرين من الولايات المتحدة. حاول كاهانا أن يُقيم في «إسرائيل» عدداً من المنظمات، لكن نجاحه الأكبر كان انتخابه لعضوية الكنيست الإسرائيلي في العام 1984 على رأس لائحة «كاخ» [هكذا] الانتخابية. في سياق الاستعداد لانتخابات العام 1988، حُظر على قائمته المشاركة في الانتخابات لكونها عنصرية وتشكل خطراً على دعائم النظام الديمقراطي (عقب تعديل لقانون الانتخابات في العام 1985). كان آخر عمل له هو تأسيس «دولة يهودا»[81] في تشرين الثاني/ نوفمبر 1990، اغتال كاهانا شاب عربي في نيويورك. ورافقه إلى مثواه الأخير نحو 20 ألفاً من مؤيديه، وتشرذمت حركته إلى شظايا حركات تنافست في ما بينها على «تراثه». في حياته أيده وأيد مدرسته ما يتراوح بين ثلاثة وخمسة بالمئة من يهود إسرائيل، ولكن مع ذلك فشلت محاولته في إقامة مستوطنة في المناطق المحتلة، باسم «إيل نكام» [الرب المنتقم]، لأن رجال حركته لم يكونوا مجبولين من الطينة المعتادة على تحمل المعاناة، والمتقشفة، والرافضة لمتع الحياة على غرار «غوش إيمونيم». وعندما حان الوقت وجد رجال كاهانا، مثل باروخ مارزيل وإيتمار بن غبيرول، ملاذاً وجواً مريحاً لأفكارهم ونشاطاتهم ضد العرب في مجمع كريات أربع/ الخليل، حيث أقام الحاخام موشي فنغر المنبوذ تقريباً شبه زمرة دينية داخل زمرة.

---

(81) في شهر كانون الثاني/ يناير 1989، أعلنت مجموعة مستوطنين، بتشجيع منه، عن إقامة «دولة يهودا» على كل مساحة ستنسحب «إسرائيل» منها. وانتُخب كاهانا رئيساً فخرياً «للدولة يهودا»، وكسفير لها في الشتات. أما ميخائيل بن حورين، مستوطن من هضبة الجولان، ناشط في حركة «كاخ» ومن أبطال «الصراع من أجل مدينة يميت»، فانتُخب رئيساً للجنة التنفيذية لـ «الدولة».

وأصبحت العائلات اليهودية الثلاثمئة التي بقيت في الخليل بعد اتفاقات أوسلو، رأس الحربة في الاحتكاك المتعمد بين المستوطنين والفلسطينيين.

تغيرت أيديولوجية كاهانا، وتطورت، جانحة مع الوقت نحو التطرف، لكن مبادئها الأساس لم تتغير[(82)]، فالدولة اليهودية يجب أن تُدار وفقاً لكل قواعد وأحكام «الهالاخاه» [الشريعة] فوراً، وإلا ليس لها حق في الوجود في نظر رب «إسرائيل» وسوف يدمرها. لقد حدد الرب للدولة، منذ سنة ولادتها في العام 1948 أربعين عاماً (كما يبدو، كعدد سنوات تيه بني «إسرائيل» في الصحراء، وإلى حين وصولهم إلى أرض الميعاد واحتلالها). لن يتم حصول التغيير بأسلوب عجائبي أياً كان، بل سيفرضه على مجموع اليهود شبه طليعة من العالِمين ببواطن الأمور، على غرار كاهانا والمقربين من أفكاره، فاليهود هم شعب مختار دائماً وأبداً، وشعب فريد من نوعه ووحيد. وفي كل الفترات ينقسم العالم كله إلى يهود وأغيار من كل الأنواع. والتاريخ الإنساني هو نتاج الحرب الدائمة بين اليهود وكل باقي الأغيار في العالم. يبقى اليهود أحياءً وحتى ينتصرون إذا فعلوا/ وعندما يفعلون ما هو خير في نظر الرب. هناك أخطار من نوعين تهدد الدولة والمجتمع في إسرائيل: أ ـ خطر المتهلّنين [اليهود المتماثلين مع الحضارة الهيلينية الإغريقية] العلمانيين واليساريين الطامحين إلى تحويل «إسرائيل» إلى شعب ككل الأغيار. يجب

(82) انظر مثلاً: م. – د. كاهانا: **التحدي ـ الأرض المفضلة** (القدس: همخون لتودعاه يهوديت [مركز الوعي اليهودي]، 1973)؛ **حول الإيمان وحول الخلاص** (القدس: همخون لرعيون هتسيوني [مركز الفكر الصهيوني]، 1990)، **ونور الفكرة** (القدس: عائلة كاهانا، 1993).

مكافحة هؤلاء من دون رحمة كما فعل المكابيون باليهود المتهلّنين[83] وإذا كان لدى كاهانا ذرة من المسيحانية، فهي لم تكن صوفية كباليّة[*]، بل كانت نظرية سياسية.

ب ـ خطر من جانب العرب عامة، والفلسطينيين خاصة، الذين خصص لهم مكان خاص في تعاليم كاهانا. صحيح أنه من حيث المبدأ، لا يختلفون عن كل الأغيار، ولكن نظراً إلى أنهم يقيمون في وسط «شعب إسرائيل»، يجب التخلص منهم فوراً، من جميعهم، إن كانوا من مواطني الدولة أو من سكان المناطق المحتلة على حد سواء. يجب ترحيلهم جميعا إلى خارج حدود سيطرة الدولة الإسرائيلية و«أرض إسرائيل». وأصبحت فكرة الترحيل بمثابة «رمز تجاري» لحركة «كاخ»[84] إلى ذلك، استخدم كاهانا العرب كشيطان

---

(83) ادّعى كاهانا أنه يعارض نشوب حرب أخوة، لكن تذكيره الدائم بحرب المكابيين ضد المتهلنين لم يترك الكثير من الشكوك بالنسبة إلى نواياه. كذلك أيضاً ادعاؤه أن «الديمقراطية» ليست مصطلحاً أو مفهوماً يهودياً بل سلعة مستوردة من الثقافة الغربية، ثقافة أغيار أدت إلى الكارثة، في هذه النقطة اقترب من المقاربة «الحريدية» (انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب).

(*) «الكبالا»: أي الحكمة الباطنية، وهي عبارة عن طريقة تفسير للتوراة وفقاً للصوفية اليهودية التي تم وضعها في القرن الثالث عشر، والتي ترى في كتاب **هزوهر** أي النورانية المنسوب إلى الحاخام شمعون بن يوحاي، أساساً لها. كانت بداية نشوئها في بروفونس [جنوب فرنسا وشمال إسبانيا] في أواخر القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر.

(84) فكّر كاهانا في البداية بإغراء العرب على مغادرة البلاد بإرادتهم، وحاول تأسيس صندوق مالي لمنح تعويضات مالية لمن يغادر طواعية. وعندما تبين له عدم وجود متبرعين لهذا الصندوق، وأنه من المشكوك فيه وجود فلسطينيين كثر يوافقون على مغادرة البلاد طواعية، بدأ يبشّر بفكرة «الترحيل بالقوة»، كما حصل فعلاً، بشكل جزئي في خلال حرب العام 1948 (ب. موريس، **ولادة مشكلة اللاجئين الفلسطينيين، 1949-1974**، ترجمة أرنون ماغين، ط موسعة ومنقحة للمصدر الإنجليزي (تل أبيب: عام عوفيد، 1991)). ورثت فكرة «الترحيل الطوعي» من كاهانا حركة «موليدت» الأولترا ـ قومجية بقيادة رحبعام زئيفي، التي =

جنسي/ ذكوري بيولوجي، عازفاً على الأوتار الحساسة لنساء وفتيات يهوديات سقطن كما يزعم في «شباك» عرب، فاغتصبوهن أو «سبوهن» وأرغموهن على الزواج منهم[85] كذلك، استغل رجال كاهانا كل عملية إرهابية عربية أصيب بها مواطنون يهود، للقيام بعملية تحريض هوجاء ولإلحاق الأذية بالعرب من دون تمييز.

لقد عبّر كاهانا والكهانية عما يشعر به يهود كثيرون في خفايا قلوبهم، ولكن لم يمتلكوا الجرأة للتعبير عن ذلك، وخاصة بإزاء العرب الفلسطينيين[86] هناك من يميز بين «الكهانية» والأيديولوجيا

= نجحت منذ انتخابات العام 1988 في إدخال عضوين إلى الكنيست على أساس هذه الفكرة الخاصة بها فقط. لم يعتبر زئيفي شخصية غريبة الأطوار ووصمة عار مثل كاهانا، فقد كان جنرالاً مكللاً بالأمجاد ومقبولاً من المجتمع الإسرائيلي، وتعود خلفيته السياسية إلى حزب العمل. لقد نجح زئيفي في إضفاء قدر معين من الاحترام على فكرة الترحيل. عملياً، فكرة تبادل السكان، أو حتى الترحيل بالإكراه، لم تكن فكرة طارئة على الفكر الصهيوني. في الأربعينيات من القرن الماضي، عالج تلك الفكرة شخصيات مركزية في حركة العمل، وفي الستينيات من القرن الماضي أيضاً خلبت هذه الفكرة عقول عدد من رجال حركة «أرض إسرائيل الكاملة»، مثل تسفي شيلوّاح. كذلك كان لدى حزب «هتحياه» ميل لقبول هذه الفكرة، من أجل الحيلولة دون تحويل «إسرائيل» إلى دولة ثنائية القومية. يجب التأكيد أن حركة «غوش إيمونيم» لم تتبن الفكرة كونها كانت تميل إلى التبشير بالتعايش اليهودي - العربي تحت السيطرة اليهودية. تم اغتيال زئيفي في السابع عشر من تشرين الأول/ أكتوبر 2001، من جانب خلية تصفية فلسطينية. بعد مقتله تغلغلت فكرة الطرد أكثر فأكثر إلى داخل مركز الحوار العام، ويبدو أنه تم تبنيها بصيغة غامضة من جانب زعيم حزب «المفدال» الجديد، اللواء (احتياط) آفي إيتام («فاين»).

(85) «يمكن أن يحصل هذا لابنتك»، هكذا حاول كاهانا فرض الذعر في قلوب أولئك الذين كانوا مكشوفين لتهديدات من هذا النوع. بذلك استخدم كاهانا أسلوب التهديدات الذي كان متداولاً في أوساط العنصريين الأميركيين. وهكذا أُقيم في المستوطنات والضواحي الأورثوذكسية الأصولية منظمات تطوعية لإنقاذ النساء اليهوديات من أيدي العرب.

(86) لا يمكننا أن نعرف ما الذي كان سيفعله معظم مؤيدي كاهانا، لو انتبهوا إلى أن معلمهم لا يرغب فقط في حظر إجراء مباريات كرة القدم في أيام السبت، ولكن مباريات هذه اللعبة بعامة، لأن لعبة كرة القدم هي جزء من الثقافة الهلّينية الغربية غير اليهودية.

«الكوكيانية»(*)، على غرار إليعازر دون يحيا[87]، ويدَّعي هؤلاء أنه بحكم أن «الكوكيانية» تأخذ على عاتقها أعباء الدولانية الإسرائيلية فإن هذا القبول يكبح تطرف الممارسة الإيمانية. ظاهرياً، يُثبت تراجُع أعضاء الحركة السرية اليهودية عن نواياهم هذا الادعاء. ولكن، علينا أن نتذكر أن الأيديولوجيا الإيمانية أيضاً تمر بتغييرات في أيّامنا وهناك تنوع كبير داخلها في هذا الموضوع أيضاً. كذلك، لا يجب خلط «الديمقراطية» بـ «الدولانية»[88] وكما سنرى أدناه، فـ «الكهانية» ليست مجرد حركة هامشية في المجتمع الإسرائيلي، والمشترك بينها وبين «الكوكيانية» كثير. تعكس المقاربتان وجهاً واحداً مشتركاً لمشكلة الهوية الجماعية، المطبوعة في المجتمع الإسرائيلي منذ القدم. وحظيت هذه الظاهرة بالمزيد من البروز، عندما وصلت العلاقات بين اليهود من ناحية والمواطنين العرب في إسرائيل، والسكان الفلسطينيين في المناطق المحتلة، وفي مقدمهم قيادة السلطة الوطنية الفلسطينية، من ناحية أخرى، إلى مواجهة شاملة لا سابق لها

(*) نسبة إلى اسم الحاخام أفراهام هكوهين كوك، المرجع الديني للتيار الأورثوذكسي القومي في اليهودية.

(87) أ. دون – يحيا، «أصولية دينية وراديكالية سياسية: المدارس الدينية القومية في إسرائيل،» في: أ. شابيرا، محرر، **عتسمئوت ـ الاستقلال: السنوات الخمسين الأولى** (القدس: مركاز زلمان شازار لتولدوت يسرائيل، 1998)، ص 464.

(88) كل من يقرأ بإمعان أقوال رجال دين مثل ص. طاو، وي. تسوكرمان، وي. أريئيل يتبين له بوضوح أنهم يعتبرون أفعال «الحركة السرية»، تمرداً على مملكة الرب، ومع ذلك فهم يميزون بين «الدولة» – المقدسة، بحكم كونها بداية بناء الهيكل الثالث ـ و«الحكومة» التي قطعاً يمكن أن تكون «حكومة شريرة» إذا لم تتصرف وفقاً لأحكام الشريعة اليهودية. هكذا أيضاً، وكما ادعاء مئير كاهانا، «الديمقراطية» ليست ممارسة فقهية وحتى غير مشمولة في مصطلح «مملكة إسرائيل». انظر: ي. أريئيل، ««هل حقاً تمرد على مملكة الرب»؟،» **نيكوداه** (25 آب/ أغسطس 1882).

منذ تشرين الأول/ أكتوبر 2000، وتطورت هذه المواجهة إلى حرب إثنية منفلتة[89].

مسألة هوية

لا يمكن فهم مكان الدين واليهودية الدينية القومية في النظام الاجتماعي السياسي الإسرائيلي، من دون فهم مسألة الهوية الجماعية الأساس في هذا المجتمع، هذه الهوية التي تكوّن أيضاً الحيّز العام. تتضمّن الهوية الجماعية والنظام الاجتماعي السياسي الإسرائيلي نزعتين أساسيتين تكّملان بعضهما بعضاً، ولكن في الوقت ذاته، تتناقضان أيضاً، وأحياناً تُخرج كل منهما الأخرى، من كونها أمكاناً أصلاً: **الأولى**، هي هوية «وشائجية بدائية» (Primordial)، خليط من توجهات دينية وقومية متطرفة، و**الثانية** هي هوية مدنية (Civil)، مبنية على مفاهيم كونية بالنسبة إلى حقوق الإنسان والمواطن[90]، وربما أيضاً على قيم ديمقراطية ليبرالية[91] إن وزن ومدى بروز هاتين

---

(89) أحد التعبيرات عن الانخفاض في مستوى التسامح إزاء الأقلية العربية، كان مصادقة الحكومة على مشروع قانون لا يسمح بموجبه لغير اليهود بالسكن في مستوطنات أهلية يهودية، كذلك الفتوى التي أصدرها عدد من كبار علماء الدين اليهود التي حظرت الاتجار مع العرب أو تشغيلهم وطالبت برفع الحصانة البرلمانية عن عدد من أعضاء الكنيست العرب. انظر: Kimmerling and Migdal, *The Palestinian People: A History.*

(90) B. Kimmerling, «Between the Primordial and the Civil Definitions of the Collective Identity,» in: E. Cohen, M. Lissak and U. Almagor, eds., *Comparative Social Dynamics* (Boulder, CO: Westview Press, 1985).

(91) هناك من يتحفظ جملةً وتفصيلاً عن المصطلح «ديمقراطية ليبرالية». يميز هؤلاء بين الديمقراطية، التي هي وفقاً لنهجهم مجرد آلية متطورة لانتخاب برلمان تشكل منه حكومة، والتداول الدوري للسلطة والليبرالية، التي هي أيديولوجيا موجهة لأعمال السلطة وللعلاقات بين الدولة ومواطنيها أو رعاياها (انظر مثلاً: R. Moss, *The Collapse of Democracy* (London: Temple- Smith, 1975)).

الهويتين اللتين تمليان قواعد اللعبة في الدولة الإسرائيلية، هما موضوع صراع متواصل وطويل بين القطاعات المختلفة في الدولة والمجتمع، كما هي معروضة في هذا الكتاب.

ترتكز العضوية في هذه الجماعات البدائية القديمة على صلات وروابط طائفية دينية، وأشكال قربى عائلية، في سياق التشديد على القاسم المشترك لـ «اليهودية». هنا يتداخل، في الحيّز العلن بالذات ـ أو الحيّز العام من ناحية، والمجال الأيديولوجي الثقافي من ناحية أخرى ـ الدين مع القومية. يميّز آيزنشتادت وغيسين بين الدين والقومية ـ المعرّفة لديهما كمقاربة وشائجية بدائية ـ ونزعات وتوجهات مدنية، كمكوّنات لهوية جماعية[92] من ناحيتي، أعتقد، على الأقل في الحالة التي أمامنا، أن النزعة أو التوجه الوشائجي البدائي هو المضمار الفكري/ المعرفي، الهوياتي والثقافي الذي يتم فيه اللقاء بين القومية والدين. من حيث المبدأ، يمكن للقومية أن تعيش بحد ذاتها، كأيديولوجيا كلية مستقلة، أو أن تخلق تشكيلات مع أيديولوجيات أخرى (على غرار الليبرالية، والاشتراكية، والشيوعية). ويمكن أن نرى جوهر الثورة الإيمانية في أنها عزلت وأخرجت الأُسس الدينية من داخل القومية اليهودية الإسرائيلية (أي الصهيونية) وقامت بعملية تضمين من جديد (Re-incorporation) للقومية في داخل الدين، على الأساس الوشائجي البدائي. وهذا الجمع ليس غريباً على الصهيونية الدينية منذ أيام رينس [مؤسس حركة «همزراحي» الدينية] وحتى منذ أيام الحاخام كوك، لكنه كان قائماً فقط على المستوى القطاعي والذاتي. نجحت حركة «غوش

---

(92) Sh. N. Eisenstadt and B. Giesen, «The Construction of Collective Identity,» *European Journal of Sociology*, vol. 36, no. 1 (1994).

إيمونيم» في أن تعرّف من جديد القومية اليهودية الإسرائيلية كلها بمصطلحات دينية، الأمر الذي أتاح أيضاً لمجموعات قومية علمانية التماثل منذ ذلك الوقت مع النزعة الوشائجية البدائية، كما إن مجموعات «حريدية» استطاعت الشعور بالراحة في تعاطيها مع القومية اليهودية وفقاً لتعريفها الإيماني. المثير للاهتمام هو أن بن سيرا[93]، الذي أجرى دراسة موسعة حول العالم الأيديولوجي لتلاميذ المدارس الإسرائيلية، وجد أن الصهيونية والديانة موجودتان في قطب واحد من الخارطة الفكرية/ المعرفية، بينما الاشتراكية، والديمقراطية، وكل باقي المعتقدات العلمانية مرتّبة في القطب الآخر لتلك الخارطة. بهذا الشكل امتُلِكت القومية من جانب الدين، بواسطة إبراز الأسس الوشائجية البدائية في الهوية الجماعية.

يُشمل في التعريف الوشائجي البدائي لحدود الجماعة، كل يهود العالم (بما في ذلك أولئك الموجودين خارج الحدود الإقليمية أو الحدود السيادية للدولة، وحتى لو لم يعربوا عن الرغبة في الهجرة إليها). في الوقت ذاته، يتم إخراج وإقصاء كل غير اليهود عن هذه الحدود[94] والتشريع المثالي هو ذاك المرتكز على الأحكام الدينية اليهودية التقليدية، أي «الهالاخاه» [الشريعة]، والغاية هي - على الأقل كطموح طوباوي - تحويل نظام الحكم القائم إلى نظام

(93) ز. بن – سيرا، **صهيونية في مقابل الديمقراطية: مواقف وقيم لإسرائيليين ناضجين** (القدس: ي. ل. ماغنيس؛ الجامعة العبرية في القدس، 1995).

(94) مع أنه في سياق النزاع اليهودي – العربي (مثل الحفاظ على التوازن الديموغرافي، الخدمة العسكرية وخلافه) يمكن لغير اليهود الذين ليسوا عرباً أن يكونوا ضمن حدود الجماعة واعتبارهم يهوداً (انظر: I. Lustick, «Israel as a Non-Arab State: The Political Implications of the Mass Immigration of Non-Jews,» *Middle East Journal*, vol. 53, no. 3 (Summer 1999)).

يُدار وفقاً لأحكام الشريعة اليهودية، على غرار مجال الأحوال الشخصية المدار على هذا الأساس منذ قيام الدولة. ويُنظر إلى «العالم» كنظام كوني ثنائي ـ القطب (Binaric): «نحن» (اليهود) في مقابل «هم» (كل باقي العالم)، الذين يُنظر إليهم، على وجه العموم ككيان متجانس ومعاد. وإحدى السِّمات الأساس لهذا النظام العالمي هي الصراع الأزلي الذي لا مفر منه من أجل البقاء و«الاستمرار» اليهودي[95] ولا فوارق جوهرية، لا من حيث الزمن ولا من حيث طبيعة العلاقات، بين كل الأعداء التاريخيين لـ «الشعب اليهودي»، أمثال العمالقة، والآشوريين، والرومان، والمسيحيين، والنازيين، والعرب، والفلسطينيين، وخلافه. كل هؤلاء منحوتون في الذاكرة الجماعية اليهودية كمن كان لديهم نوايا لإبادة الشعب اليهودي، أو لا يزال لديهم نوايا كهذه. صحيح أنه يجب بذل الجهود لتأجيل الحروب، ولكن في نهاية المطاف لا مفر منها، بحكم كونها جزءاً من النظام الكوني، وحرب احتلال الأرض واستيطانها هي حرب دينية ملزم بها الفرد والمجموع.

ما لا يقل بروزاً هو المفهوم القائل بأنه يوجد داخل الشعب اليهودي آلية بنيوية للتدمير والفناء الذاتي، تجد تعبيراً عنها في الانسياق وراء ثقافات الأغيار في الملذات، على غرار الهلينية، والمسيحية، والنهضة الثقافية في أوروبا، وثقافة الغرب والحداثة، التي قادت وتقود على الدوام إلى انحطاط وتعفّن الشعب اليهودي. وهكذا، فالصراع من أجل البقاء مقرون باستخدام سيف ذي حدين يُشهر إزاء الخارج والداخل على حد سواء. تفضل القطاعات الأكثر بدائية في المجتمع، وبخاصة المجموعات الهامشية الموجودة في

---

(95) انظر أيضاً الفصل الأول من هذا الكتاب.

أقصى الأطراف، من دون تردد أو تحفظ «اليهودية على الديمقراطية» كنظام يستحقّه الجمهور في البلاد[96] وتتحدث مجموعات نخبوية أكثر تطوراً عن «ديمقراطية يهودية»، نظام يتمتع به يهود فقط، بحقوق مواطنة جماعية أو قومية، بينما ستتمتع أقليات غير يهودية بـ «حقوق مواطنة كأفراد»[97].

الجزء الثاني للهوية الإسرائيلية الجماعية، أي القسم المدني، هو في أساسه صورة عاكسة للجزء الأول. يرتكز الانتماء إلى الجمهور وإلى الإطار الاجتماعي السياسي للدولة على مواطنة شكلية. ينشأ، نظريّاً، في مجتمع كهذا توازن بين واجبات عامة (مثلاً دفع الضرائب، والخدمة العسكرية والانصياع إلى القانون) وحقوق عامة (على غرار الرفاه الاجتماعي، والخدمات، و«العدالة»، والقانون والنظام وخلافه). تشرع القوانين بواسطة برلمان يُنتخب في إجراء ديمقراطي، بموجب مبادئ كونية عامة ووفقاً لمعايير الثقافة و«الرقي» الغربيين، كما تشكلت هذه المبادئ والمعايير بواسطة الثورة الفرنسية والثورة الأميركية[98] ويُعتبر المجتمع كياناً تعددياً، ينقسم بشكل مشروع إلى ثقافات فرعية مسموح لها بالعمل في إطار حلبة عامة مشتركة تُدعى أحياناً «المجتمع المدني»[99] وخلال ذلك، تحظى الديمقراطية الليبرالية بالبروز كقيمة وكشبه بديل للأيديولوجيا.

---

(96) ياعر- يوخطمان وبيرس، **بين التوافق والخلاف: الديمقراطية والسلام في الوعي الإسرائيلي.**

(97) أ. شفيد، **نحو ثقافة يهودية حديثة** (تل أبيب: عام عوفيد، 1986).

(98) Kimmerling, «Between the Primordial and the Civil Definitions of the Collective Identity,» in: Cohen, Lissak and Almagor, eds., *Comparative Social Dynamics.*

(99) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

والاحتكاكات والنزاعات العلنية والخفية هي جزء لا يتجزأ من النظام الاجتماعي، ولكنها خاضعة للرقابة، مسيطر عليها، مكبوحة الجماح وحتى قابلة للحل بواسطة آليات اجتماعية سياسية على غرار المحاكم، وأجهزة الإدارة التابعة للدولة، ومؤسسات وهيئات المجتمع المدني والحلبة العامة (مثل منظمات تطوعية غير سياسية، وأحزاب سياسية، ووسائط اتصال جماهيرية). ويقف الفرد، مع كامل حقوقه ومصالحه، في مركز الدولة والمجتمع. وترتكز العلاقات الدولية على شبكات مصالح متقاطعة، والدولة، كعامل في الساحة الدولية، تعمل فيها وفقاً لمصالحها المتغيرة، وتناور بين حلفاء، وخصوم وأعداء. ويُنظر إلى الحرب كأمر يمكن الحيلولة دونه بواسطة مزيج حكيم من القوة العسكرية (الردع) والدبلوماسية.

ومع أن الازدواجية التي وصفت أعلاه هي «نموذج مثالي»، بمعناه الـ «فيبرياني» للمصطلح [نسبة إلى ماكس فيبر]، ففي الحلبة السياسية في «إسرائيل» يوجد عدد من الأحزاب السياسية التي تمثل واحدة من هاتين النزعتين الأساس. والحزبان اللذان يمثلان الهوية الوشائجية البدائية، بجرعات مختلفة، هما «المفدال» و«الاتحاد القومي»[100]، وجسّد الموقف «المدني» حزب أُقيم على أساس المطالبة بالحفاظ على حقوق المواطن ـ حزب «ميرتس».

مسيحانية، واستيطان، وعنف

في السابع والعشرين من نيسان/ أبريل العام 1984، اعتُقلت

(100) كانت حركة «كاخ» التي أسسها الحاخام مئير كاهانا تعبيراً أكثر «صفاءً» عن «البدائية» في الثقافة السياسية في إسرائيل. ولكن، تم إخراج الحركة خارج القانون قبل انتخابات العام 1988 عقب تشريع قانون ضد العنصرية. ومنذ اغتيال كاهانا انقسم الحزب على نفسه. وهو قائم اليوم على شكل عدد من المجموعات غير البرلمانية.

مجموعة من 25 شخصاً من ناشطي «غوش إيمونيم» ومستوطنين آخرين بتهمة التخطيط لتفجير خمس حافلات عربية في القدس الشرقية. وسبق أن حظيت هذه المنظمة، قبل ذلك بسنوات، باسم «الحركة السرية اليهودية». إن تفجير الحافلات الذي كان مرشّحاً للتسبب في وقوع ضحايا كثيرة، وربما أيضاً في حريق عام ووقف لمحادثات مدريد [رُبما يوجد هنا خطأ في النص]، خُطط كـ «رد فعل» على حرب العصابات الفلسطينية. وخلال التحقيق مع المعتقلين، انكشفت مسؤوليتهم عن محاولات اغتيال رؤساء المجالس البلدية العرب الذين كانوا من ضمن قادة لجنة التوجيه الوطني الفلسطيني، وهم بسام الشكعة من نابلس، وكريم خلف من رام الله، وإبراهيم الطويل من البيرة في العام 1980، حيث فقد الشكعة وخلف ساقيهما كنتيجة لمحاولة الاغتيال. كذلك انكشفت مسؤوليتهم عن الهجوم على الكلية الإسلامية في الخليل في شهر تموز/ يوليو العام 1983 الذي قُتل فيه ثلاثة أشخاص وأُصيب ثلاثون بجراح (وفقاً لأقوال المهاجمين، كان الأمر «انتقاماً» لمقتل تلميذ المدرسة الدينية شافي – حفرون). وما هو أخطر من ذلك، تبين أن بعضاً منهم وصل إلى مراحل متقدمة في التخطيط لتدمير مسجد عمر (قبة الصخرة).

إن استخدام العنف «أخذ القانون بالأيدي»[101]، أو ما يطلق عليه ويسبورد[102] الأمن الذاتي (Vigilantism) للمستوطنين، ليس

(101) هذا مصطلح مشوه من أساسه، لأن هذا «القانون» وضع من جانب منظري الأمن الذاتي (أي أولئك «الذين أخذوا القانون بأيديهم») أنفسهم، وفقاً لتفسيرهم، لراحتهم ولأهدافهم السياسية (وفي هذه الحالة، الدينية المسيحانية أيضاً).

(102) Weisburd, *Jewish Settler Violence: Deviance as a Social Reaction.*

ظاهرة متقطعة، عرضية أو غير ممأسسة. إنها مطبوعة في صلب وضع توجد فيه مجموعة سكانية صغيرة نسبياً ولكن مسلحة[103]، وسط «بحر من السكان المحليين» يتحرشون بها، أو يُتوقع منهم التحرش بها، وهي تؤمن من دون أي تردد بأحقيتها في الوجود في المكان. إن المستوطنين الأيديولوجيين ليسوا مجرد مستوطنين، بل جاءوا لتحقيق ما هو في نظرهم «حقهم في البلاد» وحقهم في توارثها. لقد طوّر المستوطنون علاقة ثنائية التكافؤ إزاء «السلطة» (الجيش والشرطة): فمن ناحية، تدافع السلطة عنهم، وهم يدركون جيداً أنهم موجودون حيث هم بفضل الجيش وبفضل سلاحه. والجنود و«قوات الأمن» هم أيضاً تجسيد للدولة التي يضفي معظمهم عليها قدسية دينية. من ناحية ثانية، فالسلطة لا تقوم أبداً بما يكفي للدفاع عنهم، بل بالعكس، فإنها بمحاولتها أن تفرض عليهم القوانين وقواعد الدولة الإسرائيلية، تقيد إمكانات المستوطن للدفاع عن نفسه، كما يفهم هو هذا الأمر. زد على ذلك، فإن ممثلي الدولة يدافعون، حتى، عن العرب الفلسطينيين لحمايتهم من اعتداءات المستوطنين، ومحاولاتهم الدائبة للتوسع، وسياستهم المنهجية للتنغيص على حياة السكان الفلسطينيين، كي يحمِلوهم على مغادرة أماكن سكناهم. وتبين لويسبورد الذي درس بشكل مكثف [مفهوم] الأمن الذاتي لدى المستوطنين أن ثلاثة أرباعهم على الأقل يؤيد «الرد الفوري والسريع على استفزازات من جانب العرب» بواسطة المستوطنين أنفسهم، وأنه كان لنحو 30 بالمئة من الرجال وأكثر من 50 بالمئة من النساء دور فاعل في نشاطات من هذا

(103) سواء كان ذلك كأفراد، أو في إطار الانتساب غير البريء لقسم من المستوطنين إلى «الدفاع المجالي»، وأداء خدمة الاحتياط في أماكن سكناهم، فإن هذا النمط يحولهم إلى شبه ميليشيا محلية مسلحة.

القبيل[104] يتّضح ما تقدّم من شهادة أحد أبرز ناشطي المستوطنين أنفسهم:

في عفراه، في شيلو أو في كريات أربع سئموا في نهاية المطاف من العجز المتواصل للسلطات وتقصيرها. في «عمليات ثأرية»، هنا وهناك، تم تحطيم زجاج عشرات السيارات العربية في المدن الكبيرة في «يوش»[*] [أي الضفة الغربية]، ولم يكن المشاركون في هذه العمليات «فتياناً طائشين»، ففي معظم الحالات كان قادة المستوطنات هم من بادر إلى إرسال مجموعات الثأر هذه. كان يتم الانتقال إلى «مواقع العمليات» بوسائل نقل تابعة لمكاتب سكرتيريا المستوطنات. وفي شتاء العام 1980، تم لأول مرة استخدام السلاح الناري في إطار «العمليات الثأرية» الخاصة، ففي إحدى الليالي أطلق مستوطنان من مستوطنة شيلو النار على أحد أسلاك خط التوتر العالي الداخلي في القرية العربية ترمسعيّا المحاذية لمستوطنتهم، وقطعوه. وجاء إطلاق النار رداً على عمليات قطع آثمة ومتكررة لخط الهاتف الوحيد في مستوطنة شيلو بأيدي فتيان من قرية ترمسعيّا. غداة هذه العملية سلّم الاثنان نفسيهما إلى الشرطة. قُدِّما إلى المحاكمة، ولكن أُطلق سراحهما بعد فرض غرامة ضئيلة نظراً إلى أن القاضي أعرب عن تفهمه لدوافعهما[105]

(104) هذه النسبة تتغير من مستوطنة إلى أخرى، فالمستوطنات الموجودة على مقربة من قرى أو مدن عربية، والتي تراثها حافل بالتحرش بالعرب، على غرار الحي اليهودي في الخليل، ألون موريه، بيت ـ يائير، شيلو وعفراه، لها تاريخ طويل في ممارساتها للأمن الذاتي، بينما سكان مستوطنات أخرى على غرار كرني – شومرون، كفار – أدوميم أو شفي – شومرون، لم يشاركوا، تقريباً، في نشاطات من هذا القبيل.

(*) اختصار لكلمتي يهودا فشومرون بالعبرية، أي منطقتي الخليل ونابلس في الضفة الغربية.

(105) ح. سيغل، **أخوة أعزاء: تاريخ الحركة السرية اليهودية** (القدس: كيتر، 1987)، ص 88.

تنظيم سري آخر داخل الحركة السرية اليهودية، كان عبارة عن مجموعة خططت لـ «إزالة الرجس»، أي تفجير وتدمير مسجد قبة الصخرة، الذي وفقاً للتراث اليهودي بُني على أنقاض الهيكل اليهودي المقدس [هيكل سليمان]. لم تكن الفكرة جديدة، بل كانت متداولة في عدد من الأوساط المسيحانية منذ احتلال القدس القديمة في العام 1967[106] ويرتبط بناء الهيكل الثالث ارتباطاً وثيقاً بفكرة الخلاص. ولكن على وجه العموم لم يحتل مكاناً مركزياً حتى في الثيولوجيا «الكوكيانية» والإيمانية. وعلى كل حال، فعلى غرار المفهوم الديني الأورثوذكسي اعتُبرت عملية البناء المرحلة الأخيرة للخلاص. وترتبط إعادة بناء الهيكل المقدس بأنواع من الشروط المسبقة، بدت غير قابلة للتحقيق في العصر الحالي[107] لم ترتبط عملية «تطهير» الجبل [موقع هيكل سليمان] من المساجد بشروط كهذه، واعتُبر الأمر «فريضة» (وربما حتى أمر)، من دون أي صلة مباشرة ببناء الهيكل من جديد. ولكن المشكلة تكمن في أن المساجد هي المكان الأكثر قدسية للمسلمين في البلاد، والثالث من حيث القدسية (بعد مكة والمدينة) للمسلمين في العالم. ويقر الجميع أن أي ضرر قد يلحق بهذه الأماكن المقدسة سيؤدي إلى نشوب حرب

(106) هناك شهادات تقول أن الحاخام العسكري الرئيس شلومو غورين، الذي أصبح بعد ذلك الحاخام الرئيس الأشكنازي لإسرائيل، اقترح نسف المساجد القائمة فوق الهيكل، فور احتلال المنطقة، لكن وزير الدفاع آنذاك، حال دون ذلك، وحتى أعاد طريق الوصول إلى المكان إلى المصلين المسلمين والسيطرة عليه للوقف الإسلامي.

(107) مثل وجود «بقرة حمراء» (بقرة كل شعرها أحمر ولم تستخدم لأي غرض آخر) يمكن بواسطتها تطهير الهيكل، كشرط مسبق لمجرد الوصول إلى المكان ولبناء «البيت» [الهيكل]. كذلك، مشروط الأمر بوجود مجموعات كهنة من سبط «كوهين»، ومن سبط «ليفي» تم تأهيلهم لهذا العمل، مع أدوات طقوسهم وثيابهم، من أجل المراقبة والإشراف على عملية البناء وتقديم القرابين.

مقدسة (جهاد) عالمية بين اليهود والمسلمين، وقد يجر ردود فعل صارمة من جانب مجموع الأسرة الدولية. لكن هذه الحساسية بالذات، وهذه الفرادة والأهمية للمكان جعلته هدفاً لكل أنواع «مصلحي العالم» المسيحانيين(108) عادت فكرة تفجير المسجد لتُطرح من جديد، فوراً، بعد التوقيع على اتفاقات كامب دايفد، على الأقل، بين مجموعة مستوطنين سبق لبعضهم أن كان ناشطاً قبل ذلك في حركة «سرية». كان بين من حاكوا مؤامرة تفجير مسجد عمر، ثلاث شخصيات مركزية هي: يهودا عتسيون، خريج المدرسة الدينية العسكرية ألون فوت(109)، يشوعا بن شوشان، ضابط في الخدمة

---

(108) في العام 1969، حاول مايكل دنيس روهان، متدين متزمت من أصل أسترالي (من أعضاء «كنيسة الرب») إحراق المسجد الأقصى، في العام 1982 بدأ آلان غودمان إطلاق النار وهو في ساحة المسجد الأقصى بشكل عشوائي وقتل أحد العرب. وفي العام 1984 وصل إلى منطقة الجبل [الهيكل] أعضاء المجموعة المسيحانية المعروفة باسم «عصابة ليفتا»، وكان في حوزتهم كمية كبيرة من المواد الناسفة، وبالصدفة فقط اكتشفهم حارس محلي من حراس المسجد الأقصى. في العام 1980 حُكم على مئير كاهانا بالسجن لمدة ثمانية شهور بتهمة التخطيط لنسف مسجد قبة الصخرة. مجموعة أخرى تعتبر «غير عنفية»، ولكن قد تثير الهيجان في أوساط المسلمين هي مجموعة «نئماني هار ـ هبايت» [«المخلصون للهيكل»] (التي أسسها غرشون سلومون أحد قدامى أعضاء حركة «ليحي»). كانت هذه مجموعة علمانية ـ يمينية ترى في «الهيكل» رمزاً للبعث القومي، بتأثير من كتابات كل من يسرائيل إيلداد (شييف) والشاعر أوري تسفي غرينبرغ، الذي كان مصدر وحي أيضاً لعضو الحركة السرية اليهودية، يهودا عتسيون.

(109) كان يهودا عتسيون نموذجاً شاذاً نوعاً ما بين أفراد هذه الزمرة، فإضافة إلى دراساته في المدرسة الدينية التابعة لـ «مركاز هراف»، كان أيضاً مأخوذاً بكتابات وفلسفة فيلسوف تصحيحي قديم ولكن هامشي من أعضاء حركة «ليحي»، اسمه شبتاي بن دوف، الذي عارض بتأثير من المقاربات الصوفية وأشعار غرينبرغ، الصهيونية العلمانية واقترح الإقامة الفورية لسلطة «ثيوقراطية». من أجل ذلك اقترح تأسيس «حركة خلاص» لكي تُعد «الشعب» لأداء رسالته ولإقامة «مملكة إسرائيل». بحسب سيغل (المصدر نفسه، ص 51)، أبدى عتسيون في العام 1979 اهتماماً بالموضوع، فتوجه إلى بن دوف مستفسراً إن كان نسف مسجد قبة الصخرة سيسارع آلية الخلاص وكان الرد: «إذا كنت تريد القيام بعمل يوجد حلولاً لكل قضايا ومشاكل شعب إسرائيل، فافعل هذا الأمر».

الدائمة، وصف بأنه «تلميذ لاهوت» (كان يدرس في مدرسة دينية سفارادية)، وكان ضليعاً في «الكبالا» [الصوفية اليهودية]، ومع ذلك، كان يعمل كقائد وحدة دفاع مجالي كانت مؤلفة كلها من مستوطنين، ومناحيم فنيه، نائب قائد كتيبة في سلاح الهندسة وخبير في مواد التفجير والتخريب. وانضم لاحقاً إلى هؤلاء يتسحاق غنيرام، شخصية رمزية من المستوطنين في هضبة الجولان. لقد تضافرت ثلاثة أسباب أساس سوياً ودفعت هؤلاء الأشخاص العقلاء نحو فكرة تخطيط هذه العملية البعيدة المدى: **1** ـ كانت الحكومة الإسرائيلية على وشك تنفيذ المراحل الأخيرة لاتفاقات كامب دايفد والانسحاب من سيناء، بما في ذلك مدينة يميت التي بنيت إلى الجنوب من قطاع غزة، ومن مستوطنات شمال سيناء والشريط الساحلي، وحتى شرم الشيخ. وبحسب رأي كثيرين في المعسكر الديني القومي، والعلماني المتطرف قومياً، كان مطلوباً عمل استفزازي استعراضي على نطاق كبير، فيه ما يكفي لـ «تفجير» الاتفاق، والحيلولة دون انهيار فكرة «أرض إسرائيل» الكاملة كجزء من الخلاص.

على هذا النحو، مثلاً، يروي حغاي سيغل في كتابه «أخوتي الأعزاء» تاريخ الحركة السرية اليهودية[110]، كيف وصل أحد مخططي الخطة إلى حد التنفيذ:

«لقد دفعته [أي مناحيم لفنيه][*] عمليات استيضاح فقهية

---

(110) يفهم تلقائياً، أن سيغل الذي ساهم بشكل فعّال في أعمال الحركة «السرية اليهودية» يحاول تبرير أعمالها أو على الأقل، «تفهمها»، ويقوم بتمجيد أعضائها. مع ذلك، فإنه يصف «من الداخل» وباستقامة ملحوظة مسار منطقهم، ولو أيضاً «من أجل التاريخ»، التوثيق والذاكرة الجماعية، كما يريد رجال الحركة أن يفهموا. من ناحية فهم الثقافة الإيمانية فإن كتاب سيغل هو وثيقة مهمة ونادرة.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

متواصلة[111] إلى الإدراك بأن تقصيرات الحكومة تبرر في حالات شاذة اتخاذ مبادرات فردية، لا تتلاءم مع مفهوم «طهارة السلاح» في الجيش الإسرائيلي. وضبط النفس في هذه الحالة، هكذا كان يؤمن، ليس سوى مخالفة للأمر الإلهي «لا تقف غير مكترث لدم رفيقك»[112]

2 ـ اعتُبر مجرد «إزالة الرجس» كما سبق وقلنا، بمثابة فريضة في نظر كل المجموعة.

3 ـ كان يُفترض بهذا العمل بحد ذاته أن يهز «شعب إسرائيل» (ورُبما ربَّه أيضاً)، وأن يُخرجه من لامبالاته، وأن يشكل شرطاً لإقامة «حركة خلاص» تُحدِث تحولاً كونياً[113] جنَّد رجال المجموعة أعضاءً جدداً، وأجروا عمليات استطلاع ومراقبة، وحرصوا على إعداد خطط عملانية مفصلة، وسرقوا مواد ناسفة من معسكرات الجيش، وأعدوا أجهزة التخريب بمهنية وبحرص تميّزوا به. في النهاية، ترددوا عن القيام بالعمل، وخبّأوا كل مواد التخريب في أماكن سرية مختلفة.

كل ما كان ينقص لتنفيذ الخطة، وفقاً لسيغل، كان سلطة دينية فقهية ذات وزن كبير في سلّم التراتبية الدينية (أو من الأفضل أكثر من سلطة واحدة) لكي تمنح بركتها لهذا العمل، توافق على الوقوف علناً على رأس «حركة الخلاص» وتقودها من ناحية روحية كما كان يطمح

(111) لم يرد إن كان لفنيه قد استشار حاخاماً أو أكثر، ولكن سيتضح لاحقاً أن دعماً من هذا القبيل كان ضرورياً جداً لباقي أعضاء المجموعة.

(112) المصدر نفسه.

(113) تجدر الإشارة إلى أن هذا المفهوم كان على ما يبدو مقصوراً على يهودا عتسيون فقط، وكان هناك تلميح إلى أن باقي أعضاء المجموعة تعاطوا مع هذا المفهوم بريبة زائدة، وربما حتى بسخرية، لأنه لم يكن جزءاً من مفاهيم الحاخام كوك المتداولة.

عتسيون. في ذلك الوقت كان قادة المجموعة ينتقلون من رجل دين إلى آخر (على ما يبدو، لم تُذكر كل الأسماء) لكي يطلبوا موافقتهم، لكن أيّاً منهم لم يكن مستعداً للقيام بذلك[114] لم يتحفظ معظم رجال الدين عن الفكرة بحد ذاتها ولم يندّدوا بها بشكل صريح[115]، ولكن أعرب هؤلاء عن شكوكهم بالنسبة إلى التوقيت وإلى قدرة المجموعة على تنفيذ «هذا الأمر» الفظيع جداً، الذي على وجه العموم، يمتنعون حتى عن الحديث عنه علناً، أو يتظاهرون وكأنهم لم يفهموا أصلاً نوايا السائل (على غرار الحاخام تسفي يهودا كوك). وفي ظل انعدام وجود سلطة ربّانية [دينية] تستجيب للإعراب عن «رأي التوراة» لمصلحة الخطة ومباركتها، يتخلى معظم أعضاء المجموعة عن الفكرة ويدفنونها[116]

---

(114) إذا استثنينا أحد الصوفيين المقدسيين الذي لم يحسب مع كبار قادة السلّم التراتبي «الرباني» [الكهنوتي].

(115) ناهيك بأنهم، بقدر ما هو معروف، لا يتوجهون إلى سلطات الأمن لإطلاعها على نوايا المجموعة. هذه ظاهرة مثيرة للاهتمام ومرتبطة بالأسئلة، إن كان مرتكب المجزرة في الحرم الإبراهيمي وقاتل رئيس الحكومة رابين قد استشارا «مراجع فقهية» وهل حصلا على مباركتها (أي «حكم التوراة»). على كل حال، كان كثير من رجال الدين على علم عام، على الأقل، بالنية لتفجير قبة الصخرة. و«حكم التوراة» هو فتوى من جانب حاخام ترتكز على التفسير المقبول لديه وعلى آرائه الاجتماعية، السياسية والفقهية. ولكن من أجل تحويل الأمر إلى مسألة غير شخصية وموضوعية وربما أيضاً عامة، تُعرض الفتوى أو التفسير كـ «حكم توراة». لا داعي للإشارة، نظرياً، إلى أنه كعدد رجال الدين كذلك هو عدد «أحكام التوراة المحتمل» (S. Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia from Earliest Time to the Twentieth Century* (New York: New York University Press, 1992)). على ما يبدو، فمصدر المصطلح، هو قرارات مجلس كبار علماء التوراة التابع «لأغودات يسرائيل» بعد الحرب العالمية الثانية (انظروا الفصلين الخامس والسادس من هذا الكتاب)، ولكن بشكل سريع تبنته أيضاً مراجع فقهية متنافسة. وعلى الرغم من ذلك، حوفظ على سلم تراتبي غامض نوعاً ما بين المراجع الدينية المختلفة.

(116) عملياً، بقي مخلصاً للفكرة مبتكرها يهودا عتسيون فقط، ولولا اعترافات أعضاء =

المواضيع، النطاق، ومفعول «رأي التوراة»

إن تحليل واقعة الحركة السرية يمكن أن يعلّمنا بضعة أمور عن الثقافة الدينية القومية الإسرائيلية بخاصة، وعن الثقافة الدينية المضادة للثقافة العلمانية بعامة. لم يكن معظم رجال المجموعة شخصيات هامشية في المجتمع الاستيطاني الديني، ولا حتى بالمعيار الإسرائيلي العام. وإن كانوا يختلفون عن باقي المستوطنين، فقد وجد ذلك تعبيراً عنه في رغبتهم في سد الفجوات بين الواقع المفروض ومقتضياته، والمطالب الأيديولوجية والثيولوجية. كانوا يشعرون بأنهم مختارون كمن لديهم الاستعداد للتضحية أكثر من باقي رفاقهم («التفاني في العمل»). وكانوا بصفتهم محاربين مثاليين يثقون بعدالتهم القاطعة، على استعداد حتى لدفع الثمن، في حال تم اعتقالهم. مع ذلك، كانوا أيضاً على دراية بالثقافة السياسية الإسرائيلية ومواطن ضعفها، وواثقين بأنه في حال اعتقالهم، سيحظون بدعم شعبي واسع (أيضاً من جانب أولئك الذين لا يشاركونهم آراءهم)[117] كانوا أصحاب مبادرات، وقدرة على اتخاذ القرارات، وقدرة عالية على التحليل والتنفيذ، وأناساً اعتادوا على تحمل المسؤولية. لكن هذه المسؤولية كانت محدودة ومقيدة. وفي نهاية المطاف - باستثناء واحد منهم، كان لديه مصدر سلطة آخر - كانوا بحاجة إلى دعم خارجي

المجموعة الذين حاولوا تحويل محاكمتهم حتى إلى رافعة لتسويق آرائهم، بينما اعترف أعضاء آخرون فيها بنيتهم من خلال مبدأ التعاون مع سلطة الدولة، لما كانت الخطة، على ما يبدو، لتكتشف أصلاً.

(117) وبالفعل، فالأحكام التي صدرت بحقهم كانت مخففة نسبياً. بعد ذلك جُمع نحو 300 ألف توقيع على عرائض وجهت إلى رئيس الدولة وطالبت بالعفو عنهم أو بتخفيف العقوبة. وأرفقت هذه العرائض بضغوط سياسية كبيرة، في النهاية تم حتى إطلاق سراح الاثنين اللذين صدرت بحقهما أحكام بالسجن مدى الحياة، جراء عملية القتل التي ارتكباها في الكلية الإسلامية ومحاولة اغتيال رؤساء البلديات.

من جانب علماء دين وفقه، وعلى الرغم من إصرارهم، فإنه نظراً إلى عدم وجود مصدر سلطة كهذا لم يكونوا على استعداد لأن يتحمّلوا مسؤولية روحيّة عن أعمالهم[118] في ثقافات من هذا النوع، غالباً ما يكون الاستقلال الذاتي للفرد محدوداً ومقيّداً[119]، كما إن الرقابة الاجتماعية غير الرسمية فعّالة جداً. ولكن، علينا أن نتذكر أنه لا يوجد في اليهودية كنيسة مركزية. وكل طائفة، وعملياً كل إنسان، يمكنه ـ إذا أراد ـ أن يخلق لنفسه مرجعاً دينياً.

إن الثقافة الدينية القومية ليست متجانسة البتة، وموضوع كـ «حكم التوراة» ـ أي صلاحية رجال دين و«فقهاء في الصوفية اليهودية» في إصدار فتاوى، وحتى لإسداء النصح إلى رعيتهم في قضايا خارج إطار الهالاخاه[120] [الشريعة] تغطي مجمل أطياف الحياة والمواضيع العامة والخاصة (حيث إنه كان يوجد في مقابل هذه الهيئة المتبحرة في علوم الشريعة هيئات متخصصة، وحتى علمية ـ علمانية) ـ كان موضع

(118) من المتبع في هذه الثقافة استشارة حاخام أحياناً في المخالفات البسيطة كما الخطيرة. مع ذلك، فإن ميول رجال الدين للتساهل أو للتشدد معروفة للجميع، ولذا لدى الشخص من حين إلى آخر، درجات من الحرية في اختيار الحاخام الذي يتوجه إليه للاستشارة، في هذه الحالة أيضاً، فإن مجرد التوجه إلى عدد من المراجع الفقهية، على أمل أن يصادق أحدها على العمل المخطط تنفيذه، فيه قدر من محاولة المساومة، ربما لأن أيّاً من المراجع لم يرفض الخطة بشكل قاطع. هذه الظاهرة، معروفة في العلوم الاجتماعية كـ «مصدر الرقابة والإشراف» (Locus & Control)، في الثقافات الغربية من المتبع أكثر أن يلقى على الفرد عبء المسؤولية عن أعماله وتقصيراته (هناك من يسمّي ذلك ببساطة «الضمير»)، وهناك أيضاً ثقافات مصدر الرقابة فيها هو خارجي.

(119) M. Sokol, ed., *Rabbinic Authority and Personal Autonomy* (London: Aronson, for Orthodox Forum Series, Yeshiva University, 1992).

(120) على الرغم من أن الجدل كان في جزء منه حول ما هو «فقهي داخلي» وما هو «فقهي خارجي»، إذ إن كثيرين يمارسون مقاربة بموجبها يوجد في «التوراة»، أي في عموم الجسم المعرفي الفقهي، الردود على كل المعضلات وعلى كل المواضيع، بعيداً من الزمان والمكان.

خلاف حتى في أوساط النخب الفقهية[121] هكذا، على سبيل المثال، أصبحت المؤسستان المركزيتان للثقافة الدينية القومية، المدارس الدينية العسكرية وجامعة بار إيلان، خصمين لدودين[122] لكن الفارق بين جامعة بار إيلان والمدارس الدينية العسكرية لا يجد تعبيراً عنه فقط بتفضيل الدراسات الدنيوية على الدراسات الدينية التقليدية[123]، بل أيضاً في محاولة مساواة مكانة النساء وفتح الطريق أمامهن لدراسات الـ «غمرا»[*] من حيث المبدأ، فرغم ميل رجال حركة «بني عكيفا»، وحتى مؤسسي الحركة الاستيطانية «غوش إيمونيم»، في البداية، إلى

---

(121) حول هذا الجدل، انظر: ز. سفراي وأ. ساغي، محرران، **بين السلطة والحكم الذاتي في تراث إسرائيل** (تل أبيب: هكيبوتس هيئوحاد بالتعاون مع المخلصين للتوراة والعمل، 1997)، وأيضاً م. ماوتنر، أ. ساغي ور. شامير، محررون، **تعددية الثقافات في دولة ديوقراطية: كتاب الذكرى لـ أريئيل روزين - تسفي** (تل أبيب: راموت [الهضاب]؛ جامعة تل أبيب، 1998).

(122) في اللغة الدارجة داخل هذه الثقافة، يطلق على جامعة «بار إيلان» لقب «مزراحينيكيت» (على اسم حزب «همزراحي» التاريخي) ومن يتوجه إلى هذا المسار يعتبر كمن اقترب من اجتياز الخطوط نحو الثقافة العلمانية، وكمن يلغي ذاته أمامها. رداً على ذلك، أسس رؤساء الجامعة الـ «كوليل» [معهد ديني للدراسات العليا] ودار معلمات للبنات، وفرضوا على طلاب الجامعة «دراسات توراتية» تقليدية. أما الـ « مزراحينيكيم» فيطلقون على خصومهم لقب «حريدينيكيم» («حريديم - قوميين») ويتهمونهم بتبني نمط حياة «الحريديين»، وبامتهان ذواتهم أمامهم، وبالتخلي عن التحالف التقليدي مع الصهيونية العلمانية، وعملياً، بـ «خيانة» فلسفة وتعاليم الحاخام كوك.

(123) وطلبت جامعة «بار إيلان» من الأسرة الأكاديمية في «إسرائيل» والعالم منحها الشرعية كمؤسسة جامعية بحثية بكل معنى الكلمة، وحظيت بتلك الشرعية، على الرغم من «طابعها الديني» الذي قد يتعارض أحياناً مع مصطلحات الحرية الأكاديمية (مثلاً، انتقائية في السلك الأكاديمي الأعلى، بحيث يتألف من أولئك الذين يمارسون نمط حياة ديني، وامتناع عن الدراسات النقدية لـ «المقرا»[•] والطب، بسبب فروع الباثولوجيا والبيولوجيا النشوئية المضمنة فيه.

(•) كناية عن **الكتاب المقدس** بكل أسفاره أو قسم منه بتمييزه عن «التلمود».

(*) الـ «غمرا»: اسم عام لكل كتاب من كتب التلمود (1) التي تضم فصول الـ «مشنا» (2) وتفاسيرها أو التفاسير فقط. =

إلغاء الكثير من حواجز الفصل بين النساء والرجال، وكذلك بروز دور نساء شابات في المراحل المهمة للصراعات، إلاّ أنه مع «تمأسس الثورة» عقب نجاحها النسبي واقترابها من التيار «الحريدي» برز ميل مضاد إلى دفع النساء مجدداً إلى أدوارهن التقليدية كربّات منازل، وزوجات، ومربيات للأولاد. على الرغم من ذلك، تدعي ألئور[124] أن كثيراً من النساء والشابات المتدينات يتجهن نحو علوم التوراة، أي نحو الدراسات الدينية (الـ «مشْنا» و«الـ «غمرا») التي كانت محظورة عليهن. ومن شأن هذا التوجه أن يغيّر تماماً مكانتهنّ في المجتمع الديني الضليع في علوم التلمود الذي حافظ على هذا النوع من المعرفة كـ «سر ذكوري» يخلّد تفوق الرجل. إلى ذلك، يركّز شامير أبحاثه[125] على نمو وظيفة جديدة لـ «محاميات في الشؤون الدينية» يمثلن كمترافعات في المحاكم الدينية أمام القضاة الرجال. وهذا الأمر يمثل دخولاً إلى قدس أقداس النظام الفقهي للدولة، وشامير على غرار ألئور يرى في ذلك شبه ثورة نسائية، أو على الأقل، تغييراً مثيراً في مكانة المرأة في هذه الثقافة[126].

---

1) الـ «تلمود»: مجموعة التفاسير والشروح الشفاهية الدينية المنقولة التي تضم الـ «مشنا» نفسها والإضافات الفقهية، ويعد من أهم الشرائع والسنن اليهودية بعد التوراة. وفي عالم الفقه اليهودي، هناك «التلمود» المقدسي وهو الأقدم (350 ميلادية) والبابلي بعد 150 عاماً من «التلمود» المقدسي.

(2) الـ «مشنا»: مجموعة الفتاوى والشرائع الدينية اليهودية الشفاهية المتناقلة أباً عن جد وبخاصة المجموعة التي وضعها الحاخام [الفقيه] يهودا هناسي وهي مقسمة إلى ستة أجزاء.

(124) ت. ألئور، **مثقفات وجاهلات: من عالم نساء حريديّات** (تل أبيب: عام عوفيد، 1982).

(125) R. Shamir, «Society, Judaism and Democratic Fundamentalism - On Social Roots of Judicial Interpretation,» *Law Review*, vol. 3 (1995).

(126) ولكن ليس هناك ما يدل على أن محاميات الدفاع في الشؤون الدينية يخضن بالذات حروب النساء اللواتي هن الجانب المضطهد والمقموع في القضاء الديني. كذلك فإن =

لقد أدت اتفاقات أوسلو مع الفلسطينيين[127] إلى إحداث شرخ حتى أكبر من ذاك الذي أحدثته اتفاقات كامب دايفد، داخل الجمهور الديني القومي، وبينه وبين الجمهور العلماني الذي أيد معظمه في البداية تلك الاتفاقيات. مع بداية «عملية السلام» واجهت مقاربات الحاخام أفراهام هكوهين كوك بشأن العملية التصاعدية على خط مستقيم نحو الخلاص ودور العلمانيين في الإتيان به، أول تحدٍ لها. لقد بدأ رجال دين، مثل الحاخام يسرائيل أريئيل والحاخام بنيامين ألون اللذين تربّيا وتثقّفا على أعتاب المدرسة «الكوكيانية» [نسبة إلى الحاخام كوك] يُسمعان أحكاماً وفتاوى دينية تبيح حق استخدام القوة للحيلولة دون تنفيذ اتفاقات أوسلو، وحتى «لإسقاط وإبعاد الحكومة الآثمة» عن البلاد. لقد وجدا قاسماً مشتركاً لآرائهما في إطار حركة «زو أرتيسنو» [هذه بلدنا] مع «الكهانيين» من ناحية، ومع المسيحانيين من حركة «حباد» الأولترا أورثوذكسية من ناحية أخرى. وبينما خرج جزء من النخبة الدينية القومية في العام 1992[*] إلى الشوارع من أجل إسقاط

تطلع النساء إلى دراسة علوم التوراة، يشك إن كان فيه مناكفة وعمل هدّام كما تدعي تمار ألئور. على كل حال، مشكلة مكانة المرأة أصبحت موضوعاً مركزياً في الحوار الديني الداخلي، تحديداً إزاء التحدي الذي تطرحه الحركتين الإصلاحية والمحافظة في وجه التيار الديني الأورثوذكسي بكل ألوانه، واللتين تسربتا إلى «إسرائيل» مع الهجرة من شمال أميركا (بما في ذلك التسهيلات في موضوع التهويد). على ما يبدو، لا توجد بالمناسبة، علاقة وثيقة بين مواقف رجال الدين من موضوع المناطق المحتلة وبين المواقف الليبرالية في مجالات أخرى. رجال دين متطرفون في آرائهم السياسية على غرار ناحوم رابينوفيتش وحاييم دروكمان، يميلان إلى إصدار فتاوى ليبرالية في شؤون المجتمع وحتى بالنسبة إلى مكانة المرأة، بينما رجل دين معتدل في آرائه السياسية، مثل الحاخام أهارون ليخطنشتاين يتخذ مواقف محافظة جداً في شؤون المجتمع بعامة، ومكانة المرأة بخاصة.

(127) انظر لاحقاً.

(*) ربما الأصح في خريف العام 1993، أو بعد ذلك عقب الإعلان رسمياً عن اتفاق أوسلو.

الحكومة، ومارس بعضهم أعمال عنف في هذه الأجواء، على غرار المجزرة التي ارتُكبت في «مَعَرات همخبلاه» [الحرم الإبراهيمي] واغتيال رئيس الحكومة، تراجع آخرون عن النشاط في المجال العام وتقوقعوا من جديد داخل مجموعاتهم الأهلية للدراسة وللمحافظة الصارمة، الأقرب إلى «الحريدية»، على الفرائض الدينية، وارتدوا هوية جديدة لأورثوذكسية حديثة (أحياناً من خلال استبدال القلنسوة المطرزة، رمز التيار الديني القومي، بقلنسوة سوداء). وأقدمت مجموعة صغيرة من هؤلاء على تغيير رأيها ومقارباتها السياسية، فالتحقت بحركة «فوت شالوم» [مسالك السلام]، وأقامت حركة «ميماد»(*) كحركة سياسية[128] وفعل آخرون، يصعب حساب نسبتهم في هذه المرحلة، ما فعله آباؤهم، إذ نزعوا القلنسوة عن رؤوسهم وانضموا بقلب مثقل إلى عالم العلمانيين. بعضهم، يجدر بنا الافتراض، سيبقى معلقاً طوال أيام حياته بين هذين العالمين. مجموعة صغيرة أخرى[129] من المثقفين، على وجه الخصوص، تحاول بناء

(*) الأحرف الأولى من «مديناه يهوديت، مديناه ديمقراطيت» أي دولة يهودية، دولة ديمقراطية، وهي حركة سياسية دينية انشقت عن التيار الديني القومي، برئاسة الحاخام يهودا عميطال.

(128) كان الحاخام يهودا عميطال، رئيس المدرسة الدينية «هار ـ عتسيون»، جزءاً لا يتجزأ من الهيئة الدينية في «مركز الراف»، ولم يكن يختلف من حيث فكره الروحي عن المسيحانيين [الخلاصيين] منهم. ولكن تدريجياً، وبالأخص بعد اغتيال رابين، تخلّى عن هذه المقاربات وأفتى أن «شعب إسرائيل» يتقدم على «أرض إسرائيل» (شفارتس، **أرض الحقائق والخيال: مكانة «أرض ـ إسرائيل» في الفكر الصهيوني - الديني**، ص 100). كذلك هاجم بشدة نظام التعليم في المدارس الدينية المتمركز حول الإثنية، الأمر الذي يقلّص المعرفة ومدى الرؤيا لدى الدارسين في تلك المدارس.

(129) كان هذا طابع الاجتماع الذي عقد في منتصف تشرين الأول/ أكتوبر 1998 في كيبوتس «لافي»، حيث حاول المشاركون فيه بلورة مبادئ لـ - «تيار أورثوذكسي ـ حديث». لقد امتنع المشاركون، قصداً، عن الولوج في قضايا «سياسية»، مثل التعاطي مع موضوع «أرض إسرائيل». مع ذلك، اتخذ في الاجتماع موقف واضح ضد التيار الأورثوذكسي =

مصطلح جديد لـ «أورثوذكسية حديثة» ولخلق هوية جديدة لها. ويحاول هؤلاء إضفاء الشرعية على عملية تضمين مفاهيمها قيماً من داخل «الحداثة» (على غرار الديمقراطية، أو المزيد من المساواة والتعاون بين الجنسين) ومزجها في نمط الحياة الفقهي.

أوسلو، كمحاولة لترميم الهوية المدنية

في سياق معركة الانتخابات في العام 1992، تعهد حزب العمل بتغيير جدول الأعمال العام وسلم الأولويات القومية. بدأت الحكومة الجديدة، برئاسة يتسحاق رابين، بعد الانتصار في الانتخابات[130] بإجراء مفاوضات مع منظمة التحرير الفلسطينية (بخاصة مع حركة «فتح» التي تشكل الجزء الأساس في المنظمة)، وصلت ذروتها في الاتفاقات المرحلية، التي عُرفت باسم «اتفاقيات أوسلو». هذه الاتفاقات ومسألة تحقيقها كانت في نظر معظم اليهود في «إسرائيل» بمثابة هزة أرضية نفسية، بمعزل عن التقديرات المختلفة بالنسبة إلى الاتفاقات وللدوافع التي حملت القيادة الإسرائيلية على الموافقة على إقامة «سلطة وطنية فلسطينية»[131] إن الاعتراف الواضح بأن للفلسطينيين، كشعب، حقوقاً جماعية على جزء من الأراضي المسّماة

التقليدي الرافض للحداثة جملة وتفصيلاً، ولكن أيضا ضد التيار الديني القومي الذي يؤكد على المكانة المتقدمة للاستيطان في البلاد، على ما خلافه.

(130) لمزيد من الدقة، نجح ائتلاف حزب العمل - «ميرتس» في المحافظة على السلطة بواسطة ما يُدعى «الكتلة المانعة» مع «الأحزاب العربية». كان لهذه الاحزاب، سوياً مع حزبي العمل و«ميرتس» 61 مقعداً في الكنيست (من أصل 120)، وبناء عليه كان بإمكان هذه الأحزاب معاً أن تحول دون أي محاولة لتشكيل حكومة دينية قومية.

(131) ادعى معلقون سياسيون، وكذلك المعارضة الفلسطينية، أن الاتفاق فرض على القيادة الفلسطينية ولن يقود إلى تقرير مصير حقيقي للشعب الفلسطيني، بل إلى شكل آخر من السيطرة الإسرائيلية على الضفة الغربية وقطاع غزة.

«أرض إسرائيل»، واحتمال قيام دولة فلسطينية أيضاً، كانا أبعد من أن يكونا مقبولين لدى معظم الجمهور اليهودي، على الرغم من أن بعض المجموعات النخبوية نادى بذلك وحمل هذا اللواء منذ العام 1967.

على امتداد فترة ما، كان يبدو، أن معظم الجمهور اليهودي الإسرائيلي يؤيد المصالحة مع الفلسطينيين. يضاف إلى ذلك، فالعامل الأساس في المعارضة البرلمانية، أي الليكود اليميني ـ العلماني، لم ينجح في طرح سياسة بديلة مقنعة للانسحاب من مراكز مدينية فلسطينية كبيرة ومن مخيمات اللاجئين، التي أصبحت عبئاً ثقيلاً على الجيش، وعلى الدولة وعلى المجتمع، وبخاصة منذ نشوب الانتفاضة في العام 1987، خلال معظم تلك الفترة، جاءت المعارضة الوحيدة الأقوى والأبرز من جانب المؤيدين القوميين والمتدينين لجمهور المستوطنين ومن جانب هؤلاء أنفسهم. وقام عدد من المجموعات غير البرلمانية بتنظيم الجزء الأساس من أعمال المعارضة والتظاهرات الحاشدة ضد سياسة «عملية السلام»، بينما وقف معظم الجمهور جانباً، معرباً عن موقف مزدوج إزاء الحكومة وسياستها، متبنياً لنفسه موقف «لننتظر ونرى».

هكذا، وخلال فترة زمنية قصيرة نسبياً، حاولت حكومة رابين إحداث تحوّل عميق في الثقافة السياسية في «إسرائيل» بواسطة «عمل منجز» ينقل السيطرة على معظم السكان الفلسطينيين في قطاع غزة والضفة الغربية إلى أيدي السلطة الوطنية الفلسطينية، من دون المساس في المرحلة ذاتها بأي مستوطنة يهودية أياً كانت في تلك المناطق. وكان التقدير آنذاك، أن كل محاولة لتفكيك وإخلاء مستوطنات ستواجه بمعارضة شعبية واسعة، وربما تتسبّب بحرب أهلية محدودة. وتم توظيف موارد كثيرة في شق طرق التفافية من أجل التقليل قدر الإمكان من الاحتكاك بين الفلسطينيين والمستوطنين. وكان الافتراض،

أن التعاون بين السلطة الفلسطينية وقوات الأمن الإسرائيلية سيحول دون شن هجمات على أهداف داخل إسرائيل، ودون المساس بالمستوطنين إلى حين إنجاز اتفاق نهائي.

وفي حينه ادّعت أوساط دينية أصولية أن سياسة رابين تعرّض وجود الدولة للخطر، وأن حكومة تستند إلى أكثرية غير يهودية لا يحق لها ـ من ناحية الشرعية ومن ناحية ديمقراطية ـ التخلي عن أجزاء من الأرض اليهودية المقدسة. ولم تفعل أحزاب يمينية علمانية مثل، «الليكود»(*)، و«تسوميت»(**) و«موليدت»(***)، أي شيء للتحفظ عن هذه الادعاءات، من خلال توقع بأن الادعاء «بعدم شرعية»، خطوة حكومة رابين، سوف يتسّرب إلى عمق وعي الجمهور اليهودي، ويساعد تلك الأحزاب سياسياً. وكان الأساس الوطيد وراء الادعاء «بعدم الشرعية» حقيقة كون حكومة رابين، حكومة أقلية، استندت عملياً إلى دعم لا سابق له «من الخارج» من جانب الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة «حداش» و«القائمة العربية الموحدة»، وهما حزبان عربيان[132].

أمِلت حكومة رابين مع إقامتها في أن تستند إلى دعم ثلاثة

(*) حزب المعارضة اليمينية العلمانية الأكبر في فترة حكومة رابين.

(**) حزب يميني علماني صغير أسسه رئيس الأركان الأسبق الجنرال رفائيل إيتان. لم يعد له وجود.

(***) حزب يميني قومي مع مسحة دينية، أسسه اللواء رحبعام زئيفي، كان يرفع شعار «ترحيل العرب». أصبح جزءاً من حزب الاتحاد القومي.

(132) تعززت قوّة الحزب الشيوعي سابقاً، الذي يشكل النواة الصلبة لـ «الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة»، بأيدي مجموعات عربية قومية متطرفة، بما في ذلك «التجمع الوطني الديمقراطي» الذي سبق أن كان قائماً منذ فترة. اندمج «الحزب الديمقراطي العربي» (برئاسة «عبد الوهاب دراوشة») في العام 1996 مع جناح من الحركة الإسلامية (كان – على وجه العموم – يخوض الانتخابات للمجالس المحلية العربية فقط).

أحزاب «يهودية» «العمل»(*)، «ميرتس» و«شاس»(**) ولكن بعد وقت قصير من تشكيل الائتلاف الحكومي ترك حزب «شاس» السفينة(133) وبقي الائتلاف الحكومي بقيادة رابين، حكومة أقلية اعتمدت على تأييد «أحزاب عربية» من خارج الائتلاف، من خلال ما سُمّي آنذاك بـ «الكتلة المانعة». لقد نشأ هذا الوضع لأن عدد المقاعد التي فاز بها كل من حزبي «العمل» و«ميرتس» لم يشكل أكثرية مطلقة (61 مقعداً) في الكنيست، ولذا اعتمد رابين على تأييد أحزاب لم تكن شريكة في الائتلاف الحكومي. وبالفعل، فهذا الوضع الذي تضطر فيه حكومة إسرائيلية إلى الاعتماد ـ لأول مرة في تاريخ الدولة ـ على تأييد «أحزاب عربية» كان وضعاً لم يسبق له مثيل، فحتى ذلك الحين كان الرأي السائد في التعاطي البدائي المتمركز حول الإثنية، إن هذا الأمر «لا يخطر على البال» في الثقافة السياسية في إسرائيل. وكان يبدو، فإن الحكومة نفسها لم تكن تشعر بارتياح من هذا الوضع، وكان إصرار وتصميم رابين فقط هو الذي أتاح تشكيل ائتلاف كهذا مع السكان العرب.

(*) آخر الأشكال التنظيمية لحزب عمال «إسرائيل» «مباي».

(**) حزب «السفارديم المحافظين على التوراة» وهو حزب ديني أصولي لليهود الشرقيين، مرجعه الديني الحاخام عوفاديا يوسف. تأسس في منتصف الثمانينيات من القرن الماضي.

(133) انسحب حزب «شاس» من حكومة رابين عقب تضافر مشاكل شخصية لزعيمه السياسي آرييه درعي، الذي اتُهم بالفساد، مع اعتبارات سياسية. يعتبر الحاخام عوفاديا يوسف الزعيم الروحي للحزب شخصية معتدلة في المواضيع ذات الصلة بالنزاع العربي ـ الإسرائيلي، ولكن معظم السياسيين في الحزب وأعضاء الحركة عموماً يجنح إلى مواقف متطرفة. وعلى ما يبدو، يضطر الحاخام يوسف إلى أن يأخذ في عين الاعتبار مواقف المقربين، وكذلك مواقف جمهور ناخبي الحزب. لا يمكننا أن نعرف الآن، إن كان إقصاء حزب «شاس» عن الائتلاف اليميني جراء تعاظم القوة البرلمانية لحزب «شينوي» في الانتخابات التي أُجريت في كانون الثاني/ يناير 2003، وتحوّله إلى الحزب الثالث من حيث عدد المقاعد في الكنيست (انظر لاحقاً)، سيتسبب في تغيير منهجي في هذا الموضوع.

في الرابع من تشرين الثاني/ نوفمبر العام 1995، أقدم شاب يهودي ـ متدين متطرف على اغتيال رئيس الحكومة رابين، بعد أن توصل استناداً إلى الادعاء بعدم شرعية حكومة «غير يهودية»، وكونها تدير سياسة غادرة، إلى الاستنتاج المتطرف المستقى من هذا الادعاء، ففي الشهور التي سبقت عملية الاغتيال دار داخل الدولة صراع صاخب قادته مجموعات دينية، بما في ذلك، «ربانيم» [جمع «رابّي» أي رجل الدين] فرضت الحُرم والقطيعة على الحكومة وعلى رابين شخصياً. كذلك، كان هناك نقاشات حول مسؤولية رابين وفقاً لأحكام الشريعة اليهودية(134)، وحول إمكان الحكم عليه بالإعدام. لقد أحدث اغتيال رابين هزة عميقة في أوساط جزء من الجمهور في إسرائيل. امتلأت الساحات والشوارع، وبخاصة في المدن فجأة بالناس، في الغالب من الشبّان العلمانيين، الذين أشعلوا الشموع وأنشدوا أناشيد الحداد والاحتجاج(135) وبدا، للحظة، أن مجتمعاً مدنياً وعلمانياً جديداً، أخذ يتشكل حول «قديس مدني» جديد هو رابين. وعززت وسائط الاتصال الجماهيرية، والالكترونية بوجه خاص، الإحساس بأن عملية الاغتيال قادت إلى تبلور جيل جديد اختبر تجربة جماعية مركزية وصفاء روحاني على غرار «جيل كينيدي»

(134) كما هو معلوم، فالأحكام الدينية تطبق في «إسرائيل» في شؤون الأحوال الشخصية، مثل الزواج، والطلاق، والدفن، وتحديد قومية طائفية يهودية، ولكن ليس كذلك في المجال السياسي العام. وكان ذلك أحد الحلول الوسط الكثيرة التي أقدمت عليها الدولة الإسرائيلية، بين التوجهات المدنية وتوجهاتها الغيبية ـ البدائية الأساس.

(135) كانت الشكوى والملامة الذاتية الأساس ما يلي «كيف استطعنا «نحن» (أنصار السلام العلمانيين) أن نتيح «لهم» «اغتيال رابين»؟، «أين كنا إبان تظاهرات اليمين التي عُرض فيها رابين كخائن»؟ كان جزء من الجمهور الديني القومي و«الحريدي» شريكاً في الصدمة التي أحدثها الاغتيال السياسي لرئيس الحكومة المنتخب، بينما صدم جزء آخر من هذا الجمهور لأن «يهودياً قتل يهودياً»، وكان هناك أيضاً من أبدى تفهماً لدوافع القاتل، وبعض آخر تماثل معه. لم نجد تعبيراً عن الظاهرة في وسائط الاتصال المأسسة.

في الولايات المتحدة. وبالفعل، فقد أحدثت عملية الاغتيال بلبلة كبيرة في صفوف المعارضة اليمينية ـ العلمانية وأدت إلى إسكات مؤقت حتى للمعارضة الدينية الصاخبة والأكثر عداءً لما سمّي عملية السلام[136] على امتداد فترة قصيرة كان لاغتيال رابين تأثير شديد وعواقب وخيمة سياسياً [Boomerang] على مرتكبيه، وولد الأمل أو الجزع من أن «تراث رابين» سيحتل الرأي العام كلياً وسيمنح حكومة برئاسة حزب العمل تفويضاً لمواصلة البقاء في السلطة وإدارة عملية السلام بالمزيد من الزخم. هذا التقييم للوضع، إلى جانب الطموح للفوز بموافقة شعبية على زعامته وتشكيل ائتلاف واسع، من دون الحاجة إلى «الأحزاب العربية»، دفع شمعون بيرس، وريث رابين في قيادة حزب العمل ورئاسة الحكومة، إلى تقديم موعد الانتخابات العامة بخمسة شهور.

لكن استبدال الاشمئزاز الأخلاقي الذي أثاره اغتيال رابين، بإنجازات سياسية كان بمثابة أُمنية، غير قابلة للتحقيق، فالاغتيال أبرز وعمق حدود هوية المكون المدني في أوساط الجمهور الذي كان تلقائياً ذا توجه كهذا فقط، ولكن لم يوسع نطاقه. بالعكس، فكلما أبرز «المعسكر» المدني رسائله وحشد مناصريه، قادت الديناميكية السياسية إلى عملية تحشيد مضادة في المعسكر الخصم. عملياً مع بدء معركة الانتخابات بدأ الجمهور يعود ببطء إلى المواقف التي كان يتمسك بها قبل الاغتيال، وحتى أخذ يقويها. وإذا كان قد حصل تغيير في انتخابات العام 1996، فقد حصل هذا التغيير داخل الكتلتين

(136) تجسدت الصدمة، بشكل نموذجي، في القطاعات الدينية الغيبية للجمهور من طريق التعبير عن حالة ذهول وحيرة: «كيف كان بإمكان يهودي أن يقتل رئيس حكومة يهودي»؟ وكان لدى هؤلاء ميل أقل للانشغال بالانعكاسات العامة لعملية الاغتيال على النظام وعلى الثقافة السياسية.

السياسيتين الكبيرتين، ولم يجد تعبيراً عنه في ميزان القوى بينهما. إن تحليل توزع الأصوات بين كتلتي اليمين واليسار في انتخابات العام 1992، يكشف عن نتيجة مثيرة للاهتمام: لقد حصلت كتلة اليمين، عملياً، على 9057 صوتاً أكثر من اليسار(137) لكن تشرذم معسكر اليمين إلى أحزاب صغيرة لم تتمكن من اجتياز «نسبة المنع»(*) أدّى إلى فارق مقعد واحد من أصل 120 مقعداً، وإلى انتصار حزب العمل.

من وجهة نظر النخبة «المدنية» فقد ميزت سنوات حكم ائتلاف «العمل» - «ميرتس» الأربع، عملية حثيثة من «التطبيع»، الـ «علمنة» أو «إضفاء الطابع المدني» من جديد على السياسة والمجتمع في إسرائيل. واشتملت عملية «التطبيع» هذه على محاولة للتوصل إلى مصالحة تاريخية مع الفلسطينيين، تعزيز المكانة السياسية والاقتصادية لإسرائيل في الشرق الأوسط، وكذلك سلسلة من الإصلاحات في الشؤون الداخلية. وكان المفهوم الأساس أن نوعية النظام الداخلي في «إسرائيل» ترتبط ارتباطاً وثيقاً بتطبيع مكانتها في الخارج، وبالعكس. واصل الكنيست سنّ سلسلة من القوانين المرتبطة بحقوق المواطن و«كرامة الإنسان وحريته»، واتخذت المحكمة العليا عدداً من

---

(137) عدد الأصوات الصالحة في انتخابات العام 1992 كان 2616941 صوتاً، وكان المقياس مقعداً واحداً لكل 20700 صوت (مقارنة بـ 18600 صوت في انتخابات العام 1988). حزب «هتحياه» اليميني (جمع في تلك الانتخابات 31975 صوتاً)، كان بحاجة إلى أقل من 0,3 بالمئة من الأصوات لكي يجتاز «نسبة المنع» ويشارك في اقتسام مقاعد الكنيست، في المقابل فازت اللائحتان الانتخابيتان لـ الحاخام مزراحي، والحاخام ليفنغر معاً بـ 16533 صوتاً، أي بما نسبته 0,63 بالمئة. كذلك فازت قائمة سائقي السيارات العمومية بـ 3355 صوتاً، معظمها من أصوات الليكود.

(*) نسبة المنع» هي نسبة 2 بالمئة من أصوات المقترعين الصالحة التي يتوجب على كل لائحة انتخابية الحصول عليها لكي تشارك في عملية توزيع مقاعد البرلمان على اللوائح الفائزة.

القرارات الليبرالية والحضارية ومنحت زخماً لما سماه رئيس المحكمة، القاضي أهارون باراك، «ثورة دستورية»[138] وفعالية قضائية. كانت النظرة إلى هذه السنوات الأربع على أنها سنوات «نزع الصبغة اليهودية» عن الدولة أو «تهلُّنها» [أي الاندماج في الحضارة الهلّينية] من وجهة نظر القطاعات البدائية القديمة، الدينية، التقليدية، وحتى المحافظة فقط في أوساط الجمهور اليهودي. وأصبحت مسألة الهوية «اليهودية» الأساس للدولة وللمجتمع الإسرائيلي ـ إلى جانب المشكلة الفلسطينية ـ المسألة الأكثر سخونة على الصعيد العام، والتي جرّت كل المجتمع إلى حافة حرب ثقافية، إن لم يكن أكثر من ذلك.

لقد أحس جزء من التيارات الدينية القومية المحافظة ومعظم التيار «الحريدي» بأنهم عرضة لتهديد من جانب الثقافة «الأميركية الغربية المتعفنة». وأعربوا عن جزعهم من أن تسيطر هذه الثقافة على «المجتمع اليهودي» وتحول «إسرائيل» إلى «مجرد دولة أخرى». ورأى هؤلاء في انتخابات العام 1996 فرصة أخيرة لـ «إنقاذ» الدولة اليهودية من الخراب، فقاموا بحشد كل مواردهم البشرية والمادية للحيلولة دون تحقق هذا السيناريو. وبالفعل، فقد أثمرت جهودهم.

منذ اغتيال رابين، دخل النظام في فترة طويلة من عدم الاستقرار والاهتزاز السياسي والاقتصادي وعلى صعيد الهوية بالأساس. كنتيجة لذلك، تبدّلت الحكومات والاتجاهات السياسية بسرعة. بعد فشل شمعون بيرس والانتصار غير المقنع لكتلة اليمين

---

(138) بدأت «الثورة الدستورية» عملياً في أواخر فترة حكم الليكود، خلافاً للرأي السائد في أوساط الجمهور الذي يرى أنها ترتبط بفترة حكم ائتلاف حزب العمل ـ «ميرتس».

في الانتخابات المسبقة (التي أجريت في التاسع والعشرين من أيار/ مايو العام 1996)، لم تنجح أيضاً الحكومة برئاسة بنيامين نتنياهو في حل المعضلة الكامنة في بنية النظام، بين الهوية الغيبية القديمة التي تلزم بالتمسك بأراضي الوطن والهوية المدنية المتطلعة إلى دولة ليبرالية وديمقراطية قريبة من النموذج الغربي. كذلك فإن تزايد ضغط حرب الإرهاب الفلسطينية، ومسارات عسكرة الانتفاضة الثانية، شكّلا أيضاً سبباً ونتيجة لعدم الاستقرار الذي انتاب الدولة الإسرائيلية. وعندما انتخب إيهود باراك في السابع عشر من أيار/ مايو العام 1999 رئيساً للحكومة ـ تحت شعار مواصلة «تراث رابين»، ثورة مدنية، وانسحاب ضمن اتفاق من جنوب لبنان[139]، ووضع نهاية للنزاع مع الفلسطينيين ـ لم يكن هو أيضاً مؤهلاً لتحقيق ولو أياً من أهدافه في إطار النموذج القائم. في المقابل، جرّ باراك بندول الهوية مرة أخرى إلى طرفه، الغيبي القديم، الأمر الذي اقترن بشرخ عميق في العلاقات مع مواطني «إسرائيل» العرب[140]، بتأزيم الصدام الإثني المسلح مع الفلسطينيين وبانتخاب أريئيل شارون في انتخابات العام 2001، وإعادة انتخابه من جديد في انتخابات كانون الأول/ يناير العام 2003، كزعيم المعسكر القومي لرئاسة الحكومة. وقادت سياسة شارون العنفية أيضاً إلى نتائج فيها الشيء ونقيضه: من ناحية، إلى احتلال من جديد للمناطق التي كانت تحت السيطرة الفلسطينية، وعملياً إلى محاولة ليس فقط لإلغاء اتفاقات أوسلو، بل أيضاً لإلغاء الفلسطينيين ككيان اجتماعي ـ سياسي (ما يمكن أن نطلق عليه

---

(139) تم الانسحاب فعلاً بشكل أحادي الجانب في الثالث والعشرين من أيار/ مايو العام 2000، وكان الإنجاز الأبلغ دلالة والوحيد لهذه الحكومة التي كانت أيامها قصيرة في الحكم.

(140) انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(Politicide)[141]، ومن ناحية أخرى، إلى انعدام أي حل في الأفق للوضع ثنائي- القومية القائم في الواقع، ولإنجاز فصل مادي (بواسطة بناء الجدران) بشكل أو بآخر وفقاً لمعالم الخط الأخضر، الذي أطل برأسه مجدداً ليس على الأرض فقط وعلى الخرائط، بل أيضاً على الخارطة الفكرية/ المعرفية لمواطني إسرائيل. وهكذا، فإن جزءاً من اليمين يقود بشكل ديالكتيكي وخلافاً لنواياه (في سياق معارضة ضعيفة ومترددة لليسار) إلى خلق حقائق على الأرض، أي إلى تقسيم «أرض إسرائيل» من جديد.

خلاصة

كان جيل الدولة الديني القومي الصهيوني أول من تحفظ عن هيمنة النخب العلمانية الاشتراكية، وعن جزء من النظام الاجتماعي الذي أقامته. كان في ذلك نوع من تمرد مزدوج: **أولاً**، ضد جيل آبائهم الذين امتنعوا، بحسب رأيهم، عن أداء رسالتهم، أي، عن أن يكونوا عاملاً فاعلاً في تديّن «الشعب» والدولة، واكتفوا بالتموضع في مكان هامشي في النظام، بين العلمانية الفاسدة والحريدية الانعزالية[142] **ثانياً**، كان ذلك صرخة تحدٍ ضد العلمانية اليهودية، التي انتهى، بحسب تقديرهم، دورها في بناء الدولة اليهودية الفريدة بموجب الخطة الكبرى الغيبية وفقاً لصيغة الحاخام كوك. ولكن وفقاً

(141) تجدر الإشارة إلى أن هذه الخطوة أصبحت ممكنة بالأساس نتيجة دعم الإدارة الأميركية التي بدأت عقب هجوم الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2001 حرباً عالمية ضد الإرهاب، واصمة المسلمين والعرب أينما كانو بأنهم يحملون جرثومة هذا الإرهاب، في سياق شمل الإرهاب والمقاومة الفلسطينية المسلحة في نطاق هذا المفهوم.

(142) ما هو جدير بالإشارة إليه هو أنه بينما كان التيار الأورثوذكسي «الحريدي» الأشكنازي والشرقي [السفارادي] على حد سواء - يقوم بعمل تبشيري فردي للتدين (أي الدعوة إلى «التوبة»)، فإن حركة «غوش إيمونيم» تحاول الدفع نحو التدين («الخلاص») على المستوى الجماعي، وليس لديها اهتمام تقريباً بالتبشير على المستوى الفردي.

لأقوالهم، لم تفهم هذه العلمانية أن دورها قد انتهى وبالتالي فإنها قد تخرّب المسار الكوني الذي ظهرت بوادره في حربين: حرب العام 1967 التي دللت على النهاية البائنة للخلاص، وحرب العام 1973 التي كانت بمثابة تحذير لإصلاح المسار في الطريق إلى الخلاص. يمكن أن نرى في المسيحانية على غرار «غوش إيمونيم» مسيحانية عقلانية[143] الهدف النهائي هو مسيحاني، لكن الوسائل لتحقيقه هي في الأغلب عقلانية وموجهة كلها نحو الممارسة السياسية، الاجتماعية والاقتصادية المألوفة في العالم العلماني المسمى «العالم الغربي»، على الرغم من أن الحدود في الهوامش بين الممارسات المختلفة تنطمس أحياناً[144]

لقد حاول هؤلاء الشبان بناء مجتمع يعيش حالة «ثورة دائمة» طالبت الفرد والعائلة بالالتزام وبحشد كلي للطاقات، بالتضحية والتقشف، وأرسوا «الثورة» على استمرارية انتقائية للرموز والممارسات الصهيونية «الكلاسيكية»، وأيضاً على تفسير جديد لها. عملياً، استخدم هؤلاء الثوريون «شيفرتين» مختلفتين: استخدموا مفاهيم فقهية مسيحانية وأحياناً صوفية[145] نحو الداخل [في أوساطهم]، ولغة الصهيونية العلمانية ـ الاستيطانية والصقرية ـ

---

(143) كان في الصهيونية الدينية، ومنذ البداية، أسس مسيحانية، بدءاً من الكلعي وكلايشر وانتهاءً بـرينس وكوك (انظر ي. كاتس، **توضيحاً لمفهوم مبشري الصهيونية، قومية يهودية: مقالات ودراسات** (القدس: هسفرياه هتسيونيت، 1979)).

(144) على غرار «بولسا دينورا»، أي الحكم بالموت وفقاً لأحكام الطريقة الصوفية في اليهودية، ذلك الحكم الذي، كما يبدو، صدر ضد يتسحاق رابين من جانب مجموعة دينية متزمتة تنشط في المجال المستباح بين رجال «حباد» (انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب) ورجال «كاهانا». هكذا أيضاً الجنوح نحو الصوفية الغيبية لجزءٍ من مجموعة الحركة السرية اليهودية التي خططت لنسف مسجد قبة الصخرة.

(145) انظر مثلاً: سيغل، **أخوة أعزاء: تاريخ الحركة السرية اليهودية**.

العسكرية نحو الخارج. ولكن لا يمكن مأسسة مجتمع على ثورة دائمة وعلى تجنيد وحشد دائم لأعضائه من أجل «الهدف الكبير»، فقد عبر مجتمع المستوطنين أيضاً مسارات روتينية و«تطبيع»، ولكن من دون التخلي عن الأيديولوجيا الثورية. وفي المعضلة القائمة بين الانعزال عن المجتمع الإسرائيلي والطموح في أن يكونوا جزءاً منه، تغلبت على وجه العموم ميول الاقتراب من المجتمع. يجد هذا الأمر تعبيراً عنه في الأساس في الجيل الثاني، الذي يفضّل الخدمة العسكرية العادية على الخدمة في إطار المدارس الدينية ـ العسكرية، والتوجه إلى مجرى حياة ودراسة غير ديني على الانصراف الزاهد والكلي نحو «الهدف». ومع ذلك، يوجد داخل هذا الجيل أيضاً «جيل استمرار» يحاول قيادة نشاط استيطاني فعّال، شبيه بحماسه حماس جيل آبائه، هؤلاء هم «شبان وشابات الهضاب»[*]

مع ذلك، نجحت الثقافة الدينية القومية بمساعدة القومية العلمانية والصرامة الأمنية الناشطة، ليس فقط في حرف النقاش الجماهيري لمدة تتجاوز ثلاثة عقود، وتركيزه حول موضوع مركزي واحد ـ الاستيطان في المناطق المحتلة ـ ولكن أيضاً في أن تشوّه بشكل متطرف سلّم الأواليات في تخصيص الموارد الوطنية والقومية. موارد ليست قائمة على مبدأ النسبية وفقاً لأي معيار، حوّلت ووظّفت في بناء البنى التحتية في المناطق ومن أجل أهداف أخرى، بينما أُهملت التوظيفات في القضايا الاجتماعية (تعليم، صحة، رفاه اجتماعي وخلافه)، وفي التطوير الاقتصادي[146] كذلك اضطر

(*) «شبان وشابات الهضاب»: تسمية لذلك النفر من الشبان والشابات في أوساط المستوطنين الذي كان يوكل إليه مهام التوسع الاستيطاني من طريق إقامة نقاط ارتكاز استيطانية غير مرخص بها من الحكومة بهدف فرض حقائق منتهية على الأرض.

(146) إلى حين الانتهاء من كتابة هذا الكتاب وجلبه للطباعة (مطلع العام 2003) لم تجر دراسة فعلية حول الأكلاف الاقتصادية الكاملة للاستيطان والاحتفاظ بالمناطق المحتلة، وحتى =

الجيش إلى تخصيص طاقة بشرية كبيرة للدفاع عن المستوطنات. وأُرغمت أجيال كثيرة من العسكريين، بشكل خاص، على الانشغال في نشاطات بوليسية وفي قمع المقاومة الفلسطينية للاحتلال، وبذلك لحقت أضرار بالمهارات المهنية للجنود، وربما أيضاً بجزء من معنويات أفراد الجيش وضباطه، في الوقت ذاته، ومع ذلك، ترعرع جيل من ضباط الجيش علمانيين ومتدينين كان يتعاطف بهذه الدرجة أو تلك مع المستوطنين وأهدافهم.

وجدت البشرى التي حملها هؤلاء أرضاً خصبة لها وآذاناً مصغية جراء الأزمة الأيديولوجية والسياسية التي حلت بالمجتمع في «إسرائيل» عقب تغيير الحدود السياسية، الاجتماعية والديموغرافية في الدولة التي جعلتها دولة ثنائية القومية من حيث الواقع العملي. وعلى الرغم من التغييرات، لم يُقترح على المجتمع الإسرائيلي هوية وقواعد لعبة بديلة، وفقاً للوضع الجديد. نظرياً وعملياً، أدى الأمر أيضاً إلى إضعاف قوة وقدرة الحزب الحاكم المهيمن وخلق فراغاً سياسياً وثقافياً، تسربت إلى داخله عناصر مسيحانية[147] حقاً، لم يكن كل الجمهور الديني القومي شريكاً في «الثورة»، ولكن إزاء الحماس المسيحاني لجزء من الجيل الشاب، لم يستطع حتى أولئك الذين تحفظوا عن ذلك، طرح بديل ثيولوجي وقوة سياسية موازنة. تابع كثير من هؤلاء بجزع تطور الأمن الذاتي الاستيطاني، وتابع بشكل أكبر انزلاق الدين نحو المسيحانية التي كانت في نظر الكثيرين

من غير الممكن الحصول على معطيات فعلية لأن هذه المعطيات موزعة على المئات من بنود الميزانية لكل الوزارات الحكومية.

(147) M. Aronoff, «The Institutionalization and Cooptation of a Charismatic Messianic Religious - Political Movement,» in: D. Newman, ed., *The Impact of Gush Emunim: Politics and Settlement in the West Bank* (London: Croom Helm, 1985).

منهم تعتبر مسيحانية كاذبة. كذلك فإن جزءاً من الذين قطعوا شوطاً كبيراً مع الأيديولوجيا الإيمانية ارتدع في مراحل مختلفة وتنصل منها. وما أتاح للمستوطنين الإيمانيين ليس البقاء فقط بل أيضاً مواصلة الازدهار والنمو، كان الحلف السياسي بينهم وبين اليمين العلماني وأجزاء من التيار الأولترا ـ أورثوذكسي الذي برزت في داخله ميول مسيحانية وتمركز إثني يهودي متطرف[148].

مع ظهور «غوش إيمونيم» لم تتزعزع الهيمنة اليهودية داخل الدولة، ولكن بالعكس، قويت وتعززت، فالسيطرة اليهودية على الأراضي، المياه، مراكز القوة السياسية، الاقتصادية والثقافية، والانتفاع من خيرات البلد المشتركة، تعاظمت أكثر. ولم يلحق بالهوية اليهودية البدائية القديمة للدولة الإسرائيلية أي عطب. ولكن لأول مرة فُتحت ثغرة في الهيمنة الثقافية العلمانية، وحولت القيادة إلى عناصر كانت ترتكز على فرضيات ثقافية وأيديولوجية مختلفة، على الرغم من أنه ظاهرياً، توفّرت فيها عناصر استمرارية. وفسحت الثغرة الكبيرة التي فتحتها حركة «غوش إيمونيم» في الهيمنة العلمانية، في المجال لثقافات أخرى، كانت تتموضع في الهوامش، للتحرك نحو المركز ولمراكمة المزيد من القوة (على حساب قوة غوش إيمونيم أيضاً). وساهمت هذه الثقافات من جانبها في التحطيم شبه التام للنظام المهيمن وشاركت في الحرب الثقافية التي دارت حول احتلال السلطة في الدولة الإسرائيلية، أو على الأقل حسنت موقعها ومكانتها داخل السلم الاجتماعي السياسي للدولة الإسرائيلية.

---

(148) كان ذلك من خلال بناء عدو داخلي مشترك، أي اليسار الصهيوني. حصل اليمين العلماني على أهلية مشروطة بفضل تطرفه القومي والكراهية المشتركة للعرب التي حظيت بالرعاية. كذلك وجد جزء من الجمهور الشرقي نفسه شريكاً في هذا الائتلاف المتمركز حول الإثنية.

الفصل الخامس

بين المجتمع «الحريدي ـ الأشكنازي» والدولة

نحن شعب «إسرائيل»، ماذا نكون نحن داخل الشعوب الشريرة المحيطة بنا؟ ما الذي نستطيع أن نفعله؟ نحن [الحريديم](*) لا نقول مجرد نظرية. أنا أقول لكم [أموراً](**) حقيقية. شعب إسرائيل، ويا هول ما مر عليه، منفى بعد منفى، وضربات بعد أخرى، ومجازر وإبادة، وحرائق، وقتل ـ شعوب قوية قامت علينا لإبادتنا. هم زالوا. ألفا سنة ونحن لوحدنا، بأيدٍ عارية، لا نملك سلاحاً، كيف يمكن الصمود؟ وكنا نحن من انتصر. نحن صامدون وموجودون. أي سر في ذلك؟ ما هذه المعجزة؟ المعجزة تكمن في أني يهودي، وأنا أقوى منهم. قد يقتلونني، ولكن أولادي بقوا أحياء. أنا لم أنقطع عن تراث أجدادي. أنا لم أقطع الصلات مع أجدادي. أنا حي وأنت ميت. أنا سأعيش، وأنا سأبقى إذا لم أقطع الصلة مع أجدادي. أنا سأحيا إذا لم أفتش عن علوم أخرى. أنا سأدرس علومي وثقافتي. وأنت لا تدرس ثقافتك على الرغم

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

من أنك يهودي ومختون أيضاً. ماهي ثقافتك؟ الإنجليزية [الثقافة الغربية][*]؟ هل هذه ثقافتك؟

الحاخام إليعازر مناحيم من «شاخ»[**]

خلفية تاريخية

الأورثوذكسية الدينية، أو المجتمع «الحريدي»، هو ظاهرة حديثة. إنه الجناح نفسه في اليهودية الذي تبلور كرد فعل على مسارات العلمنة، والنهضة الثقافية، والحداثة، والإصلاح، والقومية، والتحرر الاجتماعي السياسي التي حصلت في أوساط اليهود منذ القرن الثامن عشر في شرق أوروبا ووسطها. لقد رأى التيار الأورثوذكسي في نمط الحياة الطائفي الانعزالي، الذي فرضه المحيط المعادي على اليهودية منذ البداية، بمثابة تحقيق لجوهر اليهودية، كما رأى في التنفيذ اللائق للعبادات («الفرائض الدينية») التي اعتُبرت ملزمة حتى ذلك الوقت ـ تجسيداً لها. اعتُبرت كل طائفة/ جالية مستقلة ذاتياً بإزاء أخواتها، وعيَّنت لها من بين نخبة مقلصة، ليست بالضرورة محلية، زعيماً روحياً هو الحاخام[1] مع ذلك، بقي هنالك مكان لمراجع توراتية فقهية فوق جوالية، وكاريزمية يمكن التوجه إليها بفعل تبحّر كل واحد منها في علوم التوراة، وعمق معرفته

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) هو المرجعية التوراتية اللتوانية العليا. وهو من بلدة «شاخ». قبل تأسيس التيار اللتواني في «الحريدية» الأشكنازية، كان الحاخام إليعازر مناحيم عضواً في مجلس كبار علماء التوراة ـ السلطة الروحية لأغودات «يسرائيل»، لكنه انسحب منه مؤسساً مرجعيته الدينية الخاصة.

(1) إلى جانب «الوجيه» الذي كان الزعيم التنفيذي للطائفة وأدار أيضاً «العلاقات الخارجية». كانت هذه السيطرة تنفذ بواسطة عمليات زواج عائلية: فالتلميذ - الفقيه - الحاخام [رجل الدين] كان يتزوج من ابنة الوجيه الثري في الجالية.

وهيبته، وذلك من أجل الحصول على فتاوى خاصة في مواضيع حساسة أو معقدة بشكل خاص. وجد الضعف والقوة الكامنان في هذه البنية المستقلة ذاتياً تعبيراً عنه في منع نشوء «هيكلية كنسية» أو أي سلم تراتبي لسلطات دينية أو اجتماعية سياسية. كما حيل دون تشييد مؤسسة مركزية ثيولوجية سياسية، كان يمكن أن تشكل آلية لتحديد حدود الجماعة اليهودية ولاتخاذ قرارات ملزمة لـ «الجميع» ولتمثيلها إزاء الخارج.

أتاحت هذه البنية الهشة ولكن البراغماتية قدراً معيناً من التكيّف مع ظروف الزمان والمكان المتغيرة، لكنها حالت دون إمكان تنفيذ إصلاحات فعلية داخل اليهودية (الأشكنازية)، وخوض المواجهة، ليس من خلال انغلاق وتحديد حاد للحدود الاجتماعية، مع الضغوط الخارجية وتعاظم عملية مغادرة اليهود للجاليات وعملية العلمنة، وبالأخص نتيجة للهجرة إلى أقطار وسط أوروبا وشمالها وإلى شمال أميركا.

ولكن بدءاً من القرن التاسع عشر تطورت مؤسسة فوق جوالية كانت في حالة توتر مع الجالية المحلية كنظام اجتماعي لكنها كانت مكملة لها إلى حد ما: أي «هيشيفاه(*) هليطئيت» [المدرسة الدينية اللتوانية] الكبرى. هذه المدرسة هي مجموعة ذكورية طلّابية متقشفة تعيش نمطاً حياتياً أقرب إلى نظام الأديرة [الرهبنة]، وتشكل في الوقت ذاته ثقافة شبابية موجّهة تخضع لنظام رقابة متشدد[2] لقد

(*) مدرسة دينية على غرار «الحوزة» تقريباً.

(2) كانت «يشيفات فولوجين»، التي أسست في العام 1802 بأيدي تلميذ هغئون من «فيلنا»(●)، الحاخام حاييم يتسحاق، النموذج الرئيس لـ «اليشيفاه هليطئيت» [المدرسة الدينية اللتوانية].

(●) «هغئون من فيلنا»: هو «الحاخام» إلياهو من مدينة فيلنا وهو كبير فقهاء التوراة في القرن الثامن عشر، وكلمة «غؤون» بالعبرية تعني العلاّمة.

طوّرت هذه المدارس الكبرى وزعماؤها استقلالية عن الطائفة/ الجالية بواسطة بناء نظام لجمع التبرعات، على الأخص من يهود ألمانيا والولايات المتحدة. كانت المدرسة الدينية اللتوانية نخبوية في جوهرها، وارتكزت على المنافسة في الإنجازات، والتفوق، والتبحر في علوم التوراة، كما ارتكزت على سمعة قادتها بشكل خاص. ورويداً رويداً، أصبحت المدرسة أيضاً مؤسسة اقتصادية وفّرت، بين أمور أخرى، المعيشة لعائلات كثيرة داخل الطائفة/ الجالية، ولم تقم فقط على دعم منها[3] نشوء مجتمع كهذا قوامه المدرسة الدينية، ويتلقى بأسره الدعم من مصادر خارج الطائفة/ الجالية وحتى من خارج الدولة، خلق توزيعاً للعمل داخل الجالية اليهودية: «هؤلاء ينكبون على دراسة التوراة والمحافظة على الهوية اليهودية التقليدية، وأولئك يعيلونهم»[4]، فالدارسون يمنحون الشرعية لمُعيليهم، وحتى لنمط حياتهم العلماني إلى حدٍ بعيدٍ أيضاً.

على الرغم من تنوعه الداخلي الكبير، فالمجتمع «الحريدي» الأشكنازي في دولة «إسرائيل» هو - إلى جانب المجتمع العربي - المجتمع ذو الحدود الأكثر حدةً وانغلاقاً[5] وتعود أصول المجتمع

---

(3) م. فريدمان، **المجتمع «الحريدي»: مصادر، اتجاهات ومسارات** (القدس: مخون يروشالايم لحيكر يسرائيل، 1991)، ص 11-12.

(4) المصدر نفسه، ص 13.

(5) هكذا مثلاً وافق، في العام 1997 معظم كبار علماء التوراة (على غرار «الربنيم» ي. ش. اليشيف، أ. ل. شطاينمان، حاييم كنيفيسكي و ي. أ. ألْتِر «الأدمور» [مرتبة دينية من «غور»] على أنه إزاء وضع «حيث نحو 70٪ من المهاجرين الوافدين [اليوم] من روسيا، ليسوا من اليهود وتسلّل مئات آلاف غير اليهود إلى «كيرم يسرائيل» [كرم إسرائيل - أي الشعب] مستعينين بوثائق تسجيل كاذبة» (انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب)، يتوجب على التيار الأورثوذكسي إدارة سجلات قيد ونسب لكل من «يهوديته مؤكدة» من أجل الحفاظ على «نقاء شجرة العائلة للجمهور اليهودي في الدولة» **هآرتس** (2/1/1998). ولذا عُين «الحاخام» =

«الحريدي» في البلاد إلى «الييشوف القديم» الأشكنازي الذي سبق من حيث وجوده في فلسطين، إلى جانب السكان اليهود «السفاراديم»، الهجرة والاستيطان غير الصهيونيين في العام 1882. وفي أثناء الحرب العالمية الثانية والكارثة، نجح جزء ضئيل فقط من التيار الأورثوذكسي في شرق أوروبا ووسطها بالنجاة والبقاء[6].

الصراع على الثقافة

بدأت الخلافات والصراعات حول طابع الدولة التي تعرّف نفسها في أيامنا كـ «دولة يهودية وديمقراطية» منذ وقت طويل حتى قبل بروز مجرد الإمكان الفعلي والفوري لتأسيسها، وحتى قبل انتظام حركة اجتماعية سياسية وضعت هذا التأسيس هدفاً لها: أي الصهيونية السياسية. وكانت الأسئلة التي طرحت نفسها منذ أواخر القرن التاسع عشر هي، هل اليهودية دين أو دين وقومية؟ وبالتالي

حاييم كرايزفيرط (زعيم الجوالي اللتوانية في أوروبا) من أجل تأسيس نظام سجلّات القيد المقترحة. والغاية من سجلّات القيد هذه المنفصلة عن سجلّات القيد الرسمية في وزارة الداخلية الحيلولة كلياً دون حالات زواج بين «الحريديم» وبين بقية القطاعات اليهودية في الدولة، ومأسسة وضع قائم تلقائياً نظرياً وعملياً. بين الأعوام 1996 و1999، كان يدير وزارة الداخلية وزير من حزب «شاس» (انظر الفصل السادس من هذا الكتاب) وأُجريت محاولة للإثقال عل تسجيل «المشكوك في يهوديتهم»، كـ «يهود». وكان هذا الموضوع، المحور الأساس في الحملة الانتخابية التي أدارها حزب المهاجرين الروس «يسرائيل بَعلياه»، الذي اشترط في حملته تلك، تولّي حقيبة الداخلية المسؤولة عن تلك السجلّات كشرط مسبق للمشاركة في الائتلاف الحكومي المقبل.

(6) كما يذكر الجميع، اعتبرت الأورثوذكسية الدينية في أوروبا الصهيونية ألدّ أعدائها، أي حتى أكثر من العلمانية والاندماج في المجتمعات غير اليهودية. ويعود سبب ذلك لأن الصهيونيين طرحوا خياراً يهودياً علمانياً بدلاً من الأورثوذكسية، بانية ذلك الخيار أيضاً حول رموز دينية مركزية، مثل «أرض صهيون» والعودة إليها، كانت جزءاً جوهرياً من الثيولوجيا الأورثوذكسية، وارتبطت بترقب الخلاص المسيحاني الغيبي. ولهذا السبب، اعتبرت الصهيونية مسيحانية كاذبة و«شبتائية».

فإلى أي حد يمكن تعريف «اليهودية» من جديد بمصطلحات قومية حديثة؟ وإذا كان الأمر هكذا، ماذا ستكون عليه مكانة الدين داخلها؟ خلافاً للرأي السائد والمتداول، فالأورثوذكسية اليهودية الدينية بأجمعها، وبالأخص تلك الموجودة في شرق أوروبا، لم تعارض كلها منذ البداية فكرة «عودة صهيون» آنية، ولم تعارض كلها الحركة الصهيونية. بالعكس لقد استُقبل هرتسل وأفكاره بتعاطف وحماس علني من جانب معظم «الربّنيم» [رجال الدين] الأورثوذكسيين في روسيا ورومانيا، الذين رأوا في الصهيونية أملهم الكبير لوقف سيل الثقافة العلمانية، والذوبان، والخروج من حدود اليهودية، وحتى رأوا فيها استجابة للمطالبة بتنفيذ إصلاحات وتعديلات داخلية في الدين[7] هذا أيضاً لأنه، في نظر اليهود الذين لم يصلوا إلى القومية من جهة الحداثة، كان الافتراض أن «دولة يهودية» (وحتى «دولة يهود») لا يمكن أن تُدار إلا وفقاً للتراث اليهودي الوحيد الذي عرفوه، التوراة والشريعة ـ ربما في سياق تحديثات وتعديلات معينة ـ أمراً مفهوماً من تلقاء ذاته. كان الافتراض بأنه إذا أُقيمت دولة كهذه، يتوجب عليها أن تكون مرساة على الشريعة وبقيادة خبراء في الفقه، أي بقيادة كبار علماء التوراة في حينه. على هذا الأساس، رأى قادة الأورثوذكسية اليهودية في هرتسل العلماني وشركائه في الرأي شبه توّابين خفيين، صعدوا بواسطة الصهيونية، كما فسروها هم، على طريق العودة إلى اليهودية. وهكذا، كانت الأورثوذكسية في شرق أوروبا على استعداد لتبنّي الصهيونية في بداية طريقها وشملها برعايتها شرط أن يكون «الربّنيم» هم من سيديرون حياة الثقافة والتعليم، ويشرفون على

---

(7) إيهود لوز، **التقاء الخطوط المتوازية: الدين والقومية في الحركة الصهيونية في شرق أوروبا (1882–1904)** (تل أبيب: عام عوفيد، 1985).

ذلك. بكلمات أخرى، فالأورثوذكسية أملت في إقامة دولة ثيوقراطية، أو بنية اجتماعية سياسية قريبة قدر الإمكان من ذلك. وأكثر من هذا، ففي الأورثوذكسية الشرق أوروبية، وحتى في الأورثوذكسية «اللتوانية» العقلانية، كَمَن منذ القدم توتر مسيحاني [خلاصي] دائم (اتُهمت به الصهيونية لاحقاً بعد أن افترقت طريقاهما بشكل مؤقت). يقتبس إيهود لوز، من أقوال أحد المشاركين في المؤتمر الصهيوني الأول (ليف يافيه) ما يلي:

كان التأثير الذي تركه المؤتمر [الصهيوني الأول](*) كبيراً في «الربّنيم» [في شرق أوروبا](**) كان للمؤتمر بالنسبة إلى معظمهم وزن حدث تاريخي كبير. أُعلنت الصهيونية في «الكنس» كمسألة قومية مقدسة(8) ورأى بعضهم فيها مؤشرات إلى أيام المخلّص. وطالب «الربّنيم» رعاياهم من أبناء التيار الأورثوذكسي اليهودي بالاتحاد، تجمعهم محبة الأخوة، مع المثقفين الأحرار [العلمانيين](***) بكلمات حماسية كانت توصف أمام الشعب صورة علاقات منتظمة وصحية في أرض أجدادنا. وبشكل خاص

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(8) يبدو أن ليف يافيه، بالغ نوعاً ما، فالمؤتمران الأول والثاني أثارا جلبة ليست بالقليلة في أوساط الأورثوذكسية الشرق أوروبية، ولكن كان في أوساط كبار علماء التوراة تحفظ غير قليل عن ذلك خوفاً من «الارتقاء درجة على السور» [أي تدنيس الهيكل] ومن المسيحانية الكاذبة. صحيح أن علماء توراة مثل تسفي هيرش كلايشر، ويهودا الكلعي، وإلياهو غوتماخر، أو نتان فريدلندر (الذين تبناهم التدوين التاريخي الصهيوني: كـ «مبشرين بالصهيونية»)، بشروا «بمسيحانية» ناشطة [ليس انتظارية] على شكل الهجرة إلى الأرض المقدسة فوراً، لكن هؤلاء كانوا أيضا أقلية، ولم يعتبروا من «كبار علماء العصر»، في وقت لاحق عمل رجال دين صهيونيون، مثل ي. ي. رينس على فصل فكرة «استيطان الأرض» عن فكرة «المسيحانية» [انتظار «المخلص»].

(***) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

كان «الربّنيم» شركاءَ في الأمل في أن الإخلاص للتوراة والمشاعر الدينية سيجدان التعبير عنهما على أرض الوطن[9]

بناءً عليه، لا عجب في مشاركة وفود محترمة من «الربّنيم» الأورثوذكسيين من شرق أوروبا في المؤتمرين الصهيونيين الأول والثاني. لقد عاملهم هرتسل باحترام فائق، وحتى أجلسهم على منصة المؤتمر. ولم يكن رجال علمانيون تماماً، على غرار هرتسل ومساعده الأقرب، ماكس نورداو، أسرى السحر الرومانسي «للربّنيم» من روسيا، وبولندا، ورومانيا فحسب، بل علقوا عليهم آمالاً كبيرة أيضاً في أن يجنّدوا «الشعب» للصهيونية بالفعل ويوقظوا هجرة جماعية يهودية من شرق أوروبا إلى الأرض المقدسة[10] ولكن نظراً إلى أن هرتسل، على غرار ليو بينسكر، أراد فعلاً الحؤول دون سيطرة الدين على الحركة، وعلى الدولة حين يحين الوقت،، لكنّه أراد بناء القومية كنقطة التقاء بين الحداثة والنهضة الثقافية من جهة

---

(9) المصدر نفسه، ص 199.

(10) عندما انفصلت طرقهما وانفجر الصراع المرير بين الصهيونية والأورثوذكسية الدينية أعاد كل طرف، بعد أن حصل ما حصل، كتابة التاريخ مدعياً أن الصراع كان قائماً منذ البداية. لم يكن هرتسل الذي أدار الحركة الصهيونية التي أقامها بشكل يعوّل عليه، ملمّاً لا بالثقافة العلمانية اليدشية ولا بالثقافة العبرية ليهود روسيا، لذا اعتبر رجال الدين الأورثوذكس، من خلال توجه استشراقي أوروبي غربي، الممثلين «الحقيقيين» لليهودية. ولكن بسرعة تحولت علاقات الاحترام هذه إلى عداء مرير ومتبادل. ومع ذلك، فبعد وفاته، بنى ذلك الجزء من الأورثوذكسية الدينية الذي تحول إلى تيار «ديني قومي» شخصية هرتسل كـ «تائب»، لو لم يرحل قبل أوانه، لكان أقام التوراة وفرائضها. وقال الحاخام الأورثوذكسي لمدينة فرانكفورت، مردخاي هورفيتس، إن نور الرب سطع فيه، بينما توّج الحاخام كوك كـ «المخلص بن يوسف»(●).

(●) هو الذي يجمع اليهود في فلسطين ويقيم دولة لهم هناك. لكنه لا يقيم دولة التوراة، لأنه ليس المخلص الحقيقي، بل سيظهر بعده «المخلص بن دايفد» الذي يكون الخلاص النهائي على يديه.

والمحافظة والدين من جهة أخرى، [لذا] حاول الإعلان عن الصهيونية كمجال سياسي حيادي ومستق إزاء المواضيع المتعلقة بالدين والعلمانية. وكان يُفترض بالصهيونية، وفقاً لهذه الصيغة، أن تكون قومية موحدة جامعة لكل يهود العالم، من دون فارق في وجهات النظر أو نمط الحياة.

عملياً، أراد هرتسل، رجل الدولة (خلافا لصورته كـ «نبي» وعقائدي، كما ارتسمت في «التنويلاند»[*] وفي «دولة اليهود») أن تعالج الحركة القومية مواضيع سياسية بالأساس، وحشد دعم سياسي، وجمع أموال، وإلى حد ما الهجرة والاستيطان («العمل الفعلي»)، والامتناع عن الانشغال بالعمل الثقافي وبالتعليم والتربية. وكرجل دولة، عرف هرتسل أن الانشغال بمواضيع قِيَميَّة موضع خلاف سيتسبب في انشقاق داخل الحركة التي وجدت تلقائياً صعوبة في جرّ جماهير اليهود معها. هذه الجماهير، كما سبق وقلنا، فضّلت في ذلك الوقت الهجرة إلى شمال أميركا التي رأت فيها الأرض الموعودة بالذات. من المحتمل أيضاً أن هرتسل نفسه شعر بأنه في صف الأقلية في مواضيع «تتعلق بالثقافة» ـ هكذا تحدد الانشغال في الهوية المستقبلية للجماعة الصهيونية وبقواعد اللعبة التي ستنتهج داخلها.

إلا أن باقي مكونات الحركة، التي كانت عقائدية أكثر من هرتسل، مارست ضغطاً لاتخاذ مواقف قِيَمِيّة والانشغال بـ «العمل الثقافي»، وفقاً لنهج كل مجموعة، كجزء من صراعات السيطرة داخل الحركة. وجاء الجزء الأساس من تلك الضغوط من جانب ناشطين راديكاليين شباب نادوا بالنهضة الثقافية والحداثة، وبنشر

(*) كتاب لهرتسل عنوانه «**أرض جديدة – قديمة**».

الثقافة وبـ «تأليف القلوب» كشرط مسبق ولكن ضروري استعداداً للهجرة، وفقاً لفلسفة «أحاد هعام». بناء عليه، واستعداداً للمؤتمر الصهيوني الثاني (1998) اتخذت الجمعية العامة لصهيونيي روسيا قراراً بأن موضوع الثقافة سيكون على رأس سلم أواليات الحركة في البلاد والمنفى. ومن أجل ذلك يمكن استخدام كل الأموال التي ستكون في تصرف الحركة. وكان رد فعل «الربّنيم» الروس الذين شاركوا في المؤتمر، والشخصية الأبرز بينهم، إلياهو عكيفا رابينوفيتش (الحاخام من بولتافا) فورياً، فقد أعلنوا عن نيتهم لتأسيس لجنة «ربّنيم» تشرف على كل نشاطات الحركة الصهيونية. وقرر هؤلاء ما يأتي:

سيكون في يد اللجنة التنفيذية [الصهيونية](*) حق التصرف والعمل في كل الشؤون الصهيونية السياسية والاقتصادية [اقتصادياً ومالياً](**) كما يحلو لها. أمّا في الصهيونية الثقافية فليس من حق اللجنة أن تجدد أو تعدل أي شيء قبل أن تقترحه بكل تفاصيله ودقائقه على لجنة «الربّنيم» لتفحص الأمر إن كان يتلاءم مع روح توراتنا المقدسة.

رفضت الأكثريّة هذا الاقتراح واقتراحات أخرى لمعالجة الشؤون الثقافية، ولم تطرح هذه المواضيع ـ التي حددت كنظرة الصهيونية إلى الدين وإلى نشر اللغة العبرية وثقافتها[11] ـ ثانية على جدول الأعمال الرسمي للمؤتمر الصهيوني الثاني، على الرغم من أنه تم في

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(11) كانت غريبة على هرتسل نفسه، فالمعروف هو أنه عندما تحدث هرتسل عن الثقافة كان يقصد بذلك ثقافة وسط أوروبا وغربها، ورأى دولة اليهود كنقطة ارتكاز للثقافة الأوروبية التقدمية في منطقة متخلفة وبربرية.

وقت لاحق تعيين لجنة ثقافية. حينها بدأ الشرخ بين ذلك الجزء من «الربّنيم» في شرق أوروبا، الذي كان يميل إلى دعم الصهيونية، والحركة. كذلك انفتح شرخ في أوساط الأورثوذكسية الدينية نفسها، حيث واصل جزء صغير داخلها دعمه للصهيونية، مرفقاً ذلك بتحفظات، مخاوف وتبلور سياسي منفصل. ومن الآن فصاعداً أصبح الجزء الأكبر من الأورثوذكسية الدينية خصماً معارضاً ومنافساً شديداً للصهيونية، وهو وضع استمر حتى نهاية الأربعينيات من القرن الماضي.

وجد الانشقاق السياسي على خلفية النظرة إلى موقع ومكانة الدين والثقافة في الحركة الصهيونية، تعبيره الأكثر فظاظة في المؤتمر الصهيوني الخامس الذي عُقد في العام 1901. كان السبب في ذلك ظهور «الجناح الديمقراطي» الذي كان على رأسه ناشطون شبان على غرار حاييم فيتسمان ومارتن بوبر (اللذين تأثرا بالأديب والكاتب ميخا يوسف براديتشيفسكي الذي طالب علانية وبوضوح بالانفصال الفوري والتام عن تراث علماء الدين اليهود)[12] صحيح أن اقتراحهما بجعل الثقافة والتعليم القومي الجزء الأساس في البرنامج الصهيوني وفرضهما كـ «واجب على كل صهيوني» قد رُفض. لكن المؤتمر أقر عدداً من الاقتراحات العملية لهذا «الجناح»، على غرار تأسيس الجامعة العبرية في القدس والمكتبة الوطنية، على الرغم من احتجاج أشهر اثنين من «الربّنيم» الذين شاركوا في المؤتمر، وهما يتسحاق

(12) هكذا كتب براديتشيفسكي: «بحكم أن الصهيونية مدّت يدها منذ البداية إلى رجال الدين المتحجرين، فقد برهنت كم كانت بنيتها مصطنعة وكم أغمضت عينيها عن الجوهر الذي كان يمكن أن يشكل لها قاعدة وأساس. إن جوهر خطأ الصهيونية كان في أنها ربطت إرادتها الجديدة [القومية] بالقديم [الدين]. [علينا] التفكير في خلق ثقافة علمانية [مستقلة] تكون لها السيطرة العليا في الحياة، كتلك التي كانت لليهودية الدينية في وقتها».

يعقوف رينس وش. ي. رابينوفيتش. وحتى بعد إقرار هذه القرارات بقي في الحركة ممثلون كثر عن التيار «الحريدي». لكن القرارات المتعلقة «بالثقافة» كانت في جوهرها إعلانية الطابع، ولم تُخصَّص ميزانيات لتحقيق الخطط. مع ذلك، اتضح أنه لم يعد بالإمكان بعد التهرب من «مشكلة الثقافة»، وأن أي مكوِن في الحركة الصهيونية لن يتخلى عن ثقافته الخاصة.

ووُجد الحل في الفصل الذي لا يزال قائماً حتى هذا اليوم في الدولة الإسرائيلية، أي الفصل بين تيارات مختلفة في التعليم، بحيث إن كل تيار منها يربي ويثقف شبانه وجمهوره كما يحلو له وفقاً للأيديولوجيا المقبولة لديه. بهذا الشكل تبلورت حركة «همزراحي» كحزب داخل المنظمة الصهيونية. تشكلت حركة «همزراحي» (الأحرف الأولى من كلمتي «مركاز ـ روحاني») [«المركز الروحي»] في العام 1902، ككتلة «حريدية» داخل الحركة الصهيونية، عقب الجدل حول الثقافة. من ناحية فكرية، كانت هذه الحركة منذ تأسيسها وحتى يومنا هذا، واقعة بين المطرقة «الحريدية» المعادية للصهيونية وبين السندان الصهيوني «العلماني»، وكما رأينا في الفصل الرابع، نجحت في الخروج جزئياً من المأزق فقط في سبعينيات القرن الماضي. ووفقاً لمزاعم دوف شفارتس[13] كان في حركة «همزراحي» منذ البداية أسس ثورية علنية وخفية. نادت الحركة بخلق نموذج ديني جديد، «إنسان مُفتدى»، يكون مؤهلاً للاضطلاع بالمهام المطلوبة من أجل خلق كيان سياسي حديث، ولبلورة إيمانه من جديد بشكل يتلاءم مع هذه المقتضيات. منذ بداياتها رفضت الصهيونية الدينية الطائفة/ الجالية والتنظيم الأهلي كمؤسسة مُثلى لحياة دينية منتظمة،

(13) د. شفارتس، **الصهيونية الدينية بين المنطق والمسيحانية** (تل أبيب: سفريات اوكيم؛ عام عوفيد، 1999).

منحت الصلاحية للعمل البشري النشط في صياغة الأحداث الكونية، وسعت إلى خلق «يهودي متدين جديد» يؤمن أنه منغرس في الـ «هنا» والآن وفقاً لإيمانه بالواقع القائم، وغير منعزل عن العالم (على غرار «انعزال الحريديم»). ومن خلال ذلك، نشأ أيضاً رفض للسلم التراتبي المألوف في الوظائف والصلاحيات للجسم الديني وربما أيضاً تحطيم للاحتكار الحصري لـ «الربّنوت» كمؤسسة قيادية ملزمة[14] مع ذلك، فحركة «همزراحي» نفسها لم تنشئ أو تطور في أي وقت نظرية سياسية فاعلة من أجل تحقيق وإقامة دولة التوراة، ولكن اكتفت بالأساس بـ «المنع»، أي بمحاولة إقناع وحتى إرغام الصهيونية العلمانية على عدم بناء مؤسسات وتشريع قوانين تكون مناقضة للشريعة اليهودية. وعلى حد قول المفكر والكاتب شلومو زلمان شرغاي، «فقد انتُزع من اليهودية الدينية مجدها، وهي لم تحلم بالسلطة وبقيادة شعب إسرائيل، وبخاصة لم تحلم [بإدارة][*] شؤون الدولة الإسرائيلية. وبشكل تلقائي لم تدخل في عمق قضايا نظام الدولة [الذي سيُدار] وفقاً للشريعة، لناحية إيجاد حلول [لقضايا من هذا النوع][**]، وبخاصة كيف يمكن الوصول إلى ذلك. حتى أولئك، الذين انغمسوا في إقامة الدولة العبرية من اليهود المتدينين ـ «همزراحي ـ لم يفكروا بإقامة دولة توراة»[15]

---

(14) يوجد شيء من المبالغة في كل ما يتعلق بحجم «الثورة» الدينية القومية، كما يبنيها شفارتس، وبمدى التباين الجلي بينها وبين الحريدية. هكذا على سبيل المثال، لم تستطع الدينية القومية في أي وقت التوقف عن اعتبار الصلاحيات «الربانية»، صلاحيات نهائية ومطلقة.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(15) كان المفكر والكاتب الديني ـ القومي ش. ز. شرغاي (**الرؤيا وتجسيدها** (القدس: موساد هراف هوك، 1967)) بين الوحيدين تقريباً الذين عالجوا الموضوع بشكل منهجي =

على الرغم من ذلك، لم يوجد زعيم ديني تقريباً ـ بدءاً من الحاخام شموئيل موهيليبر وصولاً إلى «الربّنيم» الدينيين القوميين و«الحريديم» في أيامنا ـ إلا ووضع لنفسه كغاية منشودة (أحياناً طوباوية) تحويل الدولة اليهودية، بهذا القدر أو ذاك، إلى نظام حكم «ثيوقراطي». هكذا، مثلاً، وضع الحاخام شموئيل موهيليبر وقتئذٍ بأسلوب فكري حديث تماماً شكل العلاقة بين الحيّزين العام والخاص، ولكن بشكل معكوس عما هو مألوف في النظريات الليبرالية المعاصرة. طالب موهيليبر بإقامة حيّز عام يُدار كله وفقاً لتعاليم التوراة، لكنه كان مستعداً لمنح كل شخص حق التصرف كما يشاء داخل مجاله الخاص. يوجد في هذا القول، تجديد كبير من الناحية الفقهية، نظراً إلى أن الشريعة اليهودية لا تعترف بأي فصل بين الحيّزين الخاص والعام، في رسالته المنهجية إلى المؤتمر الصهيوني الأول، يكتب موهيليبر

إن سر محبة صهيون هو في صيانة وحفظ التوراة كلها، كما توارثناها من جيل إلى آخر، من دون زيادة أو نقصان. أنا لا أقصد بذلك تأنيب الأفراد على سلوكهم. لأنني أقول ذلك بشكل عام لأن كتابنا المقدس، الذي هو منبع حياتنا، يجب أن يكون أساس انبعاثنا في أرض الأجداد(16)

ولاحقاً أيضاً كانت الصراعات مرشحة للتمحور أساساً حول طابع الجماعة السكانية التي تُبنى في البلاد، وحول السيطرة على

ومكثف. لقد رأى في الكارثة عقاباً على العلمنة، وفي إقامة الدولة أداة لوقف العلمنة. فالدولة ليست «أتْحلْتا دي ـ غيئولاه» [بداية الخلاص] كما ترى فلسفة «الحاخام» كوك، بل «هَلِختا لمشيحا» [أمر مناط بمجيء المخلص] فعلاً، وبذلك فالعلمنة («هاسيترا أحارى») أي [الحكمة الباطنية الأخيرة] تبطُل تلقائياً.

(16) محضر جلسات **المؤتمر الصهيوني الأول**، ص 93 ـ 94.

الحيّز العام وتحديد قواعد اللعبة داخله. يمكن أن نرى تناقضاً معيّناً في حقيقة أن «الحريديم» المعادين للصهيونية (ما عدا المجموعة المقدسية الصغيرة والمتطرفة) مالوا أيضاً على امتداد كل الفترة لأخذ قسط في هذه الصراعات، وبالتالي لأن يمنحوا بذلك نذراً يسيراً من الاعتراف بجهود الصهيونيين في بناء الأمة والدولة. ويتضح أنهم أيضاً لم يستطيعوا البقاء غير مبالين بشكل مثابر ـ كما كان يمكن أن نتوقع أن تمليه عليهم الأيديولوجيا ـ إزاء مسارات تأسيس مجتمع ودولة خطِّطا ليكونا «يهوديين». يمكن إذاً، من حيث المبدأ، ملاحظة ميلهم نحو قومية يهودية، حتى لو كانت علمانية، وتتحقق بأيدي كفرة وعلمانيين كريهين، وتتمثل بهم. نبعت هذه المقاربة من مفهوم، ليس هناك أهمية بموجبه، لأعمال الفرد (العلماني) في السياق الكوني، بل هناك مسؤولية يهودية عامة يشارك فيها «الحريديم»، والصهيونيون القوميون، والعلمانيون على حد سواء. «ستكون هذه المقاربة لاحقاً جزءاً من أُسس القومية»، والتطرف القومي «الحريدي»، التي تواصل معارضتها للصهيونية، التي هي في جوهرها حركة علمانية، مُعلمنة ومضللة، في نظر «الحريديم».

بداية الصراعات في البلاد على طابع الجماعة السكانية

نشب الصراع الأول داخل البلاد في العام 1889 عندما طُلب من الـ «موفوت» [المستعمرات اليهودية] الالتزام بما يسمّى في الديانة اليهودية «شنْات شميطاه»(*) [سنة إبراء الأرض] وهي إحدى «الفرائض» المركزية المتعلقة بالأرض. كان الموضوع على قدر كبير

(*) سنة الإبراء، وهي السنة السابعة التي يجب فيها ترك الأرض دون زراعتها حسب الشريعة اليهودية. لاحقاً صدرت فتوى أجازت ذلك، وآخرون تحايلوا على الموضوع من خلال تأجير الأرض إلى غير يهود في السنة ذاتها.

من الخطورة، إلى حد أن مثقفين على غرار ي. ل. غوردون عارضوا الهجرة إلى البلاد بحد ذاتها، وإقامة مستعمرات زراعية يهودية فيها، خشية من اضطرار حركة «محبة صهيون» في المرحلة ذاتها، إلى تجديد العمل بهذه الفرائض، وبذلك يتحدد طابع الجماعة السكانية اليهودية على مر الأجيال. ورأى غوردون في مجرد طلب الإذن من «الربّنيم» للسماح بعدم الالتزام بـ «سنة الإبراء» خطأً خطيراً[17] وأما يحيئيل ميخال بيناس وم. ل. ليلينبلوم[18] فاعتبرا الحصول على الإذن بعدم الالتزام «بالإبراء» امتحاناً لاختبار قدرة رجال الدين على التأقلم مع روح العصر وقدرتهم على إيجاد حلول مناسبة لها للحيلولة دون الانهيار الاقتصادي للمستعمرات ولـ «التجربة» كلها.

كذلك فإن رجال الدين اليهود المقدسيّون، وعلى غرار أبرز «الربّنيم» في حركة «محبّة صهيون» مثل الحاخام نفتالي تسفي يهودا برلين (رئيس «يشيفات فولوجين») ومردخاي جيمبل يافيه، اعتبروا أداء فريضة «الإبراء» بمثابة شرط لازم لا يمكن تجاوزه. وبعد تخبط وصراع مُنح الإذن «بدعوى الحفاظ على النفس [بالعبرية «بيكوّاح نيفيش»]»[*]، ووقّع على هذا الإذن، حتى الحاخام شموئيل موهيليبر

---

(17) لوز، **التقاء الخطوط المتوازية: الدين والقومية في الحركة الصهيونية في شرق أوروبا (1882-1904)**، ص 109.

(18) في أواخر أيام حياته أعلن ليلينبلوم شبه توبة. وبروح القومية الرومانسية فتش عن الـ «Folkgeist» في القومية اليهودية، ووجدها في الدين. وكتب في وصيته أن اليهودي القومي، حتى لو كان حراً تماماً، عليه أن يأخذ على نفسه التدين من محبة الأمة. وعلى هذا النحو كان الأديب وكاتب المقالات بيرتس سمولنسكين. في المقابل، آمن إليعازر بن يهودا في البداية أن «الربنيم» والدين سيكونان المحرّكَيْن الأساسيين للقومية، وحين وصل إلى البلاد فرض على نفسه أداء الفرائض الدينية. وحين تبين له أنهم يعارضون [رجال الدين والدين] القومية، أعلن أنه أصبح متحرراً من عبء الفرائض الدينية.

(*) المقصود الحفاظ على حياة الإنسان وهي فريضة تبطل بعض الفرائض الأخرى في اليهودية.

الذي عارض الأمر في البداية. لكن عدم الالتزام بـ «سنة الإبراء» ومجرد الجدل حول المسألة عمّقا الشرخ بين «هييشوف هيشان» [الساكنة اليهودية القديمة، أي قدامى المجتمع اليهودي في فلسطين] والأورثوذكسية المعادية للصهيونية، من ناحية، وبين هؤلاء و«هييشوف هحداش» [الساكنة اليهودية الجديدة الصهيونية وما قبل الصهيونية ـ أي مجتمع المهاجرين الجدد] في البلاد ـ مثقفون مؤيدو حركة «حوففي تسيون» [أحباء صهيون]، ولاحقاً المهاجرون الصهيونيون أنفسهم، من ناحية أخرى. وتبرز المشكلة من جديد في «إسرائيل»، كلما شغلت أحزاب حريدية حقائب وزارية يمكنها بواسطتها فرض الإبراء.

في الأيام الأولى للانتقال من الحكم العثماني إلى الحكم البريطاني، بدا أن السكان والزعامة «الحريدية» أيضاً قد تملكتهم النشوة التي أثارتها فرصة إقامة كيان سياسي يهودي في البلاد، سويّاً مع العلمانيين. لكن هذا التناغم تلاشى بسرعة، عندما برزت الحاجة إلى إقامة مؤسسة منتخبة لـ «الييشوف» على صورة «أسيفات نفحريم» [مجلس منتخبين]. وكما سبق ورأينا، عارض «الحريديم» مشاركة النساء في الانتخابات، واستمر الجدل حول ذلك نحو سنتين (بين 1918 و1920)[19] لقد عزا الصهيونيون أهمية كبيرة لتأسيس مؤسسة

---

(19) عملياً، لم تشطب مسألة حرية الانتخاب للنساء في أي وقت عن جدول أعمال الجاليات الدينية، فالحاخام الأشكنازي الرئيس ي. أ. هيرتسوغ، تخبط كثيراً في هذا الأمر استعداداً للانتخابات لمجلس الدولة [لاحقاً الكنيست] في العام 1949. أمّا الحقوقي المتدين زئيف بالك فرفض في مشروع الاقتراح الخاص بوضع دستور للدولة، إمكان مشاركة النساء في الحكومة، جملةً وتفصيلاً (لأن فقهاؤنا رحمهم الله أفتوا أن «النساء خفيفات العقول»)، لكنه اقترح أن يشاركن في انتخابات منفصلة للبرلمان وأن يكون لهن الحق في انتخاب سبع نساء من أصل أعضاء البرلمان السبعين وفقاً لاقتراحه (آشر كوهين، **الدثار/ الشال والعلم: الصهيونية الدينية ورؤيا دولة التوراة في الأيام الأولى للدولة** (القدس: ياديتسمات بن ـ=

يمكنها الادعاء تمثيل مجمل أفراد الجالية اليهودية في البلاد، ولذا وافقوا على حل وسط يقترع في إطاره «الحريديم» في صناديق اقتراع منفصلة، للرجال فقط، بينما يُعطى لكل صوت «حريدي» وزن مضاعف. أخيراً، وعلى الرغم من الحل الوسط، قاطعت الأورثوذكسية الأصولية [«الحريديم»] الانتخابات.

كانت العلاقات على امتداد كل سني العشرينيات من القرن الماضي بين «الحريديم» وغير «الحريديم» في البلاد متوترة جداً. تفاقم التوتر، عندما اغتيل في القدس في الثلاثين من حزيران/ يونيو العام 1924 الشاعر الصحافي والسياسي اليهودي من هولندا، يعقوف يسرائيل دي ـ هان(*)، تنفيذاً لأوامر قيادات عليا في الجالية اليهودية ـ الصهيونية[20] لقد وصل دي ـ هان إلى البلاد كمهاجر صهيوني، وكان ينظر إلى نفسه كزعيم بفضل مؤهلاته المتعددة، غير أنه لم يُستقبل بشكل لائق من جانب القيادة المحلية (التي كان السواد الأعظم منها من شرق أوروبا). لذا توجه «دي ـ هان»، محبطاً، إلى الدين وانضم إلى الطائفة/ الجالية الأورثوذكسية المعادية للصهيونية في القدس. بذلك حظيت هذه الطائفة/ الجالية لأول مرة بناطق باسمها، وبزعيم رفيع الشأن وذي قدرة على التعبير ويتمتع بعلاقات عامة قل نظيرها. توجه دي ـ هان إلى القيادة العربية الفلسطينية طالباً منها ضمان مكانة خاصة لليهود غير الصهيونيين، كرعايا ذميِّين وأقلية دينية مستقلة ذاتياً في الدولة العربية، التي وفقاً لتقديراته، سوف تنشأ

= تسفي، 1988)، ص 21). نظرياً وعملياً، ففي النظام الديمقراطي الحالي في إسرائيل، يبدو أن تمثيل النساء في الكنيست لا يزيد عن عشرة بالمئة من عدد أعضاء الكنيست الـ 120.

(*) تعتبر حادثة دي ـ هان (1881 - 1924) أول عملية اغتيال سياسي بين اليهود في تلك الفترة.

(20) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

في البلاد. من جانبهم اعتبر الصهيونيون ذلك بمثابة خيانة، وتعاطوا مع نشاطه السياسي كتهديد للمشروع الصهيوني في البلاد، إلى حد يحتم تصفيته. ومنذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا، أصبح دي ـ هان شهيد الطائفة «الحريدية» المعادية للصهيونية الاشتراكية، واستُخدمت حادثة اغتياله كبرهان على المعاملة الوحشية وعلى انعدام التسامح لدى العلمانيين الاشتراكيين إزاء الأورثوذكسية الدينية.

في عشرينيات القرن الماضي دار أيضاً صراع حاد حول قانون الطوائف أو قواعد اللعبة المعترف بها في إطار الحكم الذاتي، الذي كان البريطانيون على استعداد لمنحه للطوائف الإثنية الدينية اليهودية والعربية (الإسلامية والمسيحية). تمتعت هذه الأقليات غير الإسلامية في فترة الحكم العثماني بحكم ذاتي داخلي في إدارة شؤونها الحياتية(*) وطقوس العبادة الدينية/ الطائفية، وذلك في إطار ما كان يسمّى النظام الملّي. تبنى البريطانيون، من جانبهم، النهج العثماني[21] وطبقوه أيضاً على الطائفة الإسلامية التي تحولت بذلك دفعة واحدة من طائفة مسيطرة من ناحية دينية إلى مجرد طائفة دينية أخرى تتمتع بحكم ذاتي، إذ تم في حينه أيضاً تأسيس مجلس إسلامي أعلى، إلى جانب «هربنوت هيهوديتّ» [المجلس الديني اليهودي الأعلى]. من ناحية عارضت الأورثوذكسية اليهودية تحويل كل اليهود في البلاد إلى طائفة أو جالية واحدة، ولكن من ناحية ثانية، طمحت في أن تتمكن بواسطة هذا القانون من تطبيق أحكام الشريعة اليهودية على كل الشؤون العامة والعلنية اليهودية في البلاد (وفقاً لنموذج الطوائف اليهودية الذي تطور في أوروبا). اصطدمت

(*) المقصود بذلك، الأمور التي يجب إشهارها مثل احترام قدسية يوم السبت والطعام الحلال.

(21) انظر البند 83 في دستور فلسطين الانتدابية، بتاريخ 1 أيلول/ سبتمبر 1922.

هذه المحاولة، بالطبع، بمعارضة شديدة من جانب بقية شرائح الجالية اليهودية المنظمة (الـ «ييشوف»). وهكذا يلخص مناحيم فريدمان[22] نتائج هذا الصراع:

[صحيح أن الأورثوذكسية أخفقت][*]، ولكن مع ذلك اعترف قانون الطوائف [وفقا لصيغته المنشورة في الأول من كانون الثاني/ يناير، 1928][**] بالمكانة المركزية لمؤسسات الديانة اليهودية [المجلس الديني الأعلى والمجالس الدينية المحلية][***] وللخدمات الدينية [تسجيل عقود الزواج والطلاق، والذبح الحلال، ودفن الموتى][****][23] في إطار «كنيست يسرائيل» ـ برلمان إسرائيل. لقد اعترف هذا القانون، عملياً، بحصرية المفهوم الأورثوذكسي كالتفسير الشرعي للديانة اليهودية. لقد حدد الاعتراف بالمجلس الديني الأعلى كقيادة دينية لـ «كنيست يسرائيل» عرفاً [المجموع الجالية][*****] بأن الديانة اليهودية ليست شأناً خاصاً لليهودي في أرض إسرائيل، بل

(22) م. فريدمان، «هرّبنوت هراشيت [المجلس الديني الأعلى]، معضلة دون حل،» **مدينا أو ممشال أ ـ دولة ونظام، أ** [دورية]، العدد 3 (1978)، ص 213.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(***) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(****) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(23) لكن المؤسسات السياسية للجالية نجحت في التوصل إلى التسويات النهائية مع «الربنوت» [المجلس الديني الأعلى]، فقط في العام 1936 مع توقيع الاتفاق لإقامة مجالس دينية. وأصبحت هذه التسويات ممكنة مع ازدياد قوة حركة «همزراحي» صاحبة الحل والربط في الشؤون الدينية، وبالأخص قوة «هبوعيل همزراحي» التي ازدادت مع مجيء موجات الهجرة من بولندا ومن ألمانيا في مطلع الثلاثينيات التي جلبت معها أيضاً عدداً من «الربنيم» المعتدلين، ومع وفاة الحاخام كوك، الذي كان قريباً جداً من المواقف الأورثوذكسية الحريدية في موضوع مكانة الدين في الحيّز العام.

(*****) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

هي مكوّن جوهري ومركزي في البنية القيادية للمجتمع اليهودي الجديد ورمزٌ لأهمية الديانة كمصدر لشرعية الصهيونية.

وافقت القيادة الصهيونية على إقامة المجلس الديني الأعلى على أمل، بأن هذه التنازلات، ستفسح المجال لكل اليهود في البلاد للانتماء إلى إطار طائفي أهلي مستقل ذاتياً، من دون بقاء جيوب انعزالية في داخل «الدولة على الطريق». ولكن هذا التنظيم الممأسس بالذات في إطار «كنيست يسرائيل» تسبب في: أ ـ انعزال أكبر للأورثوذكسية اليهودية. ب ـ تعميق الشرخ بينها وبين الجالية والثقافة الدينية القومية. ج ـ ظهور شبه نظام كنسي في اليهودية ـ المجلس الديني الأعلى ـ أي سلطة دينية قطرية عامة أصبحت جزءاً من بيروقراطية الدولة البريطانية (وبعد ذلك الإسرائيلية)، ولكنها معدومة الصلاحيات في نظر كبار علماء التوراة الأورثوذكسيين[24].

مع إمساك حزب «مباي» بزمام السلطة في الجالية السياسية اليهودية وفي المنظمة الصهيونية وتعيين دايفد بن غوريون في منصب رئيس إدارة الوكالة اليهودية[25] في ثلاثينيات القرن الماضي، تحسنت العلاقات مع الطائفة «الحريدية»، وبوجه خاص مع المتدينين الصهيونيين. ورأى بن غوريون في هؤلاء حليفاً سياسياً في صراعاته الداخلية (بالذات ضد التصحيحيين)، يمنح الصهيونية الدينية شرعية في وسط يهود العالم. ومن جانبهما، فإن حركتي «أغودات يسرائيل» و«همزراحي»، كانتا أيضاً بحاجة إلى حزب «مباي» في ضوء تدهور

(24) عملياً، تمت إقامة «هربنوت هراشيت» [المجلس الديني الأعلى] بمبادرة بريطانية. لقد فضّل البريطانيون أيضاً اعتبار اليهود طائفة دينية، وبذلك إسقاط جزء من الالتزامات التي تعهدوا بها في إعلان بلفور وفي صك الانتداب الذي أقرته عصبة الأمم. مع ذلك، حاذرت السلطة البريطانية منح صلاحيات واسعة جداً لهذا المجلس أيضاً، وشجعت، مثلاً، إقامة محاكم مدنية علمانية [محاكم الصلح، المرتبة الأولى] في كل جالية.

(25) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

وضع يهود أوروبا، وإغلاق أبواب الولايات المتحدة في وجه المهاجرين، وأيضاً في ضوء الأزمة الاقتصادية شديدة الوطأة وعدم الاستقرار الداخلي الذي ألمّ بالحركتين. وقتئذ، في العام 1934، اتخذت اللجنة التنفيذية «للهستدروت» قراراً قضى بالحفاظ على قدسية السبت وأعياد «إسرائيل» في كل مرافق حركة العمل، والحرص على الـ «كشروت» [الطعام الحلال] في المطابخ العامة (على ما يبدو، بما في ذلك في الكيبوتسات). تمت المصادقة على هذا القرار في المؤتمر الصهيوني المنعقد في العام 1935. ومع أن القرار لم ينفذ مطلقاً، ولم يكن هناك استعداد لبناء جهاز رقابة لإملاء حيثياته وفرض عقوبات على من يخرقها، فقد كان في ذلك اعتراف مبدئي من جانب الحزب الحاكم العلماني بإضفاء التدين على الحيّز العام، وشكّل ذلك شبه مسودة للفهم الذي يقوم على أساسه «الوضع القائم» الذي سينشأ لاحقاً.

وجد جزء من الطوائف الأورثوذكسية اليهودية الذي نجا من الكارثة خلال الحرب وبعدها، ملجأً في فلسطين ـ «أرض إسرائيل». ولجأ جزء آخر، بما في ذلك ما تبقى من القيادة الكاريزمية وكبار علماء التوراة، إلى الولايات المتحدة. وهكذا، فعملية إعادة بناء الأورثوذكسية اليهودية، سواء كان ذلك في «الأرض المقدسة» أو في «الأرض الموعودة»، كانت تجري في سياق الحفاظ على علاقات وروابط متبادلة بين البلاد وشمال أميركا. ولكن بينما كانت المرونة في الولايات المتحدة عالية نسبيّاً، وبالتحديد في مجال الفصل بين التعمق في الدراسات الدينية والنشاط الاقتصادي والاندماج في المجتمع الأميركي، الذي لم يزعم أنه يشكل بديلاً لمجتمع يهودي كامل وكان منذ البداية متسامحاً إزاء الاختلاف. ففي فلسطين ـ «أرض إسرائيل»، ولاحقاً في الدولة الإسرائيلية، تعاظمت الميول الانعزالية لدى الأورثوذكسية اليهودية، على الأقل حتى مطلع

السبعينيات من القرن الماضي، مع تقلبات من حين لآخر في هذا الاتجاه أو ذاك.

لكن مدى الانعزالية في مجمل المجتمع الأورثوذكسي لم يكن متطابقاً، فالـ «مقدسيون» الأصليون، إلى جانب الـ «هنغاريين» الذين انتموا إلى «حسيدوت ساطمر» [طريقة في الصوفية اليهودية] وجُمعوا في عدد من الساحات «الحسيدية»، وتأثروا بالأساس بطريقة ومنهج الحاخام موشي سوفير(*) ـ مؤسس سلالة «ربّنيم» في «فرشبورغ» ـ كانوا الأكثر انعزالية. وعبّر سوفير وتلامذته بشكل منهجي عن مواقف حادّة ضد «ههَسْكالاه»، الصهيونية، وفي وقت لاحق ضد الدولة أيضاً. في المقابل، شكّل الجناح «اللتواني» النخبة «الحريدية» الضليعة في علوم التوراة، والمجموعة ذات الوزن العددي الأكبر. هذا الجناح الذي انتظم في البلاد من جديد وفقاً لنموذج المدارس الدينية الكبرى لـ «فولوجين»، كان الأكثر انفتاحاً ومرونة في علاقاته مع المجموعات اليهودية الأخرى في فلسطين ـ «أرض إسرائيل»، وفي وقت لاحق تبنّت أيضاً ساحات «حباد» هذا الانفتاح وطوّرته. و«اللتوانيون» الذين كانوا بمثابة جيل الاستمرار لـ «المتنكديم» [معارضو «الحسيدوت»] الذين رفضوا جملةً وتفصيلاً فلسفة «الحسيدية» الشعبية للحاخام باعل شيم طوف(**)، اقتربوا من الصهيونية وابتعدوا عنها من حين إلى آخر. وفي الوسط، من ناحية الانفتاح، ينتصب تلامذة الحاخام من «غور» وباقي الساحات «الحسيدية» البولندية.

(*) الحاخام موشي سوفير، يعرف بكنيته «هحتام سوفير» وكلمة «حتام» هي الأحرف الأولى من عبارة «حدوشيم بتورات موشي» (تجديدات في توراة موسى). من كبار علماء التوراة. ولد في فرانكفورت (1769–1839)

(**) مؤسس طريقة الحسيدية الصوفية (1700–1760) وهي تقوم على مبدأ الحلولية ووجوب الدوام على الصلاة وذكر الله.

كانت منظمة «أغودات يسرائيل» [لاحقاً حزب أغودات يسرائيل] هي من مثّل الأورثوذكسية الدينية اليهودية من ناحية شعبية سياسية في البلاد وخارجها. تأسست هذه المنظمة في ألمانيا، غير أن قوتها الأساس كانت في بولندا، ولتوانيا، وهنغاريا. وكانت الغاية من تأسيس منظمة «أغودات يسرائيل» بلورة جبهة «حريدية» في كل أقطار العالم ضد العلمنة ومظاهرها الاجتماعية والسياسية، والمطالبة بتمثيل «اليهودية الحقيقية» على منابر، وفي هيئات سياسية محلية ودولية[26] وطالب جناحها الأكثر راديكالية، أي الجناح الهنغاري، بالانعزال التام للجاليات الأغوداتية عن باقي الجاليات اليهودية في العالم، لكن لم تتم الاستجابة لهذا الطلب. لقد نشأت «أغودات يسرائيل» حقاً كرد فعل، من جانب علماء التوراة في شرق أوروبا وألمانيا، مضاد للعلمنة والصهيونية، لكنها استخدمت لهذه الغاية أداة حديثة (حزب سياسي). وكان نشوءها الخطوة الحاسمة في تسييس الدين وعلمائه، ومظاهرها الإسرائيلية هي في واقع الحال، استمرار يكاد يكون مباشراً لهذه العملية[27]

---

(26) يربط شلومو ديشين («التقاليد الدينية لدى مهاجري شمال أفريقيا والأقطار الإسلامية،» في: م. شوكيد وش. ديشين، محرران، **جيل التحول: التغيير والاستمرار في عالم القادمين من شمال أفريقيا**، ط موسعة (القدس: ياد بن ـ تسفي، 1999)) بهذا الموضوع أيضاً التجديد والتطوير في مصطلح «داعت توراه» [حكم التوراة]، الذي هو شبه فتوى دينية في أمور ليست بالضرورة في صلب الشريعة أو نابعة منها. والقصد هنا هو تفسير سلطة توراتية لأمور خطيرة جداً من خلال الافتراض أن «التوراة» كانت ستُفتي هكذا لو أن الموضوع كان مطروحاً وقت نشوئها (انظروا أدناه). هذا التجديد أفسح في المجال لمد جسر بين الثيولوجيا الجامدة («الجديد محظور في التوراة») وبين احتياجات السياسة التي تتطلب ردوداً براغماتية وفورية.

(27) من المحتمل أن رجال «الأغودا» تأثروا أيضاً من تشكل «همزراحي» كأول حزب ديني داخل الحركة الصهيونية، ومن حروب التربية والتعليم التي خاضها هذا الحزب (انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب).

تأسست «أغودات يسرائيل» رسمياً في أيار/ مايو العام 1912 في مؤتمر «كاتوفيتش» وبعد ذلك تأسست كـ «مؤتمر منتخبين»، كان كل قراراته المبدئية يتطلب، نظرياً، على الأقل، مصادقة هيئة دينية نخبوية مقلصة هي «مجلس كبار علماء التوراة». وتنتخب هذه الهيئة [أي المجلس] من جانب علماء دين معروفين، بما في ذلك أعضاؤها. ويرى عالم الاجتماع مناحيم فريدمان[28] في إقامة مجلس كبار علماء التوراة بمثابة إقامة «مجمع مسكوني» لليهودية «الحريدية»، فعلماء توراة ذوو هالة من القدسية والجاذبية على غرار يسرائيل مئير هكوهين («هحفيتس حاييم»)(*)، وحاييم عوزير غرودجنسكي، وحاييم سولوفيتشيك من «غور»، وأفراهام مردخاي ألتر من «بريسك»، وغيرهم شكلوا شبه بؤرة عالمية لا مثيل لها في اليهودية، منذ غروب شمس المركز البابلي، وبديلاً من «كنيسة يهودية» عالمية.

عملياً، شكّل تشديد «أغودات يسرائيل» على بناء أنظمة تعليم توراتية، بما في ذلك مدارس ابتدائية وثانوية للبنات («بيت يعقوف») ثورة في العالم الأورثوذكسي. كذلك حاولت «الأغودا»، من دون نجاح خاص، إقامة نظام تعليمي (دراسات توراتية) للأولاد في كل بلدان المهاجر، بما في ذلك فلسطين - «أرض إسرائيل». كانت نظرتها إلى الصهيونية فظة، ولكن نظرتها إلى الاستيطان كانت ثنائية الاتجاه. نشطت «أغودات يسرائيل» في البلاد منذ البداية، لكنها لم تنضم إلى الوكالة اليهودية، لأن مطالبتها بإخراج مواضيع التعليم والثقافة من مجال اختصاص وصلاحية الوكالة اليهودية، لم تُقبل، وبذلك أخرجت «أغودات يسرائيل» نفسها من حدود الـ «ييشوف

---

(28) فريدمان، **المجتمع «الحريدي»: مصادر، اتجاهات ومسارات**، ص 29.

(*) تعني الراغب في الحياة وهو لقب الحاخام يسرائيل مئير هكوهين.

المنظم». صحيح أنها كانت تقيم علاقات واتصالات رسمية مع القيادة الصهيونية، ولكن على وجه العموم أظهرت تجاه السلطة البريطانية، عداءً للصهيونية.

بين الأعوام 1920 و1924 كانت «أغودات يسرائيل» جزءاً من الطائفة الحريدية المعادية للصهيونية والانعزالية، وحتى حاولت - بقيادة الشاعر والصحافي اليهودي - الهولندي ذي المؤهلات الثقافية والفكرية الخارقة، يسرائيل دي - هان التوصل إلى تفاهم مع الحركة القومية العربية الجنينية. وكما هو معلوم، وصلت الأمور إلى حد قررت فيه قيادة «الهاغاناه» تصفية دي- هان، الذي ما زال حتى هذا اليوم بالذات، الشهيد «الحريدي» المحلي[29] ولكن في مجالات أخرى (مثلاً، في مثولها المتسم بالاعتدال أمام لجان تحقيق بريطانية) تعاونت «أغودات يسرائيل» مع الصهيونيين. في مقابل ذلك، حظيت في العام 1933، مع تولي النازيين الحكم في ألمانيا، بـ 6 بالمئة من سقف أذونات الهجرة. وفي العام 1946، رُفع هذا السقف إلى 10 بالمئة. ووقّع ممثل «الأغودا» على وثيقة إعلان الاستقلال، وشغل مبعوثها إلى «مجلس الشعب» [البرلمان المؤقت] منصب وزير الشؤون الاجتماعية في [الحكومة المؤقتة]. وفي الانتخابات للجمعية التأسيسية في العام 1949 (التي أقيمت كـ «كنيست أولى») انضمت «أغودات يسرائيل» إلى «جبهة دينية» مشتركة مع الأحزاب الدينية الصهيونية، أو المقربة من الصهيونية («باغي» - «بوعالي أغودات يسرائيل»، «همزراحي» و«هبوعيل همزراحي»)، وفازت هذه الجبهة

(29) في السنوات الأخيرة، منذ أن أصبح جزء من «الحريديم» قوميين متطرفين، وأصبح العداء للعرب أحد تعابير هذا التطرف القومي، أخذ اغتيال دي - هان يحتل مكاناً أقل في التدوين التاريخي وفي الذاكرة الجماعية «الحريدية»، ما عدا طائفة «نطوري كارتا» الصغيرة التي لا تزال ترى نفسها خارج الدولة اليهودية بكل المعاني الممكنة.

المشتركة سوياً بـ 12 بالمئة من أصوات الناخبين وبـ 16 مقعداً [من أصل 120] وأصبحت الجبهة، الكتلة الثالثة من حيث عدد المقاعد في الكنيست الأولى(30) عملياً، أُقصيت «الأغودا» من داخل الطائفة «الحريدية» المقدسية التي سيطرت عليها المجموعة الراديكالية والانعزالية «نطوري ـ كارتا»(*)، واضطرت إلى الانسحاب من الطائفة عقب انتخابات داخلية أُجريت في تموز/ يوليو العام 1945. لقد تأرجحت «الأغودا» في البلاد بين قطبين: في القطب الأول كان «تسيعيري أغودات يسرائيل» [شباب «أغودات يسرائيل»]، وفي

---

(30) منذ الانتخابات للكنيست الثانية في العام 1951 وإلى حين الانتخابات للكنيست الثالثة عشرة في العام 1992 تأرجح مجموع أصوات ناخبي الأحزاب «الحريدية»، الدينية والتقليدية معاً بين 11 بالمئة – 15 بالمئة فقط. وفي الانتخابات للكنيست الرابع عشر، ومع تغيير طريقة الانتخابات(•)، ارتفعت هذه النسبة إلى نحو 20 بالمئة (م. كيرن وج. برزيلاي، **انخراط مجموعات بعيدة من المركز في المجتمع وفي السياسة في عصر السلام: «الحريديم» في إسرائيل**، ورقة موقف الرقم 9 (القدس: همخون هيسرائيلي لديمقراطيا، 1998)، ص 19). هنالك عاملان لهذا الارتفاع: أ – أصبح بمقدور الناخبين المتدينين الذين اعتادوا في الماضي التصويت للائحة الحزب الذي كان يعبر بصدق عن مجمل مواقفهم السياسية، تجزئة اقتراعهم في هذه الانتخابات بحيث يقترعون في الصندوق الأول لمصلحة المرشح لرئيس الحكومة الذي يعبر عن تطلعاتهم السياسية، وفي الصندوق الثاني لمصلحة الحزب الذي يعبر عن قيمهم في مختلف المجالات، ب – كيفية تصويت ناخبين علمانيين – قوميين، اعتقدوا أن الأحزاب الدينية القومية أو «الحريدية» سوف تكون أكثر تعصباً في الحفاظ على مواقف متصلبة في النزاع اليهودي – العربي.

(•) تمت المصادقة، قبيل الانتخابات للكنيست الرابع عشر على مشروع قانون لتعديل قانون الانتخابات، قضى بفصل الانتخابات لرئاسة الحكومة عن الانتخابات للكنيست. عمل بهذا التعديل ثلاث مرات (1996، 1999 و2001). وفي الانتخابات في العام 2003، أعيد العمل بنظام الانتخابات السابق بعد إبطال العمل بمفعول قانون الانتخابات المباشرة لرئاسة الحكومة.

(*) «حماة المدينة»، فئة صغيرة [طائفة] من المتدينين اليهود الأشكنازيين في القدس تقول بأنها تحمي المدينة المقدسة وتناهض الصهيونية ودولة إسرائيل. تسمى أيضاً المجموعة المقدسية.

القطب الثاني «بوعالي أغودات يسرائيل» [عمال أغودات يسرائيل].
كان «شباب أغودات يسرائيل» حركة ناشطة وكفاحية أرادت أن تُثبت بأنه يمكن بناء مجتمع يهودي سليم في البلاد، تُدار أموره وشؤونه وفقاً لأحكام الشريعة اليهودية كنقيض للصهيونية، التي كانت في نظر هذه المجموعة حركة مارقة علمانية. السبب الفوري في ظهور ونمو «شباب أغودات يسرائيل» كان الصدمة والفزع اللذين أثارتهما قضية/ فضيحة «أولاد طهران» التي وُصفت في الفصل السابق. في نظر المتدينين و«الحريديم» انتمى هؤلاء الأولاد والشبان في الأصل إلى مجتمع «تقليدي»، وبالتالي اعتُبر تحويلهم عن سابق قصد إلى مؤسسات علمانية ـ كيبوتسية، كعملية إكراه لإبعادهم عن دينهم[31] لاحقاً أثارت قضية «أولاد اليمن» رد فعل فزع وغاضب من النوع ذاته إذ حُوِّلوا هم كذلك إلى مؤسسات علمانية، قصّت ضفائر سوالفهم، واشتملت عملية «تثقيفهم من جديد» على علمنتهم[32] ونظراً إلى أن النصوص المكتوبة [الأحكام الدينية التوراتية] لم تستطع توفير ردود على القضايا الفعلية الملموسة، كان «شباب أغودات يسرائيل» هم من أدخل إلى الحوار والممارسة اللتوانية

(31) في نهاية المطاف، وبعد إقامة لجنتين وجدل حاد، تم تحويل 278 من «أولاد طهران» إلى مؤسسات التعليم التابعة لحركة «همزراحي»، وأربعين من بين هؤلاء - إلى مؤسسات تعليم «حريدية». ودار الصراع حول هؤلاء الأولاد، ليس فقط بين القطاع العلماني المسيطر والقطاع الديني، ولكن أيضاً داخل القطاع الديني، بين حركة «همزراحي» الصهيونية، بقيادة الحاخام الرئيس لفلسطين، الحاخام هيرتسوغ، و«أغودات يسرائيل» بقيادة الحاخام ي. م. ليفني.

(32) بين السنوات 1943 و1949، وصل إلى البلاد حوالى 4500 من يهود اليمن، تم إسكانهم في معسكر قرب كركور وعُهد بهم إلى مرشدين علمانيين اشتراكيين، في هذه الحالة أيضاً، رفعت أصوات السخط والاحتجاج أوساط دينية قومية و«حريدية»، لكن احتجاجهم لم يجدِ، وبقيت هذه المجموعة من يهود اليمن تحت إشراف مرشدين علمانيين.

الأورثوذكسية الانسياق وراء «كبار علماء التوراة». استطاع هؤلاء إعطاء ردود وفتاوى «خالصة» وغير قابلة للتأويل للمشاكل الراهنة، من دون الأخذ في عين الاعتبار المقتضيات التي يفرضها واقع معطى. بذلك، أضعف هؤلاء صلاحية وسلطة الحزب الأم تُجاه القيادة السياسية والجهاز الحزبي. وكانت إحدى نتائج رسوخ المقاربة التي ميَّزت «شباب أغودات يسرائيل» هي ابتعاد الأورثوذكسية الدينية عن الدولة، بعد أن اعترف معظمها بها. بناء عليه، كانت مشاركة أغودات يسرائيل في الحكومة الأولى من تراث الماضي.

لكن شباناً آخرين من داخل خزان الشباب الأورثوذكسي المتمرد نفسه استخلصوا استنتاجات معاكسة. إذ مع موجة الهجرة الرابعة، ابتداءً من العام 1933، أسَّس هؤلاء حركة «بوعالي [عمال] أغودات يسرائيل»، التي رأت نفسها شريكة للصهيونية. ولكن مع ذلك، أرادت الحفاظ في إطارها على نمط الحياة الأورثوذكسي وحتى إقامة «دولة توراة» نظرياً وعملياً[33] يعود مصدر نشوء حركة «بوعالي أغودات يسرائيل» إلى حركة الشبيبة الأورثوذكسية الألمانية «عزرا» التي أتاح مدى انفتاحها على الحداثة القيام بنشاطات «كشفية»، وإقامة دورات تأهيل مشتركة للفتيان والفتيات. وتوجهت حركة «بوعالي

(33) لم تكن، «دولة التوراة» أي الدولة التي تنتظم فيها الأمور وتدار وفقاً لأحكام وتعاليم الشريعة، وكما يبدو، ليست هي اليوم أيضاً، موضع اهتمام معظم اليهود «الحريديم»، الذين تتأرجح مواقفهم بين التنديد القاطع بمجرد قيام دولة يهودية أسسها العلمانيون قبل مجيء المخلّص، واللامبالاة تجاه ذلك أو انتهاج مقاربة مصلحية تجاه تلك الدولة (أي كهيئة أو جسم يؤمن الخدمات كما كل دولة أخرى غير يهودية في العالم، ويقيم سلطة. حينها «دينا دملكوتا دينا» [حكم السلطان مطاع]، أي يجب الانصياع لقوانينها طالما أنها لا تمس بوجود اليهودية بصيغتها «الحريدية»، التي هي اليهودية الحصرية).

أغودات يسرائيل» نحو الاستيطان ـ الممارسة الصهيونية الأكثر جلاءً ـ وحتى أقامت كيبوتسات على أراضي الصندوق الدائم لإسرائيل، على غرار كيبوتس «حفيتس حاييم» (كنية الحاخام يسرائيل مئير هكوهين)، وبعد ذلك سلسلة مستوطنات أخرى. لكن الثيولوجيا الأغوداتية لم تستطع منح ردود على القضايا الأساس لقيام مجتمع «متكامل» ومركّب، وإدارة اقتصاده، وبخاصة في المرفق الزراعي، وفقاً لأحكام الشريعة بصيغتها المتشددة. هكذا لم يستطع مزارعو حركة «بوعالي أغودات يسرائيل» الصمود وتنفيذ أحكام فريضة «إبراء الأرض» في العام 1937 ـ 1938، التي فرضتها عليهم السلطة الدينية التي كانت للحاخام أفراهام يشعياهو كارليتس (المعروف بكنيته «هحزون أيش»)، على اسم الكتاب الذي وضعه). كان كارليتس، الذي وُلِد في «كوسوف» في لتوانيا في العام 1879، شبه عصامي ولم يُجز كحاخام، لكنه كان معروفاً بعمق معرفته وتقشفه اللذين كانا مضرب المثل في أوساط الجماعة «الحريدية». وسبق لرجال المستعمرات الأولى في فلسطين، الذين كانوا أورثوذكسيين، أن عثروا على رجال دين وجدوا حلاً لهم لمعضلة «سنة الإبراء»، بالأساس بواسطة مراسيم بيع وهمية للأراضي إلى «الغوييم» [غير اليهود]. هكذا أفتى أيضاً حاخام مدينة يافا والمستعمرات، الذي أصبح لاحقاً الحاخام الرئيس الأشكنازي لفلسطين، الحاخام أفراهام يتسحاق هكوهين كوك. أمّا كارليتس المتشدد فارتأى، في المقابل، أن «الصعوبة بالذات في الحفاظ على فريضة الإبراء هي التحدي الذي يُعبر عن الطلائعية الأغوداتية، التي تضحي بنفسها من أجل قدسية الأرض»(34)

(34) فريدمان، **المجتمع «الحريدي»: مصادر، اتجاهات ومسارات**، ص 44 ـ 45.

لفترة زمنية ما رأى معظم النخب في البلاد ـ ومن ضمنهم النخب الدينية والحريدية ـ في قرار الأمم المتحدة في التاسع والعشرين من تشرين الثاني/ نوفمبر العام 1947 (القرار الرقم 181) مصدر الشرعية الأساس لإقامة دولة يهودية معترف بها من سائر الشعوب. وفقاً لروح تلك الأيام، كان من المتوقع أن تتبنى الدولة لنفسها قيماً عالمية وديمقراطية، مع أنه لم يكن واضحاً تماماً آنذاك ما هي هذه القيم وكيف يمكن أن تستوي يهودية الدولة معها. مال معظم «الربّنيم الحريديم» في تلك الأيام، للتسليم بقيام دولة يهودية، حتى لو لم تُدر وفقاً لمبادئ الشريعة، وبالذات بسبب المصدر الدولي الخارجي لصلاحيتها وشرعيتها، ولكن لم ير هؤلاء قدسيةً في مجرد قيامها بحد ذاته (مع أن بعضهم رأى في مجرد موافقة الأمم على إقامة دولة يهودية في «أرض إسرائيل» نتيجة لتدخل قوة عُليا). لقد رفض ممثلو الوكالة اليهودية، وبعد ذلك القادة العلمانيين للدولة، عدة مطالب للقيادة الحريدية، بحجة أنه بحكم أن الدولة ترتكز على قرار الأمم المتحدة ومرسخة فيه، فبالتالي لا يُمكن أن تُدار على غير مبادئ ديمقراطية وقائمة على المساواة[35].

خلافاً لأتباع الأورثوذكسية «الحريدية»، استحوذ على رجال الدين والأوساط الدينية الصهيونية، من مدرسة «همزراحي»، وبالأخص «هبوعيل همزراحي»، لوثة عاصفة مسيحانية دينية مصحوبة بتوقع تحويل الدولة إلى دولة توراة فور إقامتها. لقد رأى هؤلاء في

---

(35) م. فريدمان، «العلاقات بين المتدينين والعلمانيين عشية إقامة الدولة،» في: أ. شابيرا، محرر، **التيار الديني في الصهيونية، العدد 2** (تل أبيب: بيت ـ هسيفر لمدّعي هيهودوت [كلية العلوم اليهودية]، جامعة تل أبيب؛ عام عوفيد، 1983).

قيام الدولة اليهودية «بداية الخلاص»[36] على الأقل، إن لم يكن خلاصاً فورياً كاملاً، ليس فقط بالمعنى الثيولوجي الخلاصي، بل أيضاً بالمعنى السياسي المادي لإقامة «دولة توراة» تترأسها مؤسسة دينية تقوم بمهام التشريع والقضاء وتتخذ قرارات سياسية ـ «السانهِدرين»[*][37] كانت النقاشات في الأساس نقاشات داخلية لسببين أساسيين: **أولاً**، لم يكن هنالك وجود لخطة عملانية ومفصلة يمكن طرحها على الأكثرية العلمانية، ويمكنها أيضاً أن تستجيب لمتطلبات نظام ديمقراطي[38] **ثانياً**، أثار الموضوع خلافاً حاداً داخل الصهيونية الدينية، فالمؤيدون لإقامة «السانهِدرين» أملوا في خلق سلطة دينية يهودية عليا تستطيع أخيراً إحداث تحديثات على نطاق واسع، إلى حد ملاءمة الممارسة والشريعة الأورثوذكسية مع الحداثة والحياة اليومية

---

(36) اعتاد بعضٌ خطأً أن ينسب بداية المسيحانية إلى نتائج حربي العام 1967 و1973 وإلى ظهور حركة «غوش إيمونيم»، غير أن هذه النزعات كانت مغروسة، منذ البداية، في صلب أيديولوجية حركة «همزراحي» وفي فلسفة الحاخام يتسحاق هكوهين كوك. لم يكن لدى رجال حركة «همزراحي» ميل إلى المجاهرة بالحديث والكتابة عن ذلك، خارج إطار مجالاتهم، كي لا يتصادموا مع حلفائهم الصهيونيين العلمانيين والاشتراكيين الذين كانوا يسيطرون تلقائياً سيطرة تامة على النظام.

(*) قديماً هيئة المحكمة العليا. كانت في أواخر عهد الهيكل الثاني أي في حوالى القرن الأول الميلادي وما بعد، أعلى هيئة شرعية يهودية وكانت تتألف من أحد وسبعين شخصاً من كبار علماء الدين اليهود.

(37) كوهين، **الدثار/ الشال والعلم: الصهيونية الدينية ورؤيا دولة التوراة في الأيام الأولى للدولة**.

(38) على سبيل المثال، كان يجب أن يضم الـ «سانهِدرين» داخله كبار علماء التوراة في ذلك الوقت، ولكن يجب أن ينتخبوا في انتخابات حرة من جانب «الشعب». أما «الربنيم» فلا يمكن أبداً انتخابهم، لأنهم «كبار» بحكم علومهم. صحيح أنه وفقاً لعدد من السجالات، فاليهودية ديمقراطية بحكم طبيعتها، لأن الشعب أخذ على عاتقه الالتزام بأعباء التوراة والفرائض في مقام طور سيناء [مقام نزول التوراة على موسى في جبل سيناء]، بيد أنه كان مفهوماً أن ادعاءات من هذا النوع لن تكون مقبولة في الثقافة السياسية الإسرائيلية العلمانية.

منتصف القرن العشرين (على غرار «السانهدرين» في «يفنه» في حينه). عملياً، كان يقف وراء الاقتراح الداعي إلى إقامة «سانهدرين»، حركة إصلاحية بعيدة المدى، أو حركة اشتُبه بها بأنها كذلك[39] وكان الممثل الأبرز والأكثر حدة لهذه المقاربة هو يشعياهو ليفوفيتش، رئيس كتلة «هعوفيد هدتي» [المستخدم المتدين] في «الهستدروت» العامة. وكان موقفه يرى أن الفتاوى والأحكام التي تبلورت في ظروف اجتماعية سياسية مختلفة لم تعد ذات صلة لإدارة دولة وفقاً لمفاهيم الديانة اليهودية، بل هي شبه مبادئ موجّهة للمواجهة مع احتياجات هذا الوقت. لذا ارتأى ليفوفيتش، أن لا مفر «من تشريع جديد، ومن إيجاد فتاوى في الأمور التي لم تتطرق إليها الشريعة»[40]

من ذلك، على سبيل المثال، استنتج ليفوفيتش استنتاجاً عملانياً بأنه لا يمكن المطالبة بسلوك معين على الملأ يوم السبت «وفقاً للتوراة»، لأنه أصلاً لا يمكننا أن نعرف ما هي تعليمات التوراة بالنسبة إلى الحفاظ على قدسية السبت في دولة يهودية هنا والآن. لقد اتهم ليفوفيتش زعماء «اليهودية» (بما في ذلك رجال الدين؟ ب. ك.) بالجبن والتهرب من النقاش والحسم في مواضيع وجودية بالنسبة إلى الدولة. وطالب في العام 1951 ببلورة خطة شاملة لإدارة الدولة وفقاً للتوراة ومؤسساتها. ويُفهم تلقائياً، بأنه على الرغم ممّا

(39) ي. ليفوفيتش، **التوراة والفرائض في الوقت الحاضر، محاضرات ومقالات، 1943-1954** (تل أبيب: مسادا، 1954)، ص 81.

(40) سبق لحركة «الكيبوتس الديني» أن قامت بخطوات أولية نحو ذلك، من طريق إبقائها في أيدي الجالية نفسها (الجمعية العامة للكيبوتس) قرارات كانت تمس، على ما يبدو، قواعد الشريعة (انظر: لوز، **التقاء الخطوط المتوازية: الدين والقومية في الحركة الصهيونية في شرق أوروبا (1882-1904)**). وهكذا، لا عجب، في أن حركة «هبوعيل همزراحي» كانت نجسة في نظر عدد من علماء التوراة، على غرار «الحاخام» من «شاخ» (انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب).

في ذلك من فرصة لتحويل الدولة الإسرائيلية إلى «دولة توراة»، فالمحافظون المغالون في حركة «همزراحي»، ناهيك بالأورثوذكسية غير الصهيونية، أصابهم الجزع من الفكرة بحد ذاتها. فقد ادعى هؤلاء أن الأكثرية العلمانية لن توافق، تلقائياً، على أن تأخذ على عاتقها إقامة نظام ثيوقراطي، الأمر الذي رفضه ليفوفيتش لأنه غير ذي صلة بالموضوع.

أثار التحدي الذي طرحه يشعياهو ليفوفيتش جدلاً حاداً، على الأخص في وسط النخبة الدينية القومية التي مثّل معارضتها القاطعة لهذه المقاربة الحاخام موشي تسفي نيريا(41) لقد رأى نيريا جوهر الصعوبة لدى الصهيونية الدينية في المشكلة الديموغرافية، أي طالما يوجد في الدولة أكثرية علمانية، فلن يكون ممكناً تحقيق دولة التوراة. والشريعة بحد ذاتها، الصالحة لكل الأجيال، لا يجوز تغييرها لأنه يمكن أن نجد في إطارها تفسيراً لكل مشكلة تطرأ في سياق إدارة دولة يهودية حديثة حتى في هذه الأثناء(42) ووصم نيريا ليفوفيتش بأنه «إصلاحي»، وعمل على إقصائه إلى هامش المعسكر الديني، واعتبر عدم طرح خطة شاملة في الواقع العلماني خطوة استراتيجية مقصودة(43) وآمن نيريا أنه عندما يحين الوقت، سيتضح للأكثرية العلمانية تلقائياً وبشكل تدريجي، أنه لا يمكن الحفاظ على

(41) كان الحاخام نيريا مؤسس المدارس الدينية لحركة «بني عكيفا» ورئيس المدرسة الدينية «كفار هروئيه» (انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب)، ومفكراً ضليعاً في الصوفية اليهودية وجريئاً جداً في «تحديثاته» الفقهية، وكان مقبولاً في أوساط حركة «هبوعيل همزراحي».

(42) م./ص. نيريا، **شعب إسرائيل في دولته: مقالات، محاضرات، شروحات لأحكام الهالاخاه [الشريعة] وخواطر بشأن دولة إسرائيل، قيامتها وتحدياتها** (كريات ملاخي: مركاز نيريا [مركز نيريا]، 1998)، ص 87-94.

(43) كوهين، **الدثار/ الشال والعلم: الصهيونية الدينية ورؤيا دولة التوراة في الأيام الأولى للدولة.**

دولة يهودية من دون الالتزام بالفرائض الدينية، على الأقل على الملأ. بقيت هذه المماحكات والتخبطات قائمةً على وجه العموم، باستثناء عدد من الأمور الشاذة التي كانت بمثابة غرائب، في داخل «فقاعة» المعسكر الديني القومي. وعملياً، أُبرزت فقط، إلى حين منتصف السبعينيات من القرن الماضي، الإشكالية والضعف السياسي، الاجتماعي والأيديولوجي لهذه الشريحة بين السكان.

عملياً، تخلت الثقافة الدينية القومية عن صياغة الحيّز العام وطابع الدولة، حتى مطلع السبعينيات من القرن الماضي، بدرجة أكبر من الأورثوذكسية غير الصهيونية (التي كانت جيب معارضة فعّال ونشط ضد نظام الهيمنة)، متراجعة إلى داخل الحيّز الفردي (العائلة، والحي، والمستوطنة الصغيرة). هذا التراجع والتنازل شبه التام عن صياغة وجه الجماعة السكانية، الحيّز العام وقواعد اللعبة، كانا، كما اتضح لنا، أحد الأسباب لمحاولة الجيل الشاب من المتدينين القوميين احتلال القيادة والسيطرة الأيديولوجية السياسية في الدولة ـ حتى لو بقوا أقلية من ناحية ديموغرافية ـ وتحويل «دولة إسرائيل» إلى «أرض إسرائيل»، في سياق خلق تحالف مع الشرائح العلمانية القومية الأكثر تطرفاً. حتى ذلك الحين جرت عملية تسوية لمكانة الدين داخل الدولة والعلاقات بينهما، من دون التدخل النشط والفعال للثقافة الدينية القومية.

الوضع القائم ـ «ستاتيكو»

خلافاً للرأي السائد، فإن تسوية مكانة الدين في الدولة (المعروفة في الخطاب السياسي الإسرائيلي بتعبير «الوضع القائم») لا تعود من حيث مصدرها إلى رسالة الموقف غير الملزمة وغير الواضحة التي أُرسلت في التاسع عشر من حزيران/ يونيو العام 1947

من جانب إدارة الوكالة اليهودية إلى المنظمة العالمية «لأغودات يسرائيل» في القدس، بل بعد إرسال هذه الرسالة أصبح مريحاً لكل الأطراف تفسير وترسيخ هذه الرسالة كوثيقة ملزمة. حقاً تتضمن تلك الرسالة ما يشبه إعلان مبادئ غامض، ولكن ليس التزاماً بتشريع أو بتسوية مؤسسية ملزمة[44] هكذا، على سبيل المثال، فبالنسبة إلى كل ما له علاقة بالأحوال الشخصية جاء في الرسالة أن «كل أعضاء الوكالة [أي الوكالة اليهودية][*] يقدرون جيداً خطورة المشكلة ومصاعبها الكبيرة، وسيُبذل من جانب كل الهيئات التي تمثلها إدارة الوكالة، كل ما يمكن من أجل أن توفر في هذا الموضوع الحاجة العميقة للمتمسكين بالدين، وللحيلولة، لا سمح الله، دون تقسيم بيت «إسرائيل» إلى قسمين[45] كذلك تم التعهد أيضاً في هذه الرسالة بالحفاظ على الـ «كشروت» [الطعام الحلال] في المطابخ الرسمية (ليس بالذات العامة، وليس بالضرورة مطبخ حلال بشكل حصري)، وأيضاً أن يكون يوم السبت «يوم الراحة القانوني»، وأن يُمنح الاستقلال الذاتي لكل تيارات التعليم في الدولة. هنا أُضيف شرط، لا ينفذ حتى يومنا هذا بأن «الدولة، سوف تقرر بالطبع الحد الأدنى من المواد الإلزامية [في كل تيار تعليم مستقل][**]، اللغة العبرية،

(44) م. فريدمان، «هذا هو تاريخ الوضع القائم ـ ستاتيكو،» في: و. فيلوفسكي، محرر، **الانتقال من «اليشوف» إلى الدولة 1947–1948: استمرار وتحول** (حيفا: موساد هرتسل لحيكر هتسيونوت [مؤسسة هرتسل لدراسة الصهيونية]؛ جامعة حيفا، 1983).

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(45) ما هدد به التيار الأورثوذكسي ـ الديني وكذلك المتدينون – القوميون هو أنه في حال انتهاج الزواج المدني، كما هو معمول به في دولة عصرية وديمقراطية، لن يتمكن المتدينون بعد ذلك من الزواج من علمانيين، الأمر الذي سوف «يشق الشعب»، كما هددوا أيضاً بوضع سجلات زواج ونسب منفصلة، الأمر القائم من تلقاء ذاته.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

والتاريخ وما شابه». لم يكن كبار علماء «أغودات يسرائيل» راضين عن هذه الرسالة، لكنهم قرروا مواصلة المفاوضات مع إدارة الوكالة.

لقد أُرسيت القاعدة القانونية العملية لـ «الوضع القائم» في شؤون الدين والدولة، المفترض به مواصلة الوضع الذي كان متبعاً داخل الجالية اليهودية المنظمة في فلسطين الكولونيالية، على حين غفلة، ولأسباب لا تمت بالضرورة إلى هذا الشأن، وذلك في قرار مجلس الدولة المؤقت في جلسته في يوم التاسع عشر من شهر أيار/ مايو العام 1948. لقد جاء في ذلك القرار الجارف أن «أحكام القوانين التي كانت قائمة في «أرض إسرائيل» في الرابع عشر من أيار/ مايو العام 1948 [أي يوم إعلان الدولة](*) ستبقى سارية المفعول، ما لم يوجد فيها تناقض مع هذا الأمر [أمر أنظمة الحكم والقضاء الرقم 1 ـ 1948](**) أو مع قوانين أخرى سيقرها مجلس الدولة المؤقت أو بإيعاز منه، أو مع التغييرات النابعة من إقامة الدولة وسلطاتها»(46) وفي بنود أخرى من الأمر المذكور، تقرر بين أمور أخرى أن «أيام الراحة» ستكون أيام السبت وأعياد إسرائيل. واعتبر العلمانيون هذا الأمر بمثابة تشريع اجتماعي [متعلّق بحقوق العمال الاجتماعية أيّام الراحة والأعياد وغيرها] في أساسه، بينما فسره المتدينون و«الحريديم» كأنه يضفي «طابعاً يهودياً» على الحيّز العام في الدولة.

بدأ الانحراف الكبير عن «الوضع القائم» في العام 1953، مع

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(46) بالمناسبة، بقيت أنظمة حالة الطوارىء التي سنتها الحكومة الاستعمارية البريطانية، والتي تحوّل «إسرائيل» إلى دولة بوليسية، سارية المفعول بفعل القانون إيّاه إلى حين كتابة هذه الدراسة وتطبّق بالأساس ضد الأقلية العربية.

تشريع قانون المحاكم الدينية (الزواج والطلاق)[47]، وقانون قضاة المحاكم الدينية، اللذين يُخضعان السكان اليهود (وغير اليهود أيضاً)[48] لقوانين دينية. وهكذا وبالجرم المشهود تنازل البرلمان والدولة عن سيادتهما في التشريع في مجال الأحوال الشخصية، وصادرا حق النظر والمقاضاة في هذا الحيّز من المحاكم المدنية ومنحوه للمحاكم الدينية[49]

(47) كان هذا رداً على حالة، تم فيها تسجيل زواج كوهين(•) ومطلقة في محكمة مدنية. لقد جاء القانون ليسد الطريق أمام الزواج المدني في إسرائيل. ولكن في العام 1962 دعت محكمة العدل العليا إلى الاعتراف بحالات الزواج المدني التي أجريت في الخارج من أجل غرض تسجيل عقود الزواج تلك في وزارة الداخلية، في العام 1995 أقيمت محاكم مدنية لشؤون العائلة، لكنها كانت، عملياً، فارغة من مضمونها الأساس، لأن بنداً خاصاً في القانون يمنع تلك المحاكم من اتخاذ أي قرار قد يشكل مساساً بصلاحيات المحاكم الدينية.

(•) هو من سلالة أهارون [هارون] أخ النبي موسى.

ومع تعيين الصحافي غرشوم شوكان، رئيساً لهيئة تحرير صحيفة **هآرتس**، تبلور داخل الصحيفة خط علماني حازم في هيئة التحرير. وأكثرت المحامية المتمرنة، شولاميت ألوني في برنامج إذاعي كانت تعده وتقدمه، باسم «ساعة استقبال» (1964 ـ 1965) من تقديم أمثلة عن الإكراه الديني الممارَس في مجال الأحوال الشخصية بالذات وتعارض ذلك مع معايير الديمقراطية ومشاعر العدل الطبيعي، ونجحت بالذات في أن تدخل إلى قاموس الثقافة السياسية في إسرائيل، مصطلح «الإكراه الديني». وشطب البرنامج عن جدول البث عقب ضغوطات من سياسيين متدينين. وكان هذا التعبير الأول في المجال العام ـ الرسمي، عن «وعي علماني» هجومي خارج إطار الهيمنة.

(48) قوانين موازية هي «قانون قضاة المحاكم الشرعية الإسلامية»، و«قانون المحاكم الدينية الدرزية». ظاهرياً، تواصل الدولة بذلك أيضاً التسويات التي تحددت بموجب نظام «الملل» وفقاً لـ «أمر الملك في مجلسه للعام 1922»، لكن القانون الإسرائيلي يفرض على الأقليات أيضاً الانصياع حصراً للقضاء الديني.

(49) إلى ذلك، لا تستطيع النساء شغل منصب «القاضي» في المحاكم الدينية اليهودية، وحتى لم يستطعن شغل منصب عضو في المجالس الدينية إلى حين قرار محكمة العدل العليا (153/ 87، شكاديئيل ضد وزير الأديان وآخرين). يجب التشديد على أن المجالس الدينية تمنح الخدمات الدينية لكل الجمهور في مستوطنة/ بلدة معينة (مثلاً، ما يتعلق منها بدفن الموتى)، وليست مؤسسات دينية ـ فقهية. وتشكل المجالس الدينية مصدراً لا ينضب لتوزيع الوظائف =

ربما كان موضوع مكانة المرأة ليس فقط في الحيّز الخاص، بل أيضاً في الحيّز العام، هو الخط الأساس الفاصل على المستوى القانوني والثقافي بين العلمانيين ومجمل الثقافات الدينية (ما عدا التيار الإصلاحي الصغير، غير القائم تقريباً وغير الملموس في «إسرائيل»). هذا، لأنه إضافة إلى ما سبق ورأيناه في الفصل السابق، لا يمكن للنساء، وفقاً لأحكام الشريعة، شغل أي وظيفة عامة أياً كانت. وهكذا فإن تحويل التشريع في الأحوال الشخصية من نطاق اختصاص الكنيست إلى نطاق اختصاص قوانين الشريعة، وتحويل التقاضي في تلك الأحوال، من المحاكم المدنية إلى المحاكم الدينية، هو انحراف فظ، ليس فقط عن الوضع الذي كان سائداً في هذا الحيّز في الدولة الكولونيالية البريطانية ـ لأن مواطنيها كان بإمكانهم في حينه التوجه إلى المحاكم المدنية أيضاً ـ بل أيضاً عن أحد الشروط المبدئية الأساس والضرورية لقيام نظام ديمقراطي[50] هكذا، مثلاً، بينما يقسم القضاة المعيّنون في وظائفهم يمين الولاء

من جانب الحزب الذي يسيطر بواسطة الوزير المسؤول على وزارة الأديان. انفجرت الفضيحة عندما توجهّت السيدة شكاديئيل (امرأة متدينة من بلدة سديروت) بالتماس إلى محكمة العدل العليا بسبب رفض قبولها كعضو في المجلس الديني، على الرغم من انتخابها إليه. انظر أيضاً تعيين ريّة غينسبرغ في العام 1998 عضواً في المجلس الديني في مدينة بيتح ـ تكفا. في السنوات الأخيرة سُمح للمحاميات بالمرافعة أمام المحاكم الدينية اليهودية، تلك الظاهرة التي اعتُبرت بمثابة حدث ثوري في نظر عدد من الباحثين (على غرار ر. شامير، م. شتراي و ن. الياس، «القضاء والرسالة: حالة المترافعات في المحاكم الدينية،» **مغموت ـ اتجاهات** [دورية]، العدد 28 (3) (1997)، وت. ألئور، **مثقفات وجاهلات: من عالم نساء حريديّات** (تل أبيب: عام عوفيد، 1982)).

(50) يقول الادعاء المضاد أن كون الكنيست نفسه قد تنازل عن صلاحيته السيادية في جزء من أحكام الأحوال الشخصية، لذا فالوضع لا غبار عليه من ناحية ديمقراطية. لكن هذا الادعاء لا يصمد لأن الأمر يتعلق بحالة خاصة لوضع يحول فيه الكنيست «بشكل ديمقراطي» كل صلاحياتها إلى هيئة سلطوية غير منتخبة.

لدولة «إسرائيل» وقوانينها، يقسم قضاة المحاكم الدينية يمين الولاء للدولة فقط، وتقرر أيضاً أن «قاضي المحكمة الدينية لا يخضع في شؤون القضاء الديني لسلطة غير سلطة القانون الذي يقضي بين الناس على أساسه»، أي الشريعة اليهودية وفقاً لتفسيرها الأورثوذكسي.

يشكّل موضوع الإجهاض في العالم المسيحي، وبوجه خاص في العالم المسيحي البروتستانتي والكاثوليكي في الولايات المتحدة، محوراً مركزياً في الحرب الثقافية بين الأجنحة الأصولية في المسيحية والعلمانية، وبالتحديد الحركات النسائية المطالبة بمساواة المرأة بالرجل. هذا صدام جبهوي [وجهاً لوجه] بكل معنى الكلمة بين قيم أساس لا تستقيم مع بعضها بعضاً، وليس فقط على خلفية معتقدات دينية. وتعتمل في هذا الموضوع مشاعر عميقة جداً، إلى حد أنه يثير من حين إلى آخر انفجارات عنفية. وصلت الأمور إلى حد قتل أطباء وإحراق عيادات طبية تمت فيها عمليات إجهاض. تحرّم أحكام الشريعة في الديانة اليهودية الإجهاض بشكل قاطع (أحياناً حتى إن كانت حياة المرأة الوالدة معرضة للخطر، أو حتى، إن كان الجنين مشوّهاً). ويوجد وسط العلمانيين والمتدينين على حد سواء، ذاك النفر الذي يتحدث بصدق، أو كجزء من خطاب ليبرالي حول «حوار الحقوق» في كل ما له علاقة بحق الجنين في الحياة، ويعتبر الإجهاض عملية قتل إن لم تكن عملية اغتيال. في المقابل، فإن حق المرأة في امتلاك جسدها ومصيرها، وحريتها في اختيار نمط الحياة الذي ترغب فيه، هو أحد المبادئ الأساس للحركة النسائية الليبرالية. يتداخل هذا الموضوع أيضاً في النزاع اليهودي ـ العربي ـ الفلسطيني كأحد مواضيعه والمعروف بالـ «مشكلة الديموغرافية». من هنا، فإن أوساطاً قومية أيضاً، وليس بالضرورة دينية، تعتبر رحم المرأة اليهودية ثروة جماعية، قد تعارض الإجهاض. ولكن ليس كل جنين

يلائم أشكال الجسم المرغوبة في الأخلاقيات القومية. ومنذ أن أصبح بالإمكان تشخيص تشوهات جينية وأخرى في الأجنة، تُجرى في «إسرائيل» عملية انتقاء متشددة لهذه الأجنة(51) وإلى حين إقرار قانون الإجهاض (1977) استُخدم هذا الموضوع كبؤرة أخرى للصراعات بين المتدينين والعلمانيين. يسمح القانون بتنفيذ عمليات إجهاض لأسباب طبية، ولكن ليس لأسباب اجتماعية. ولكن نظرياً وعملياً، ومن خلال موافقة صامتة، لم يفرض البند الاجتماعي منذ ذلك الوقت، وحتى هذا اليوم، وشُطب الموضوع حاليّاً عن جدول الأعمال العام(52) ويجسّد موضوع الإجهاض عدم جدوى الفصل بين الحيّز العام والخاص واصطناعيته. إذ إنه ليس هناك موضوع أكثر خصوصية وحميمية بالنسبة إلى النساء من موضوع الإجهاض. ومع ذلك فهو يتقرر خيراً أو شراً ـ في البلاد وخارجها ـ في داخل الحيّز العام السياسي.

كان موضوع الإعفاء من الخدمة العسكرية للفتيات من عائلات

---

(51) M. Weiss, *The Chosen Body* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002).

(52) كما يبدو، فالأحزاب «الحريدية» لا تسارع إلى المطالبة بفرض الانصياع لقوانين هي بمثابة أحكام «لا يستطيع الجمهور»، وبالأخص جمهور ناخبيها، الوفاء بها. هنا أيضاً، لا تصطدم النساء والعائلات الميسورة بمشكلة، وجوهر المتاعب سيحل على نساء وعلى عائلات من الشرائح الدنيا وعلى فتيات شابات يعانين من ضائقة. عموماً، مع رواج استخدام وسائل منع الحمل، وبالأخص الأقراص، فإن تكرار المشكلة وحدتها كمشكلة اجتماعية آخذين بالتقلّص. مثال آخر، مع أنه ليس من مجال التشريع، هو عادة أساس في ثقافة الاستمتاع بأوقات الفراغ الإسرائيلية: إجراء مباريات كرة القدم أيام السبت. لقد امتنع رجال الدين والسياسيون «الحريديم» عن خوض صراعات في هذا الموضوع الذي كان مرشحاً لأن يثير جزءاً من جمهور ناخبيهم على الرغم من مساس المباريات بـ «قدسية يوم السبت». ومع ذلك، فإذا أُقيمت مباريات كرة القدم في المستقبل القريب طوال أيام الأسبوع، سيكون ذلك لأسباب تجارية تتعلق ببث المباريات على قنوات التلفزة العاملة بواسطة الكوابل.

متدينة وحريدية، ولتلاميذ المدارس الدينية الذين «توراتهم مهنتهم» حيّزاً آخر للتوافق بين الدولة في بداياتها و«الحريديم». تمّت تسوية هذين الموضوعين بشكل غير مباشر بواسطة بندين في قانون الخدمة الأمنية. حتى العام 1977 كان هناك حصص [كوتا] لإعفاء النساء وتلامذة المدارس الدينية، كانت تتقرر، من حين إلى آخر، بواسطة مفاوضات. ولكن منذ ذلك الوقت مُنح إعفاء جارف لكل من «يُصرح بتدينه» أو «تصرح بتدينها»، وتوقفت حتى عمليات الفحص والتثبت من «صحة» التصريحات[53] يخوّل بند آخر في القانون وزير الدفاع أن يعفي من الخدمة العسكرية الإلزامية كل شخص أو مجموعة أشخاص إذا ارتأى ذلك. بفعل هذا البند، وعلى الرغم من وجود قانون تجنيد إلزامي في إسرائيل، فالنساء اللواتي يصرّحن بتدينهن لا يتم تجنيدهنّ، وكذلك الحال بالنسبة إلى تلامذة المدارس «الحريدية»[54] في فترة حرب العام 1948، تم تجنيد بعض تلاميذ المدارس الدينية، وحتى شارك هؤلاء في القتال، ولكن بعد ذلك تقرر الامتناع عن تجنيدهم، سواء كان ذلك من خلال التعاطف مع «عالم التوراة» الذي أُبيد معظمه في الكارثة، أو من أجل الامتناع عن تجنيد أشخاص كان مدى التزامهم بالدولة اليهودية العلمانية إشكالياً منذ البداية. ولكن بعد أن تأسس في «إسرائيل» «مجتمع دارسين»[*]

(53) انظر أيضاً الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(54) نعم لا يتم على أساس هذا البند الغامض تجنيد عرب «إسرائيل» من المسلمين والمسيحيين (مع أنه يحق لهم التطوع، وهذا أمر نادر جداً وينظر فيه في كل حالة بحد ذاتها)، في المقابل، يطبق قانون الخدمة العسكرية الإلزامية على الشبان الدروز والشركس، بينما تطوّع البدو في السابق كمقتفي أثر كما تم تجنيدهم للخدمة العسكرية (انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

(*) المقصود بهذا التعبير طلاب المدارس الدينية الذين يتهربون من الخدمة العسكرية بدعوى دراسة تعاليم التوراة.

كبير (يقدّر عدده اليوم بنحو ستة بالمئة إلى ثمانية بالمئة من أصل العدد السنوي للملزمين بالتجنيد)، وأصبح الإعفاء من الخدمة العسكرية أداة للحفاظ على حدود الجماعة الحريدية[55] تحوّل أيضاً موضوع التجنيد الكامل أو الجزئي لتلاميذ المدارس الدينية «الحريدية»، إلى موضوع صراع ثقافي عام وحتى قضائي ساخن بين العلمانيين و«الحريديم». من وجهة نظر العلمانيين، لا يحظى «الحريديم» فحسب بامتيازات زائدة من جانب الدولة ويتحولون إلى عبء على كاهل الجمهور العلماني العامل ودافع الضرائب، بل لا يفون أيضاً، حتى بواجبهم المدني الأساس، أي تحمل العبء الباهظ («المقاس بالدماء») للخدمة العسكرية. أثار الامتناع عن أداء الخدمة العسكرية من جانب جمهور من المواطنين الإسرائيليين الشبان والصالحين لأداء تلك الخدمة، غضباً واسعاً وعدائيةً في وسط المجتمع العلماني، وحتى غيظاً مكتوماً في وسط المجتمع الديني القومي. إن مسألة العبء غير المتساوي، من ناحية الوقت الذي تسلبه الخدمة العسكرية والخطر الحياتي المقرون بها، والمطالبة بتجنيد الشبّان «الحريديين»، على الأقل للخدمة الوطنية، هذه الأمور مجتمعة أصبحت موضوعاً عاماً سياسياً مركزيّاً، وتداخلت في حرب الثقافة الإسرائيلية. لقد خاض حزب جديد بكامله (حزب «شينوي» ـ التغيير) الانتخابات للكنيست في العام 1999 على أساس برنامج انتخابي، كان موضوع تجنيد «الحريديم» جزءاً مركزياً فيه. وفي انتخابات العام 2003 أصبح حزب «شينوي» الحزب الثالث من حيث الحجم البرلماني (فاز بـ 15 مقعداً)، وشريكاً بارزاً في حكومة شارون الثانية. وحتى إيهود باراك، مرشح حزب العمل لانتخابات رئاسة الحكومة في العام 1999، رفع لواء موضوع تجنيد شباب

(55) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

المدارس الدينية «الحريدية» إلى مركز جدول الأعمال العام، وفاز، آنذاك، بأصوات كثيرة بسبب ذلك.

عقب قرار محكمة العدل العليا، الذي طالب وزير الدفاع بتعليل أسباب عدم تجنيد طلاب المدارس الدينية للخدمة العسكرية، تم تعيين لجنة (لجنة «طال») طُلب منها اقتراح تدابير قانونية للوضع الذي نشأ. قدمت اللجنة توصياتها في 14 نيسان/ أبريل 2000. كانت توصيات اللجنة حلاً وسطاً بين المطالبة بتجنيد كل شبان المجتمع «الحريدي» ـ الأشكنازي قاطبةً والمطالبة بإبقاء الوضع القائم على حاله، وكان جوهر مساهمتها [التوصيات] المحتملة في أن التشريع الذي دعمته كان مرشحاً لتمكين آلاف الشبان «الحريديم» من الاندماج في سوق العمل من دون رعب التجنيد. كانت خطوة كهذه مرشحة للتخفيف من الفقر المدقع الذي تتسم به أجزاء ملحوظة من الجالية الأورثوذكسية/ الحريدية، والذي يشكل حاضنة لبؤر عنف داخلية (بالأساس داخل العائلة) وخارجية. لكن عمليات التشريع التي اشتُقّت من توصيات اللجنة جُمّدت (بواسطة تشريع مرحلي) عقب الأزمة الحكومية التي انفجرت في صيف العام 2000، وتغيير السلطة الذي تلاها. لكن أريئيل شارون الذي أيّد من ناحية أيديولوجية تجنيد شبان المدارس الدينية، عندما كان رئيساً للمعارضة، اضطر للتراجع عن ذلك عندما أصبح رئيساً للحكومة، جراء ارتباط حكومته بدعم الكتلة الدينية كلها، الأمر الذي لم يتغير أيضاً في حكومته الثانية، التي حيّد فيها «المفدال» و«شينوي» بعضهما بعضاً.

وبحكم أن شؤون الإيمان/ المعتقد تمس الهويات الشخصية والجماعية وكذلك الحياة اليومية ونوعيتها على حد سواء، ليس هناك ما يمكن أن يثير، كما مواضيع الدين والإيمان، أحاسيس وعواطف

عاصفة وبدائية، وحتى القيام باعتداءات، واستخدام للقوة من جانب كل من لهم شأن في الأمر. كان الحيّز العام على الدوام الساحة الأبرز، ولكن ليس الوحيدة، لإدارة الصراع حول صياغة هوية الجماعة السكانية. هكذا، مثلاً، خاضت مجموعة صغيرة ولكن متعصّبة، صراعاً اتّسم بالعنف ضد الحفريات الأثرية وضد علماء الآثار أنفسهم، بدعوى أن أعمال الحفر والتنقيب تشكّل تدنيساً لقبور يهودية من فترات زمنية مختلفة. كذلك أُديرت صراعات ضد مواقع بناء، كان يُخشى وجود قبور يهودية أسفلها. لكن النجاح الأكبر حصدته «أغودات يسرائيل» عندما تمكنت من فرض قانون التشريح وعلم الأمراض (1953)، الذي يشترط تشريح جثث المُتوفّين (لغرض تحديد سبب الوفاة، أو دراسة الأمراض وزرع الأعضاء) بموافقة عائلة المتوفى. وتجري معظم هذه الصراعات في مناطق «رمادية» أو على «خطوط التماس» [بين الأحياء التي يقطنها علمانيون وتلك التي يقطنها متديّنون متعصّبون]، أو في أحياء ومدن مختلطة، حيث قواعد اللعبة فيها ليست ممأسسةً تماماً أو مرسومةً بواسطة قوانين، أو أنظمة، أو عادات. وتشكّل الصراعات حول الحفاظ على «قدسية السبت» في المجال العلني (إغلاق شوارع، ومكاتب شركات الطيران، والرحلات الجويّة، وطرق المواصلات الرئيسة، والمحلات التجارية، وقاعات اللهو والتسلية، والمطاعم في أيام السبت والأعياد)، مصدراً لا ينضب للاحتكاكات العنفية بين «الحريديم»، والعلمانيين، والشرطة، وحتى للتسبب في أزمات ائتلافية من حين إلى آخر[56]. يتم أيضاً تحطيم لافتات الإعلانات «غير المحتشمة»

(56) لقد سقطت الحكومة الأولى بسبب قضايا تتعلق بمجال التعليم والنظرة تجاه المهاجرين الشرقيين (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب)، وأما حكومة رابين الأولى فسقطت في العام 1976 بسبب الاستقبال الذي نظم مع حلول يوم السبت للطائرات المقاتلة التي =

القريبة من الأحياء الحريدية. كذلك، مثلاً، لم يعد هناك وجود في العالم لدولة تدعى «غربية» يتم فيها تعطيل المجال العام تماماً لمدة يوم كامل، كما هو الحال في «يوم هاكيبوريم»(*) [عيد الغفران] الإسرائيلي، حيث تتوقف فيه حركة المواصلات حتى بالنسبة إلى وسائط النقل الخاصة، ويتم تعطيل محطات الإذاعة والتلفزة العامة والخاصة طوعاً.

كذلك فالممارسة في شؤون الـ «كشروت» [الطعام الحلال] في المطابخ العامة آخذة بالاتساع. مع ذلك، فهذا ليس مساراً «أحادي الاتجاه صوب «حردلة»(**) الحيّز العام». ابتداءً من العام 1968، وعقب التماسٍ قُدِّم إلى محكمة العدل العليا، سُمح لمحطات التلفزة بالبث يوم السبت، وكذلك بفتح محطات الوقود، كما إنه ومنذ العام 1967 (السنة التي سُجّلت فيها الموجة الأولى من «التوابين») سُمح في أماكن مختلفة، بما فيها القدس، بفتح أبواب المطاعم وبتنظيم عروض ترفيهية وثقافية في أيام السبت والأعياد. وحظيت عملية فتح الحيّز العام أيام السبت والأعياد

وصلت من الولايات المتحدة. في أيلول/ سبتمبر من العام 1999، انسحبت الكتلة البرلمانية لـ «يهدوت هتوراه» [أغودات يسرائيل + ديجل هتوراه] من حكومة إيهود باراك بسبب نقل طوربينات لإنتاج الكهرباء ليلة يوم السبت من مكان إنتاجها إلى محطة الطاقة. وأصبح الموضوع «رمزاً» في نظر المتدينين والعلمانيين على حد سواء، مع أنه ثار بالأساس كنتيجة لصراعات داخلية في حركة «شاس» بعد إبعاد زعيمها السابق آرييه درعي عن القيادة (انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب). ولكن في النهاية، بقي حزب «شاس» داخل الائتلاف من أجل التغلب على الأزمة المالية التي انتابت شبكته التعليمية، وإثر ذلك أصدر المرجع الروحي لحركة «شاس»، الحاخام عوفاديا يوسف، فتوى اعتبر فيها نقل الطوربينات يوم السبت «يلامس فريضة إنقاذ النفس»، وبالتالي فإنه جائز.

(*) يوم الغفران وهو عيد عند اليهود، يقضونه صياماً وصلوات طلباً لغفران الله عن ذنوبهم.

(**) نسبة إلى كلمة «حريدي»، أي المتدين المتعصب في التيار الأورثوذكسي اليهودي.

لنشاطات الترفيه والتسلية في أوقات الفراغ وللتسوق، باندفاعة كبيرة في التسعينيات من القرن الماضي مع افتتاح متاجر كبيرة ومراكز للتسوق والترفيه خارج نطاق اختصاص السلطات البلدية، على مفارق طرق المواصلات وفي الكيبوتسات[57] وكان ذلك محاولةً للالتفاف على قانون ساعات العمل والراحة وفقاً لتفسيره الإكليركي، وأحياناً في سياق حشد دعم الجالية العلمانية المحلية (كما كان الحال في متجر «رمات ـ افيف ـ ج»، في العام 1997). وأخذ الصراع على الحيّز العام يتحول إلى شبه لعبة «تذاكي» تشارك فيها جميع الأطراف. وبهذا الشكل، فالمتاجر والمحلات تفتح أبوابها أيام السبت والأعياد، لكن الوزارات التي يسيطر عليها وزراء متدينون، ترسل مراقبين غير يهود من أجل فرض الالتزام بالقانون وتغريم المخالفين. في العام 1995، قرر وزير المواصلات (من حزب «المفدال») إغلاق شارع بار إيلان في القدس، عقب أعمال شغب يوم السبت قام بها السكان «الحريديم» في المنطقة، على غرار أعمال الشغب التي حصلت في الثمانينيات من القرن الماضي على طريق «راموت»، ذلك الحي المختلط في شمال القدس[58] وشارع بار إيلان هو محور مواصلات مركزي في شمال القدس، يمر عبر أحياء «حريدية»، ولكنه يُستخدم كطريق

(57) نشبت في السنوات الأخيرة «أعمال شغب حول لحم الخنزير» في مدن وبلدات صغيرة مأهولة بالأساس بيهود شرقيين من المحافظين على التراث والتقاليد، وكذلك بمهاجرين جدد من الناطقين باللغة الروسية.

(58) مجموعة «حريدية» صغيرة ولكن عنيفة تعاني من حالة مرضية لناحية كره الأجانب (Xenophobia) بشكل خاص، هي مجموعة «دوريات الحشمة» التابعة للطائفة الحريدية، كانت تفعّل كأداة رقابة إزاء الداخل، لكنها كانت تتعرّض أحياناً بشكل قاسٍ أيضاً للسكان غير «الحريديم» المقيمين في نقاط سكنية متماسة مع أحيائهم، وكذلك للطالبات، وللمسيحيين المشتبه بقيامهم بأعمال تبشيرية وللعرب.

عبور شبه وحيد إلى المناطق العلمانية أيضاً. أمرت محكمة العدل العليا التي نظرت في الموضوع بفتح الطريق، واقترحت التوصل إلى حل وسط. وأوصت لجنة «تسميرت»، التي عُيِّنت لبحث الموضوع، بإغلاق الشارع أمام الحركة في ساعات أداء الصلاة.

تواصلت عملية «تهويد الدولة» داخل الحيّز العام، بشكلٍ أبعد من الالتزام الذي توقعه «الوضع الراهن» الأسطوري. هكذا، تم حظر استيراد لحم الخنزير بالقانون، على الرغم من قرار محكمة العدل العليا في العام 1993، الذي اعتبر حظر استيراد اللحم غير المحلّل مساً بأحكام قانون حرية مزاولة العمل[59] وكمثال قد يبدو طريفاً في غرابته في نظر إنسان من الخارج، يُحظر قانونياً في سبعة أيام عيد الفصح اليهودي (بموجب قانون الـ «متسوت»[*]، حظر الطعام المُختمِر ـ 1986»)، خَبز وبيع الخبز وباقي الأطعمة «المختمرة»[60] ويمتنع الإنسان الحضاري أيضاً عن أكل الطعام المُختمر على الملأ، حتى في بيئة علمانية تماماً. لكن المثير للاهتمام هو أن معظم حملة لواء الصراع على الحيّز العام، هم على العموم هامشيون نسبياً وممركزين في نقاط معينة. لا تثير هذه المواضيع اهتمام معظم الجمهور الذي يعرّف كـ «علماني»، إلا إذا كانت تتصل مباشرة بجالية معينة، وهناك ميل لقطعها عن سياقها العام والشامل، على ما يبدو من جراء انعدام وجود أيديولوجيا مبلورة ورؤية منظمة يهودية

---

(59) يحظر «قانون استيراد اللحم المجمّد، 1994»، استيراد اللحوم المجمدة دون إذن من «هربنوت هراشيت» [المجلس الديني الأعلى]. هذا القانون وأمثاله، أُطلق عليه في الثقافة السياسية الإسرائيلية، مصطلح «القانون الملتف حول قرارات محكمة العدل العليا».

(*) نوع من الخبز غير المختمر يؤكل في عيد الفصح اليهودي.

(60) يضطر الجمهور الذي لا يقيد نفسه بأداء فرائض «الطعام الحلال في عيد الفصح» إلى تخزين كميات من الخبز وسلع أخرى محظورة قبيل عيد الفصح، أو الاضطرار لشرائها من مناطق غير يهودية محاذية.

علمانية، منذ زوال صبغة الدولانية عن الحكم[61] إن السبب الأساس في هامشية الصراعات حول طابع الحيّز العام في إسرائيل، وفي إخراج هذه الصراعات من السياق العام، هو انعدام قدرة الدولة ومعظم السكان اليهود على مواجهة القضية المركزية، التي طُرحت أكثر من مرة في هذا المُؤَلَّف، وهي فصل القومية عن الدين والطابع الشمولي للهوية اليهودية للدولة.

دولة ديمقراطية في مقابل دولة يهودية

بعد قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، انجرف حتى بعض أعضاء اللجنة التنفيذية لحركة «أغودات يسرائيل» في سياق النشوة العامة في البلاد، ففي محضر جلسات اللجنة في 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 1947 ترد الأمور الآتية نقلاً عن الحاخام كتْسينِلْبويغن: «إن إعلان الدولة اليهودية هو ظاهرة تاريخية، إذ إنه بعد ألفي عام من المنفى والاستعباد يعطوننا [هكذا!][*] جزءاً من «أرض إسرائيل» لكي نقيم عليه دولة يهودية بموافقة كل شعوب العالم. لا شك في أن هذا هو عناية خاصة فوق طبيعة الأشياء. بالتأكيد ليس في هذا الأمر شيء من الخلاص المأمول، ولكن فيه أمراً سماوياً وبداية الخلاص. علينا أن نتوجه إلى الشعب اليهودي لكي يستغل هذه اللحظة التاريخية من أجل تحول روحاني ونفسي والعودة إلى طريق التوراة وإعداد وتأهيل أنفسنا للخلاص الكامل». مع ذلك، فالغالبية العظمى من كبار علماء

---

(61) منذ مطلع الخمسينيات من القرن الماضي أقامت مجموعة من المثقفين والأدباء (حاييم غوري، وعوزي أورنان وآخرون) وحزب العمال الموحد «مبام»، «رابطة مناهضة الإكراه الديني»، لكن هذه الرابطة لم تحظ في أي وقت بوجود فعلي في أوساط الجمهور وكانت نشاطاتها متقطعة.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

التوراة في التيار الأورثوذكسي الديني لا تتلهى بفكرة تحويل الدولة الإسرائيلية إلى دولة توراة أو دولة ثيوقراطية. **أولاً**، لأنه حتى لو كان هناك دلالة يهودية عامة لإقامة الدولة، فالأمر لا يتلاءم مع النموذج الثيولوجي لمجيء المخلص، وحتى يناقضه (حتى بالنسبة إلى المخلص من «بيت يوسف» الذي هو بمثابة مخلص يبشر بمجيء المخلص من «بيت دايفد») **ثانياً**، الواقع المحسوس لغالبية يهودية (ومن يهود مشكوك في يهوديتهم) في البلاد والعالم لا يفسح في المجال لقيام دولة توراة. على الرغم من ذلك، وخلافاً للموقف الأورثوذكسي التقليدي، يعترف معظم الجمهور «الحريدي» بـ «الملخوت» الدولة، رغم كونها خاطئةً وشريرةً، لأن «دينا دِ ملخوتا ـ دينا» [«حكم السلطان مطاع»]، وحتى يشارك فيها مشاركة متحفظة ومشروطة، ما عدا فرقة صغيرة ومتعصبة في الطائفة «الحريدية» المقدسية [«نطوري كارتا»].

رجال الصهيونية الدينية ليسوا كذلك، إن منهم، كما رأينا سابقاً، من رأى، مسلحاً بالثيولوجيا التحديثية للحاخام كوك[62]، في إقامة دولة يهودية في «أرض إسرائيل»، ليس فقط «بداية الخلاص»، بل أيضاً فرصةً حقيقيةً، خلاصيةً أو عمليةً (في لحظات «كاريزمية ـ عجائبية» لتحولات تاريخية كبرى ـ حرب عالمية، و«يأجوج ومأجوج»، وكارثة، وإقامة الدولة، وانتصار في الحرب ـ تطمس الحدود على الدوام). على الأقل داخل هذه الأوساط، تشتعل نقاشات داخلية حول تأسيس دولة «إسرائيل» كدولة توراة[63]

---

(62) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(63) كوهين، **الدثار/ الشال والعلم: الصهيونية الدينية ورؤيا دولة التوراة في الأيام الأولى للدولة.**

لقد استخدم هرتسل مصطلح «دولة اليهود»، بمعنى دولة كان بإمكانها من حيث المبدأ أن تقوم في كل مكان في العالم، وليس بالضرورة في «أرض القداسة» أو في «أرض أجدادنا». بحسب رأي أفيعيزر رفيتسكي(64)، «فالتسمية «دولة إسرائيل»(65)، تعبّر [وليس بالصدفة، ب. ك.](*) عن مضامين ما فوق تاريخية، ثيولوجية». إنها تشير إلى «كنيست يسرائيل» على مر الأجيال، وإلى «الوحي الإلهي الذي يظلّل عليها من فوق، بعيداً من حدود الزمان والمكان». بناء عليه، من ناحية دينية لا يمكن أن يخطر على البال تسمية دولة، «دولة إسرائيل» من دون الحفاظ على التوراة والفرائض الدينية. لكن معظم المحافظين على التوراة والفرائض في إسرائيل، وعلى الأخص أمثال أولئك الذين يشعرون بالتزام وطني يهودي علماني تجاه الدولة الإسرائيلية، يشعرون أيضاً (إن لم يكن بشكل شخصي، فحينها بشكل جماعي) كأقليات مغبونة تعامل بشكل سيء، وبالذات عندما يرافق التمييز الموضوعي أو الذاتي إحساس بغبن إثني وطبقي، كما هو الحال بالنسبة إلى جزء من اليهود الشرقيين(66) الحيّز العام الإسرائيلي هو خليط مليء بالتناقضات والتعارضات من وجهة نظر كل المجموعات المؤمنة، والدينية، والعلمانية. وكما رأينا أعلاه، فالقانون والقضاء هما في الوقت ذاته علمانيان ديمقراطيان وأيضاً ثيولوجيان فقهيان، ولذا فهما ليسا ديمقراطيين كفاية في نظر جزء

---

(64) أ. رفيتسكي، **النهاية [القيامة] البائنة ودولة اليهود: مسيحانية، صهيونية وراديكالية دينية في إسرائيل** (تل أبيب: عام عوفيد، 1993)، ص 147.

(65) هو، بالمناسبة، لقب ساخر سجالي أطلقه عليها في العام 1890 إلياكيم شلومو شابيرا من «هورندا» - أحد «الربنيم» الأورثوذكسيين الذي كان وقتئذ من كبار المعارضين للصهيونية.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(66) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

من السكان، وبالتأكيد ليسا «يهوديين» أو «فقهيين» كفاية في نظر مجموعات أخرى[67] إن إخراج الأحوال الشخصية من مجال التشريع والقضاء المدنيين وإخضاعهما لقوانين الشريعة وللمحاكم الدينية هو انحراف نموذجي خطير عن كل المبادئ المألوفة في ديمقراطية ليبرالية. إن من يعاني من ذلك، نظرياً وعملياً، هن النساء بالأساس (وفي الغالب في حالات الطلاق)، والأزواج المختلطين من ناحية الانتماء الديني، حتى لو لم يكونوا «متدينين» أصلاً، أو أشخاص يُشك في «يهوديتهم» وفقاً للشريعة[68] إن انعدام التكافؤ بين حقوق النساء وحقوق الرجال واضطهادهن المنهجي بواسطة قوانين الشريعة الذكورية في أساسها ـ وبوجه خاص في تفسيرها الأورثوذكسي المهيمن منذ سنوات في «إسرائيل»[69] ـ لا يستقيم مع أي تعريف لمعتقد علماني ليبرالي ومع مبادئ الديمقراطية ومبدأ

(67) م. ساميت، **النزاع حول مأسسة قيم اليهودية في دولة إسرائيل، أبحاث في علم الاجتماع** (القدس: همحلكاه لسوتسيولوجيا [دائرة علم الاجتماع]؛ الجامعة العبرية في القدس، 1979).

(68) هكذا نشأت في «إسرائيل» فئات «المحرم عليهم الزواج» (كوهين – من سلالة أهارون – مع مطلقة، أبناء من غير الزوج الحالي لامرأة متزوجة، والذين يعتبرون «أبناء غير شرعيين»، أولاد زوجين تزوجا وفقاً لمراسيم الزواج لدى التيارين الإصلاحي والمحافظ، امرأة زوجها مفقود ولكن ليس هناك يقين بأنه مات، ويمكن الإعلان عنها كـ «عجونا»(●)). بالمناسبة، فالدولة ومحاكمها المدنية تعترفان، لغرض الحفاظ على مجمل الحقوق المدنية وأحكام الإرث، بالزواج المعقود في الخارج خلافاً لقواعد الشريعة، لكن المجلس الديني الأعلى، لا يعترف به.

(●) معناها معلقة أي لا متزوجة ولا مطلقة. أي المرأة التي فقدت زوجها ولا يعرف مصيره، ولذا لا يمكنها أن تتزوج إلا إذا استحصلت على حجة طلاق أو تبين أنه مات حقاً.

(69) لا تزال مشكلة مكانة النساء ومساواتهن المطلقة في نظر الشريعة بالرجال موضوعاً مفرقاً للصفوف، حتى في أوساط الجاليات الإصلاحية والمحافظة التي تشكل السواد الأعظم من الجاليات اليهودية في شمال أميركا.

المساواة أمام القانون. ويشكّل تشابك النزاع اليهودي - العربي بعامة، واليهودي - الفلسطيني بخاصة، في كل مجالات نسيج الحياة الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية في الدولة أحد أهم أسباب هذا الوضع. إذ يشوّه هذا التشابك تماماً النظام الاجتماعي الذي يُعتبر عادة نظاماً «صالحاً»، ويعيق أو يمنع مسارات معينة ويُسرّع أخرى[70] بذلك تتشابك صراعات الدين جزئياً وترتبط ارتباطاً وثيقاً بحروب الثقافة في ثلاثة (وربما حتى أربعة) مجالات مختلفة تماماً، ولكن تتطابق جزئياً، على الأقل من ناحية المجموعات السكانية ذات الشأن: حرب ثقافية بين الشرقيين والأشكنازيين («الشرق» في مواجهة «الغرب»؟) حرب طبقية خفية إلى راقدة أحياناً (بين «الميسورين» و«المعوزين»)، حرب ثقافية بين «الحمائم» و«الصقور»، وحرب ثقافية بين العلمانيين والمتدينين، وبين التيارات الدينية المختلفة[71]

على سبيل المثال، فإن قوانين «العودة» و«الجنسية» (أي التجنس) كما قوانين الهجرة، هي قوانين الهجرة، قوانين ليبرالية ومتمدّنة من وجهة نظر يهودية، لكنها مجحفة بشكل خطير في حق غير اليهود بعامة، والفلسطينيين بخاصة[72] كانت الغاية من قانون

(70) هكذا، مثلاً، أحد أبرز التشويهات هو تعتيم المقاربات السياسية للنزاع وللحلول المرغوبة له على مقاربات اجتماعية - أيديولوجية أساس. فـ «اليسار» محسوب على مقاربة متساهلة تجاه الطرف المضاد في النزاع، بينما «اليمين» (حتى الليبرالي منه) يفترض أن يمثّل مقاربات غير متساهلة، توسعية، قومية متطرفة وعدوانية تجاه ذلك الطرف.

(71) وبذلك لم تتم بعد تغطية كل حروب الثقافة في «إسرائيل» (انظر «الخاتمة»).

(72) اقتُلع في أثناء حرب العام 1948 نحو 750,000 - 800,000[*] فلسطيني من البلاد، وانفصل الكثير من العائلات عن بعضه بعضاً. كل من يعتبر يهودياً (باستثناء عدد قليل من الحالات الشاذة) باستطاعته الهجرة إلى «إسرائيل» والحصول على الجنسية الإسرائيلية، لكن =

العودة أن يكون قانوناً لإصلاح الغبن الذي لحق بضحايا النظام النازي والناجين من الكارثة، أولئك الذين عانوا ولحق بهم أذىً كنتيجة لقوانين نيرنبرغ العنصرية. ولكن يتبيّن جدليّاً، أن قانوناً لإصلاح غبن خلفيته عنصرية، التصق به أيضاً بعض من العنصرية. وهكذا، فالقانون الذي خصص لمنح الجنسية الإسرائيلية لكل يهودي في العالم، لزوجته ولأحفاده حتى الجيل الثالث، كمرآة معاكسة لقوانين النازيين العنصرية، أصبح قانوناً مجحفاً بحق كل أولئك من غير اليهود وفقاً لتعريفه لليهودي. فالأساس الذي قام عليه قانونا العودة والجنسية كان في الأصل قومي علماني في جوهره، إذ إن تعريف «من هو اليهودي» لم يكن وفقاً للشريعة. وكانت الإشكالية كامنة في التناقضات التي برزت بين التعريفات الموجودة في هذين القانونين وبين قوانين، وأنظمة، وتعليمات شُرّعت وأُصدرت لاحقاً، وأعرافٍ كانت متبعة في فترات مختلفة. وبالطبع، في التمييز المجحف والفظ ضد العرب في «إسرائيل» الذين حُظر عليهم حتى لم شمل العائلات التي فصلت عن بعضها بعضاً عقب عملية الاقتلاع الجماعي في العام 1948. هكذا، على سبيل المثال، في فترة وزير الداخلية يسرائيل بار يهودا (1957-1958) أعطيت تعليمات لكي يُسجَّل في بند القومية في وزارة الداخلية كـ «يهودي» كل من أعلن عن يهوديته بحسن نية، ولا ينتمي إلى ديانة أخرى.

عند العلم بذلك، نشبت أزمة ائتلافية. على إثرها توجه رئيس الحكومة دايفد بن غوريون برسالة (بتاريخ 27 تشرين الأول/ أكتوبر

الفلسطيني الذي بقيت أملاكه وجزء من عائلته في إسرائيل، لا يحصل على إذن بالهجرة ولا على الجنسية.

(●) في النص ورد أن عدد المقتلعين يتراوح بين 70 ـ 80 ألف فلسطيني، وعلى الأرجح يوجد هنا خطأ مطبعي، فصححنا الرقم.

1958) إلى 85 شخصية يهودية (مثقفون، ومفكرون، وفلاسفة، وعلماء دين، وغيرهم) سائلاً عن العلاقة اللائقة بين الدين والقومية اليهودية، وبشكل أدق، كيف يجب تسجيل أبنائهم في سجل السكان[73] في رسالته، طلب بن غوريون من هؤلاء إسداء النصح «لصياغة تعليمات بشأن تسجيل للسكان يتلاءم مع ما هو متعارف عليه في التراث في كل أوساط اليهودية، المتعصبة منها والمتحررة بكل تياراتها. ومع الظروف الخاصة لإسرائيل كدولة يهودية ذات سيادة، تُكفل فيها حرية الضمير والمعتقد الديني، وتشكل مركزاً لجمع الشتات». وكما هو متوقع فقد أجاب معظمهم بأنه لا يجوز الفصل بين الديانة والقومية في اليهودية، ويجب إجراء التسجيل وفقاً للشريعة. في العام 1970، أُقر تعديل (الرقم 2) لقانوني «العودة والجنسية»، جاء فيه أنه لمقتضيات هذين القانونين، فإن كل من وُلد لأم يهودية أو تهوّد ولا ينتمي إلى ديانة أخرى، يعرف كـ «يهودي». شمل هذا التعديل تغييراً بالغ الدلالة من حيث مضمون القانون. ومع أنه لم يرد في التعديل بوضوح أن التهويد يجب أن يكون وفقاً لـ «الأصول» [أي وفقاً لـ «لهالاخاه» ـ الشريعة] فقد كان الأمر مفهوماً

(73) عملياً، لقد سبق للمحكمة العليا أن رفضت قبل ذلك إمكان الفصل بين القومية اليهودية (هنا يجب الانتباه إلى أن القانون بحد ذاته لا يعترف بالقومية الإسرائيلية) والديانة اليهودية في سياق تعليلها لرفض طلب تقدّم به في هذا الشأن دانييل روفايزين («الأخ دانييل»). دانييل هذا وُلد كيهودي وتنصّر في فترة الحرب، وبعد قدومه إلى «إسرائيل» ادعى أنه ينتمي إلى القومية اليهودية، بينما دينه المسيحية، مطالباً بأن يسجل في سجل السكان كيهودي [من حيث انتمائه القومي]. وجاء في قرار المحكمة أنه بحكم أن «إسرائيل» ليست دولة شريعة بالذات (بموجب الشريعة «روفايزين» يعتبر يهودياً، لأنه وُلد لأم يهودية) لا يجب تسجيله كيهودي بعد أن غيّر ديانته ولا يزال يحتفظ بالديانة الجديدة. عملياً، قضى هذا القرار بعدم وجود يهودي لا ينتمي إلى الديانة الموسوية عن سابق إدراك ووعي (قرار محكمة العدل العليا، الرقم 62/ 76، أوزوالد روفايزين ضد وزير الداخلية).

من تلقاء ذاته في كل ما يتصل بعمليات التهويد التي تمت في إسرائيل. عملياً، كان في ذلك قبول بالتعريف الفقهي لـ «من هو اليهودي»[74].

لكن هذا التعريف أيضاً لم يرض التيار الأورثوذكسي الذي طالب بأن يتم التهويد «وفقاً للأصول»[75]، وهي كلمة شيفرة للتهويد الذي يجريه علماء دين أورثوذكسيين وفقاً لنهجهم، وتراثهم، وتفسيراتهم. وكان القصد من ذلك عدم الاعتراف بعمليات التهويد التي يقوم بها رجال دين من التيارين الإصلاحي والمحافظ في اليهودية، إذ على يد هؤلاء يتم معظم عمليات التهويد في شمال أميركا. وفي هذا الصراع المستمر منذ عشرات السنين، والمعروف كـ «مسألة من هو اليهودي»[76]، تحاول الأورثوذكسية الإسرائيلية استغلال قوتها داخل الدولة من أجل محاربة التيارين المنافسين لها،

(74) أقرّ هذا التعديل بعد قرار محكمة العدل العليا الشهير، الذي أوعز بتسجيل أولاد بنيامين شاليط كيهود، على الرغم من أن أمهم كانت غير يهودية، استناداً إلى أنه لم يتحدد في القانون لغرض سجل السكان، أن تحديد اليهودية يجب أن يكون وفقاً لتعريف الشريعة لمن هو يهودي (قرار محكمة العدل العليا، الرقم 66/ 58، بنيامين شاليط ضد وزير الداخلية).

(75) أوعزت محكمة العدل العليا في العام 1986 بالاعتراف بعملية تهويد تمت خارج إسرائيل، الأمر الذي تسبب في أزمة حكومية في حينه. لكن الحكومة التي شكّلها بنيامين نتنياهو في العام 1996، تعهّدت في الاتفاق الائتلافي مع الأحزاب الدينية بتعديل أحكام قانون تغيير الديانة، بحيث لا يُعترف بالتهويد في «إسرائيل» إلا من جانب المجلس الديني الأعلى. عقب التوجه بالتماس إلى محكمة العدل العليا في هذا الشأن أُقيمت لجنة «نئمان» التي أوصت بالاعتراف فقط بالتهويد الذي يتم «وفقاً للأُصول» ومن جانب المجلس الديني الأعلى، أو هيئة تهويد خاصة، ولكن من خلال مشاركة رمزية لممثلين عن التيارات الدينية غير الأورثوذكسية في لجنة التهويد. لكن التيار الأورثوذكسي رأى في هذه التوصية منفذاً يقود إلى الاعتراف بالتيارين الإصلاحي والمحافظ، وفي أثناء كتابة هذه الدراسة بقي الموضوع معلقاً.

(76) عملياً، فالمسألة ليست من هو اليهودي، ولكن من بيده الصلاحية الحصرية في التهويد وتحديد حدود الجماعة السكانية اليهودية.

ولا سيّما الموجودين في شمال أميركا. لقد وجّه وزراء داخلية آخرون (مثل موشي حاييم شابيرا ويوسف بورغ) الكتبة في سجل السكان لكي يسجلوا كيهود فقط أولئك الذين تهوّدوا «وفقاً للأصول». وبالتالي، لا عجب في أنه في وضع تبرز فيه شكوك وصعوبات في إثبات «يهودية» نحو ثلث القادمين من أقطار رابطة الدول المستقلة إلى «إسرائيل» في العقد الأخير، فإن معركة الانتخابات في العام 1999 كانت برسم السيطرة على وزارة الداخلية بين حزبي «شاس» وحزب المهاجرين الروس «يسرائيل بعلياه»(*)

«حباد»

لاشك في أن الطرف المفعم بالنشاط والمهيّج، وربما الأكثر تجديداً في أوساط الجاليات «الحريدية» بعامة و«الحسيدية» بخاصة، هم أنصار حركة «حباد» بشبكتها التعليمية المنفصلة «أُوهالي يوسف ويتسحاق» [مدارس يوسف وإسحاق الدينية] التي تنتمي اليوم من ناحية إدارية إلى تيار التعليم الرسمي الديني. بدءاً من العام 1988 أخذ أنصار حركة «حباد»، على ما يبدو بإيحاء من مرجعهم الديني مناحيم مانديل شنيئورسون [الحاخام من لوفافيتش]، يدخلون إلى الحلبة السياسية وبالأخص إلى مواجهة داخلية ضد المرجعية التوراتية اللتوانية العليا، بزعامة الحاخام إليعازر مناحيم من شاخ (رئيس المدرسة الدينية «فونيباج» في مدينة بني براك). وقامت حركة «حباد» باحتلال «أغودات يسرائيل» من الداخل وضاعفت قوتها في الشارع «الحريدي» وفي السياسة الإسرائيلية. في العام 1990، كان لأنصار «حباد» دور مركزي في تحديد طابع الائتلاف الحكومي وفي الصراع ضد اتفاقات أوسلو

(*) حزب سياسي للمهاجرين الروس، تأسس برئاسة أناتولي شيرانسكي عشية انتخابات العام 1996. اندمج في إطار الليكود بعد انتخابات العام 2003.

بعد ذلك. وبين الأعوام 1994 و1996، قام أنصار «حباد» إلى جانب المستوطنين في المناطق المحتلة، بأداء دور بارز في عمليات الاحتجاج التي كانت في طور الانتظام ضد الحكومة العلمانية («المتهلنة»، وفقاً لمفاهيمهم)، وأما في انتخابات العام 1996 فكانوا العامل الأكثر فعالية في انتصار ممثل أحزاب اليمين والأحزاب الداعمة له في تلك الانتخابات. وبدا هذا التحالف بين حركة «حباد»، التي كانت من ناحية تاريخية من بين أشد المعارضين للصهيونية، والتيار الأكثر تزمّتاً في الصهيونية الدينية[77]، غير مفهوم، ولكن كانت له جذور تاريخية راسخة وخلفية راهنة فورية[78].

يبدو أن الخلفية الراهنة كانت تعاظم الانفعال المسيحاني وسط أنصار حركة «حباد» ووسط أجزاء من الشريحة الدينية القومية على حد سواء. هذا، بعد أن لم يُعثر على ورثة طبيعيين (بيولوجيين أو

---

(77) انظر لاحقاً في هذا الفصل.

(78) يشير عالم الاجتماع، مناحيم فريدمان إلى الخطاب الاستقوائي شبه العسكري لأنصار حركة «حباد». كان هؤلاء يطلقون على حملاتهم السيّارة لنشر مفاهيمهم الدينية العدوانية، اسم «دبابات الفرائض الدينية». أما الزعيم الروحي لهذه الحركة، الحاخام من لوفافيتش، فكان لديه نقطة ضعف قوية تجاه «الجنرالات اليهود»، الذين كانوا يستقبلون في ساحته بحفاوة بالغة. وكانت الأناشيد «الحسيدية» تنشد على إيقاع أنغام الاستعراضات العسكرية. كان أبطال المجتمع «الحريدي» في الخمسينيات من القرن الماضي المصارع رفائيل هلبرين ومصارعاً آخر من وارسو سمّى نفسه «شمشون الجبار». يقارن فريدمان بين «حباد» وفرقة الـ «آيميش»[•] ذات التوجه الثيولوجي المماثل ولكن المسالم بطبيعته، التي عانى أنصارها كثيراً بسبب رفضهم الخدمة العسكرية في مختلف جيوش العالم (هآرتس، 16 كانون الأول/ يناير 1998). ما خفي عن عيون فريدمان هو العنف القاسي السائد داخل فرقة الـ «آيميش».

(•) فرقة مسيحية تمارس نمط حياة متواضع ومنغلق، توجد في الأساس في بعض ولايات أميركا (بنسلفانيا قبلاً)، وتتميز بلباس ومظهر خارجي أقرب إلى ما كان مألوفاً في أوروبا في القرن السابع عشر.

اجتماعيين) للحاخام مناحيم مانديل شنيئورسون، الذي كان آنذاك على وشك الموت، وبدأ يبرز ميل وسط أتباعه لتتويجه «الملك المخلص»، ذلك اللقب الذي كان يعفيهم من فراغ على صعيد الزعامة وربما حتى من خطر الانهيار من الداخل. هذا الانفعال المسيحاني في أوساط أنصار حركة «حباد» دفع جزءاً من الحركة إلى تأليه الحاخام الميت منذ نهاية العام 1997 واستبدال لقبه من «سيدنا، وأُستاذنا وإمامنا» إلى «سيدنا وأستاذنا وخالقنا» حصل هذا التغيير فعلاً في أطراف الحركة، وعلى ما يبدو كان مرفقاً بصراعات على النفوذ والسيطرة فيها، إذ تنبأ بعضهم بانهيارها التام مع وفاة الزعيم/المرجع[79]، لكن هذا التوقع لم يتحقق. كان هذا التأليه كامناً في عمق تقاليد وتراث حركة «حباد»، وحتى في الصوفية اليهودية. على الرغم من ذلك، ندد دايفد بيرغر أحد أبرز ناشطي الحركة في «إسرائيل» بهذه الظاهرة على صفحات الصحافة العلمانية وادعى أنه يرى فيها «تجاوز مرتبة»، وانجراف في اتجاه «الشبتائية» وحتى في اتجاه المسيحية[80] في الوقت ذاته تعاظمت انفعالات وتوترات مسيحانية أيضاً وسط اليهودية الدينية المتطرفة قومياً التي ابتُليت بضائقة إزاء إمكان تخلي الدولة الإسرائيلية عن أيديولوجية «أرض إسرائيل الكاملة». إن تخلياً كهذا، مرفقاً بتسوية مع الفلسطينيين

(79) كان من تنبأ أيضاً بخروج جزء من رجال الحركة من حدود اليهودية النموذجية، إلى حد التنصّر، كما حصل في الحركة «الشبتائية» والحركة «الفرانكية»(•)

(•) نسبة إلى يعقوف فرانك (1726-1791)، وهو يهودي اعتبر نفسه المسيح المخلص في بولندا في القرن الثامن عشر. لكنه تنصر في العام 1759 مع مجموعة من اتباعه.

(80) **هآرتس** (11 كانون الأول/ ديسمبر 1998). بذل مناحيم بارود، الناطق باسم «حباد في إسرائيل، جهوداً حثيثة لنفي الظاهرة، ناسباً إياها إلى أشخاص هامشيين في الحركة وحتى إلى «مرضى نفسيين»، **هآرتس** (25 كانون الأول/ ديسمبر 1998). كما يبدو، انتقل الصراع داخل «حباد» إلى ساحة الصحافة العلمانية أيضاً.

والمنظمة الممثلة لهم، كان يمكن أن يقود في المستقبل إلى انهيار مجتمع المستوطنين في المناطق المحتلة. ولكن، بعد فترة الانتخابات هذه، تقوقعت ثانية حركة «حباد» في «إسرائيل» وانغلقت داخل دعائم بيتها[81].

كانت «حباد» منذ تأسيسها (في العام 1786) بقيادة الحاخام شنيئور زلمان من «لادي»، تياراً ذا خصوصية وموضع خلاف في اليهودية الأورثوذكسية. وكان لحركة «حباد» (الأحرف الأولى من كلمات «حوخماه» ـ «بيناه» ـ «داعت» ـ حكمة إدراك ومعرفة) علاقات مركبة مع الحداثة. لقد رفضت الفصل بين «المقدس» و«الدنيوي»، وبين «الظاهر» و«الباطني»، وبين ما هو ديني وما هو حيادي من ناحية الدين، وبين «المادة» و«الروح»[82]، وتلقائياً بين الخلاص المنتظر واحتياجات المكان والزمان. و«حباد» هي أيضاً المجموعة «الحسيدية» الوحيدة التي أنتجت إضافات فقهية خاصة بها للنصوص المقدّسة. أحياناً حتى كبديل عن النصوص التوراتية لليهودية «الربّانية» [الأورثوذكسية]، بما في ذلك صيغة خاصة بها لكتاب **شولحان عروخ**[*] للحاخام يوسف كارو[83] بعد وفاة الحاخام شنيئور زلمان، نقل ابنه مركز الحركة من «لادي» إلى بلدة «لوفافيتش» في

(81) ما عدا عدد من أثريائها في الخارج الذين واصلوا التبرع بالأموال من أجل «إنقاذ الأراضي والمنازل» تحديداً في منطقة القدس.

(82) رفيتسكي، **النهاية [القيامة] البائنة ودولة اليهود: مسيحانية، صهيونية وراديكالية دينية في إسرائيل**، ص 253.

(*) اسم كتاب وضعه الحاخام يوسف كارو في العام 1565 وجمع فيه كل الفرائض والفتاوى الدينية.

(83) كتابا **شولحان عروخ هراف وهتانيا**[•] اللذان يشكلان النصوص التأسيسية لحركة «حباد»، وكتبهما الحاخام شنيئور زلمان.

(•) **هتانيا** كتاب آخر للحاخام شنيئور زلمان ويُعتبر الكتاب الأساس لحركة «حباد».

روسيا البيضاء، وتوطدت مكانته هناك كأحد «كبار علماء الجيل» وأسس المدرسة الدينية «تومخي تميميم» [أنصار الاستقامة]، التي نافست بنجاح ملحوظ المدارس الدينية اللتوانية. أخيراً، وابتداء من العام 1940، انتقل مركز الحركة إلى نيويورك، وتوفي آخر «الرؤساء» في السلالة، مناحيم مانديل شنيئورسون، من دون وريث في العام 1995. وقادت فلسفة حركة «حباد» الدينية في أعقابها أيضاً إلى إضعاف مركزية «الكنيس» وحتى «أرض إسرائيل» في الثيولوجيا اليهودية. «أقم هنا أرض إسرائيل»، كانت دعوة «الأدمور»(*) الأخير لسلالة «لوفافيتش» إلى أنصاره في نيويورك (والذي امتنع دائماً عن زيارة «الأرض المقدسة»)(84)، إذ إن القداسة موجودة في كل مكان. والحال هكذا، فمن حيث أصولها، اتخذت حركة «حباد» موقفاً معاديا للصهيونية، واضحاً وأكثر تطرفاً حتى من الأورثوذكسية اللتوانية والهنغارية. بعد الحرب العالمية الثانية والكارثة، طُمس هذا الموقف إلى حد ما، ويرى فريدمان(85) في إقامة «كفار حباد» (1949) شبه انقلاب فكري، فالتحالف الذي نشأ في بداية تسعينيات القرن الماضي بين التيار الديني القومي الناشط في استيطان الأراضي المحتلة والفرع المحلي لحركة «حباد»، كان مؤشراً إلى استمرار المعارضة «الحبادية» للصهيونية بطرق أخرى ـ بحكم كونها جزءاً من التجربة الغيبية ـ المسيحانية التي كانت، كما سبق وقيل، مرتبطة بسلالة «الرئاسة» ـ أكثر مما كان مؤشراً إلى القبول بالفرضيات

(*) لقب ديني من الأحرف الأولى للكلمات العبرية «أدونينو، مورينو، فرابينو» [سيدنا، وأستاذنا وإمامنا»].

(84) على الرغم من أن مريديه في البلاد بنوا نسخة طبق الأصل لبيته في نيويورك منتظرين مجيئه «العجائبي».

(85) فريدمان، **المجتمع «الحريدي»: مصادر، اتجاهات ومسارات.**

الأساس المتطرفة قومياً للمستوطنين أو إلى تغيير دلالة «البلد» [أي أرض إسرائيل] في الثيولوجيا «الحبادية». مع ذلك، كان لحركة «حباد» قاسم مشترك مع الأساس البدائي اليهودي الذي كان، كما يقال، جزءاً جوهرياً من نظام الهيمنة. من المحتمل أن انسحاب حركة «حباد» من اللعبة السياسية الإسرائيلية، عشية الاستعدادات لانتخابات العام 1999، كان في جزء منه ليس نتيجة فقط للشرخ داخل الحركة، بل أيضاً نتاجاً لضمور الانفعال الغيبي المسيحاني في أوساط المجموعات المركزية داخل الحركة.

اللتوانيون والتقارب من الصهيونية

بدا، مع تأسيس الدولة الإسرائيلية، أن الأورثوذكسية الدينية في البلاد على عتبة الفناء لأنه عقب الكارثة، وتقبل الصهيونية كأيديولوجيا منتصرة ـ ليس داخل «الييشوف» فقط، بل أيضاً وسط ما تبقى من يهود أوروبا ويهود شمال أميركا[86] ـ والانتصار الإسرائيلي «العجائبي» في حرب العام 1948، اعتُبرت الأورثوذكسية مفارقةً تاريخيةً أو أمراً عفّى عليه الدهر مقابل خصمها التاريخي، الصهيونية. في ذلك الوقت، لم تُفهم الكارثة ونتائجها ككارثة ديموغرافية فحسب، ولكن أيضاً كمشكلة اجتماعية وثيولوجية، أي كيف يمكن

---

(86) هناك أدلة على أن يهود شمال أميركا فضلوا عدم استيعاب اللاجئين والمقتلعين داخلهم، سواء كان ذلك لأسباب اقتصادية أو بسبب الفزع من إيقاظ اللاسامية في شمال أميركا، وبالأخص على خلفية الوضع الاقتصادي والبطالة عقب الحرب العالمية. لذلك فضل يهود الولايات المتحدة الضغط على الإدارة هناك، لكي تضغط بدورها على بريطانيا لكي تفتح أبواب البلاد أمام عشرات آلاف اللاجئين والمقتلعين الذين لم يرغبوا أو لم يستطيعوا العودة إلى أماكن سكنهم، ولكي تقيم في النهاية دولة يهودية ذات سيادة في فلسطين (حول التعاطي الإشكالي للقيادة اليهودية الأميركية تجاه هجرة اليهود. انظر الفصل الأول من هذا الكتاب، وأيضاً: G. Neeman-Arad, *America, Its Jews and the Rise of Nazism* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2000).

إعطاء تفسير ثيولوجي للكارثة (كيف يمكن تفسير «تغاضي» الرب عن حجم الكارثة والضربة التي أنزلتها بالجاليات/ الطوائف الأورثوذكسية بالذات). وكان السؤال الأخطر، ربما، هو لماذا حال علماء التوراة الأورثوذكسيون، عملياً، من دون إنقاذ عشرات الآلاف من أتباعهم من الفناء، عن طريق عدم تمكينهم من الهجرة إلى شمال أميركا وفلسطين، حين كان الأمر لا يزال ممكناً (بينما نجح الكثير من علماء التوراة في النجاة مع عائلاتهم ووصلوا إلى الولايات المتحدة)[87] وكما يبدو، لم يكن لمنع الهجرة من أوروبا أساس أيديولوجي راسخ، واشتقّ الأمر بالأساس من جزع علماء التوراة من تفتت جواليهم وتسريع مسارات العلمنة.

فقط في مرحلة لاحقة، نجح مفكرو الأورثوذكسية الدينية في بناء تفسير ثيولوجي وتاريخي فلسفي وافٍ ومرضٍ، من وجهة نظرهم، دحرج الذنب والمسؤولية عن الكارثة نحو أعتاب الصهيونية والعلمانية[88]، أو عوضاً عن ذلك، كما في نهج حركة «حباد»، عُرض هذا التفسير للكارثة كـ «آلام مخاض أيام المخلّص» المرشح للظهور في هذا الجيل[89] وعلى كل حال وبشكل بطيء تحرك المجتمع الأورثوذكسي من هوامش المجتمع والدولة الإسرائيليين إلى

---

(87) هكذا وصل إلى البلاد «الربنيم» الذين كانوا من كبار قادة المدارس الدينية في بولندا ولتوانيا، على غرار يوسف كهنمان (من «بونيفاج»)، وأ. ي. فينكل (من «مير»)، وزئيف سولوفيتشيك (من «بريسك») وأدمورات الحسيدية، أ. م. ألتر (من «غور»)، وأهارون روكيّاح (من «بعليز»)، وإليعازر هاجر (من فيزنيتش). وكان كهنمان ويحزقيئيل سارينا (الذي ترأس المدرسة الدينية المستحدثة في الخليل)، الدعامة الأساس لإعادة بناء عالم «اليشيفوت» الشمولية في البلاد، المفترض أن توفر كل احتياجات الدارسين فيها.

(88) فريدمان، **المجتمع «الحريدي»: مصادر، اتجاهات ومسارات.**

(89) R. Elior, *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidim* (Albany, NY: State University of New York, 1993).

داخل المركز. فقد بدأ هذا المجتمع بالمشاركة من جديد في اللعبة السياسية وفي تخصيص الموارد، وحصل فيه نمو ديموغرافي لامع، وكذلك نمو لا يقل لمعاناً في حجم مجتمع دارسي علوم التوراة. ولكن كلما استمر هذا النمو، تزايدت التوترات والتناقضات الداخلية في المجتمع «الحريدي».

كانت هذه التوترات والانقسامات، على امتداد سنوات طويلة، من سمات الجناح اللتواني في التيار الأورثوذكسي أيضاً. في العام 1960، انضم حزب «بوعالي [عمال] أغودات يسرائيل» برئاسة الحاخام بنيامين مينتس إلى حكومة دايفد بن غوريون (شغل مينتس فيها منصب وزير البريد)، متجاهلاً سلطة مجلس كبار علماء التوراة. وفي سياق التحضيرات لانتخابات العام 1973، اقترح «الأدمور» من «غور» تعزيز مكانة «أغودات يسرائيل» من خلال ضم «بوعالي أغودات يسرائيل» إليها. ووجد الحاخام إليعازر مناحيم من «شاخ»، الذي أغضبه ذلك الاقتراح، نفسه في صف الأقلية، فاستقال من المجلس. ولكن، في نهاية المطاف، لم تخرج عملية التوحيد في تلك الفترة إلى حيز التنفيذ، وعاد الحاخام من «شاخ» مع «الأدمور» من «غور» إلى المجلس وإلى قيادة «أغودات يسرائيل» استعداداً لانتخابات العام 1977. وقبل انتخابات العام 1988، يتصاعد التوتر ثانية في صفوف قيادة «أغودات يسرائيل»، فيخوض أنصار الحاخام من «شاخ» الانتخابات على لائحة منفردة، هي، «ديجل هتوراه» [لواء التوراة]. ومنذ العام 1992 توحّد حزبا «أغودات يسرائيل» و«ديجل هتوراه» من جديد، وأقاما لائحة «حريدية ـ أشكنازية» مشتركة، هي لائحة «يهدوت هتوراه»[90]

(90) في العام 1988 فاز حزب «أغودات يسرائيل» بنحو 4,5 بالمئة من أصوات الناخبين، و«ديجل هتوراه» بنحو 1,5 بالمئة، أي قرابة 6 بالمئة سوياً. وأما في انتخابات العام =

وكلما أصبح المجتمع «الحريدي» أكثر احتياجاً للدولة، وكلما اضطر إلى الولوج أكثر إلى المجال السياسي، أصبحت نظرته إلى الدولة والمجتمع العلماني مركبة وذات اتجاهين متناقضين أكثر. عملياً، يمكن عن طريق المقارنة الخروج بحكم شبه متساوٍ بين النظرة التقليدية لليهودية الربّانية [التوراتية] إلى «غير اليهودي» و«الآخر» ونظرة المجتمع «الحريدي» الأشكنازي إلى كل «الآخرين» في السياق الإسرائيلي. هذه نظرة رفضوية إلى حد كراهية الغريب، مشوبة بخوف وفزع منه ورغبة في عدم إغضابه «بداعي المسالمة»، وبحكم الأمر «لا تفعل لصديقك ما تكرهه لنفسك»، المماثل زعماً للأمر الأخلاقي «الكنتياني»(*)(91) وبالفعل يمكن إيجاد أنماط من هذه التوجهات أيضاً في الثيولوجيا اليهودية الربّانية، ومن يُفتش في عناصر المعرفة الثيولوجية «الربانية» عن دعم وتعزيز للتوجه السياسي المرغوب لديه، فسوف يمكنه إيجاد ذلك بسهولة. في هذا السياق وفي أوضاع متغيرة يمكن أن يكون «الآخر» يهودياً غير أشكنازي، أو يهودياً علمانياً (هؤلاء ينظر إليهم كـ «أطفال مسْبِيين») يسارياً (يُعتبر عدواً ناشطاً لليهودية)، أو يهوداً

1992، ففازت الكتلة المشتركة «يهدوت هتوراه» بـ 3,3 بالمئة فقط من أصوات الناخبين. خلفية هذه الخسارة كانت تعزيز قوة حزبي «شاس» و«المفدال». تشير هذه الظاهرة وأمثالها، إلى أن الحدود داخل الدوائر المحيطة بحزب «المفدال» والأحزاب الحريدية على اختلافها، متعرجة وتدل على وجود «كتلة دينية» في السياسة. مع ذلك، دعونا ألا ننسى أن التصويت للبرلمان في القطاعات الدينية هو تصويت مصلحي في أساسه ويجب ألاّ ننسب إليه أهمية أيديولوجية مبالغ فيها أو التزام بقواعد اللعبة الديمقراطية.

(*) مصطلح نسبة إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كَنْت، صاحب فكرة الأمر الأخلاقي المطلق (Categorical Imperative) **في نقد العقل العملي**.

(91) كلمة «صديقك» تخضع لتفسيرات متناقضة. بدأً من المقاربة الإنسانية - الكونية لـ «الإنسان بحكم كونه إنساناً» وإلى التفسير المتمركز حول الإثنية الذي يعني «إنسان يهودي» بعامة و«ابن جاليتك/ طائفتك» بخاصة.

إصلاحيين أو محافظين، أو «غوي» - غير يهودي بعامة وعربي بخاصة[92]

ونظراً إلى أن الأورثوذكسية الدينية عارضت في البداية، كما يقال، الصهيونية معارضة ثيولوجية وسياسية على حد سواء، لكنها أرادت ضمان وجود الجالية اليهودية في الأرض المقدسة، فقد اتخذت موقفاً متسامحاً من العرب. وعلى الرغم من قدسية البلد، لم تر ضرورة في وجود الشعب اليهودي في دولة خاصة به، لأن اليهودية عاشت وازدهرت كجماعة لا إقليمية وفوق إقليمية. ولكن كلما دخلت الأرثوذوكسية الدينية إلى الحلبة السياسية في إسرائيل، قامت بتطوير قومية يهودية «حريدية» معادية للصهيونية. كان في ذلك، شيء من القفز فوق مرحلة تاريخية مرّت بها الصهيونية الدينية من خلال تبني قومية بواسطة العلمنة (ولكن من دون شرعية من جانب معظم كبار فقهاء ومفتي الجيل). لا تزال النظرية أو الفلسفة الأورثوذكسية الدينية في شأن النزاع اليهودي - العربي تبدو غير منظمة (نقصد الأورثوذكسية، وليس الكوكيانية - نسبة إلى الحاخام كوك)، ولا تزال غير واضحة كفايةً، ويبدو أنها لا تزال غير مثبتة بمسامير فعلية، ولكن يوجد لها بضعة مصادر: أ - مصدر شعبوي - مسيحاني، مرتبط بشخصية الحاخام مناحيم مانديل شنيئورسون وساحته النيويوركية. ب - مصدر في المحيط الإثني المتمركز حول القيادة «الربانية الحريدية» والضغوط «من القاعدة». ج - التنافس مع التيار الديني القومي، الذي، حتى هو، كان معتدلاً جداً في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، واجتاز في غالبيته عملية تطرّف قومي. قادت هذه العملية منذ العام 1977 إلى تحالف سياسي

(92) الترتيب هنا ليس على أساس سلم تراتبي.

وأيديولوجي بين التيار القومي العلماني اليميني والتيار الديني القومي و«الحريدي»[93] وكان لهذا التحالف أيضاً برنامج سياسي أيديولوجي وتاريخي داخلي: كان لكل مكونات هذا التحالف الجديد ذكريات جماعية مريرة من فترة الحكم المتواصل لحركة العمل (أو بشكل أدق، «مباي» بأشكاله التنظيمية المختلفة)، التي قمعت في بعض من فترات حكمها، من ناحية ثقافية وسياسية كل مكونات هذا التحالف (الذي يمكن أن نضم إليه على الأساس نفسه، الشرقيين أيضاً بكل أطيافهم).

وبالتالي لا عجب أنه، حين اقتراب الأورثوذكسية الأشكنازية من بؤر القوة السياسية في الدولة، تجرأت أن تعبر عن مشاعرها علناً وحتى بفظاظة. وسُمعت هذه الأقوال، في سياق تشديد تأريخي متناسب معها، من فم المرجع الديني الأعلى في البلاد، الحاخام إليعازر مناحيم من «شاخ». هكذا قال الحاخام من «شاخ» في «خطاب الأرانب»[*] المشهور، عندما سنحت له الفرصة أن يكون «بيضة القبان» المرجحة لقيام حكومة سواء كان ذلك برئاسة حزب العمل «اليساري» أو الليكود اليميني:

أيها السادة، نحن نعيش في فترة مخيفة وفظيعة. ولا يمر يوم لا تزيد فيه لعنته عن اليوم السابق. الحرب [حول بقاء اليهودية الحريدية][**] لم تبدأ الآن ولم تنته الآن، ولكن بدأت منذ الحرب

---

(93) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(*) المقصود الخطاب الذي ألقاه الحاخام من شاخ في أثناء الأزمة الوزارية والتنافس بين الليكود وحزب العمل على تشكيل الحكومة، حيث كانت الأحزاب الدينية، وحتى مجرد عضو واحد فيها، كفيل بترجيح كفة هذا الطرف أو ذاك، في هذا الخطاب شن الحاخام من «شاخ» هجوماً عنيفاً على اليسار والعلمانيين أكلة لحم الخنزير والأرانب.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

[الحرب العالمية](*) الأولى، عندما لم يكن، في تلك الأثناء، هدوء هنا [في البلاد](**) أيضاً، وهي مستمرة حتى الآن. والرب تقدس اسمه هو يعرف ما سيكون.

هذا نص «حريدي» تقليدي، يؤكد أن قوة اليهودي تكمن في المحافظة الصارمة على التقاليد والتراث الفريد. والمحافظة على الدين هي الضمان الوحيد للبقاء، وهذا خلافاً لـ «النظرية الجديدة» للصهيونية، التي اقترحت إقامة إنسان ومجتمع جديدين، مبنيين على القوة المادية. ويواصل الحاخام من «شاخ» هجومه الساحق على العلمانية الاشتراكية، قائلاً:

هناك كيبوتسات [رمز الصهيونية العلمانية والارتداد عن الدين في الثقافة «الحريدية»](***) لا يعرفون فيها ما هو يوم الغفران، قدسية السبت والمطهر(****)، ويربّون الخنازير والأرانب. هل لهؤلاء ارتباط بآبائهم؟ آباؤهم كانوا أيضاً يتناولون الطعام في يوم الغفران(*****) أحد أعضاء كيبوتس معين روى لي أنه لا يعرف ماذا تعني صلاة «اسمع يا إسرائيل» وامرأة أخرى قالت لي أنها تخشى الدخول إلى الكنيس. هل هؤلاء يهود؟ وإذا حصلت هناك حرب بماذا سيقاتلون؟ ليس مهماً إن كان هناك أراضٍ. من لديه أراضٍ ـ لا يعني ذلك أي شيء. لقد قطع «المعراخ» صلاته بالتوراة، بيوم السبت

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(***) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(****) بركة مياه تغطس النساء اليهوديات فيها للتطهر من الطمث.

(*****) في عيد الغفران يصوم اليهود ويلازمون بيوتهم ولا يقومون بأي عمل.

وبالماضي. «للمعراخ»، نظرية [أيديولوجيا][*] جديدة. بماذا هو يهودي؟[94]

من ناحية سياسية يسخر الحاخام من «شاخ» من نزعة حتمية الأرض لدى المتدينين القوميين والقوميين العلمانيين الذين يعتبرون الأرض منتهى المراد. وفي الوقت ذاته ينسب إلى الصهيونية الاشتراكية وحزب العمل إثماً لا يغتفر لقد أخرجوا أنفسهم من مجموع الشعب اليهودي، أخطأوا وضلّلوا، على الرغم من أنه من الناحية الشكلية لا يزالون يهوداً. بهذا دق الحاخام من «شاخ»، ابن الخامسة والتسعين، المسمار الأخير في نعش تشكيل حكومة العمل (برئاسة شمعون بيرس).

اقتصاد وعائلة في مجتمع الدارسين

كما قلنا سابقاً، وافقت الدولة الإسرائيلية، مع إقامتها، على إعفاء تلاميذ المدارس الدينية من واجب الخدمة العسكرية، طالما واصل هؤلاء تلقي العلم في تلك المدارس، أو طالما أن «توراتهم هي مهنتهم»، وكذلك وافقت على مواصلة قيام نظام تعليمي مستقل تماماً عن الدولة[95] لم يكن في هذه الموافقة منح أفضلية فقط بل

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(94) أُلقي الخطاب في «ستاد ياد إلياهو» وبث بكامله عبر الإذاعة الرسمية في 26 آذار/ مارس 1990. وهو موجود مع تغييرات طفيفة في النص في أكثر من مصدر. النص المقتبس هنا مأخوذ من كتاب دانييل بن سيمون، **أرض أخرى ـ انتصار الأطراف الهامشية: كيف انهار اليسار وصعد اليمين** (تل أبيب: مودان، 1997)، ص 201-202.

(95) استمرار وجود التيار «الحريدي» المستقل ذاتياً أصبح ممكناً بواسطة السلطات المحلية [البلدية والقروية] وتمويل الدولة لكلفته. كما يبدو كان لهذا القرار بضعة أسباب. كان أحد الادعاءات الشائعة يقول أنه بعد الكارثة من العدل العمل على نفخ حياة جديدة بـ «الجذوات الخامدة» المجيدة لعالم المدارس الدينية الأوروبي. ولكن، على ما يبدو، كان =

أيضاً إقصاء للجماعة السكانية «الحريدية» وموضعتها سلفاً في هوامش الدولة والمجتمع[96] مع مرور الوقت، ومع الزيادة السكانية للمجتمع «الحريدي»[97]، ومع فتح أبواب بعض المدارس الدينية أمام «التعليم للجميع»، تطور ونما نظام المدارس الدينية. كان في ذلك، عملياً، انقلاب في مفهوم جوهر التعليم في المدارس الدينية، الذي كان يرتكز في الأصل على تعليم انتقائي نخبوي وحصري. أما الآن، فأُضيف إلى «هيشيفا هجدولا» ـ المدرسة الدينية الكبرى (للبالغين

= هنالك أسباب أخرى إلى جانب ذلك، فالإعفاء من الخدمة العسكرية، على غرار الفصل التام بين أنظمة التعليم، أقصى هذا الجزء من السكان اليهود، الذي اعتبر معادياً للصهيونية، من حدود الجماعة. علينا أن نتذكر أن بعض ساحات كبار علماء التوراة ألزم أتباعه فعلاً بأداء الخدمة العسكرية، وأن عدداً من «الحريديم» قاتل في حرب العام 1948 في إطار القوات العسكرية اليهودية في منطقة القدس. ومنذ العام 1999، وافقت الأحزاب «الحريدية» على تجنيد بضع عشرات من الشبان «الحريديم» في إطار «الناحل الحريدي» [الشبيبة الحريدية الطلائعية المقاتلة]، الذي شكل وحدة منفصلة تماماً عن باقي الوحدات العسكرية، أتاحت الخدمة فيها استمرار الدراسة، الصلوات ونمط الحياة كما هو مألوف داخل الطائفة، في سياق الحصول على تدريب عسكري أساس.

(96) وفقاً لإحدى الروايات، خشي بن غوريون من مثول الطائفة الحريدية أمام لجنة الأونيسكو «لئلاّ تخرج الطائفة أمام اللجنة بموقف مضاد للمطالبة بإقامة دولة يهودية في فلسطين». بذلك تفسر أيضاً الرسالة المعروفة كقاعدة «الوضع القائم» (انظر أعلاه) بالنسبة إلى موقع الدين في الدولة، التي كتبها دايفد بن غوريون، والحاخام ميمون إلى «أغودات يسرائيل» وتضمنت وعوداً وتعهدات غامضة جداً في موضوع الحفاظ على قدسية السبت والطعام الحلال في العلن. ولكن بعد قيام الدولة وترسخها لم تعد هذه الخشية قائمة والتعهدات الغامضة كانت عرضة لتفسيرات مختلفة بما فيه الكفاية لكي يصبح بالإمكان خرقها.

(97) بين السنوات 1980-1990، ارتفع متوسّط عدد الأطفال المتوقع أن تنجبهم امرأة «حريدية» من 5,9 إلى 6,9 للمرأة الواحدة، وهذه ظاهرة ديموغرافية شبه فريدة في العالم حيث هناك انخفاض دائم في نسب الولادات. هكذا، مثلاً، حصل في الفترة أعلاه انخفاض في متوسط الولادات للمرأة اليهودية «غير الحريدية» في إسرائيل، من 2,6 إلى 2,3. كذلك سُجل انخفاض كبير أيضاً في أوساط النساء المسلمات والمسيحيات (العربيات) من 4,5 و2,3 إلى 3,4 و1,9 على التوالي.

غير المتزوجين) ولـ «الكوليليم»(*) (للبالغين المتزوجين) دور اجتماعي سياسي مهم: الحفاظ على حدود الجماعة من المغادرة، «الانحلال الأخلاقي» والعلمنة.

بتحويلها للمدارس الدينية إلى «مدن لجوء» من الخدمة العسكرية، مضافاً إلى ذلك وعد بضمان منح متواضعة للعيش وإكراميات أخرى من جانب الدولة لـ «أفرخيم»(**) [طلاب] «توراتهم هي مهنتهم»، عززت الأورثوذكسية الحريدية سيطرتها إزاء الداخل، لكنها أثارت ضدها سخط وعداء جماعات سكانية علمانية، وبخاصة المتشددين أمنياً داخل تلك الجماعات[98] يستخدم المجتمع «الحريدي» هذا الإعفاء كجهاز للرقابة الاجتماعية وكخط دفاع آخر في مواجهة احتمالات التخلي عن الطائفة ومغادرتها، وأيضاً كضمانة لضمان السلوك اللائق والإخلاص من جانب الفرد. كذلك يحول هذا الأمر دون دخول جزء كبير من الرجال في المجتمع «الحريدي» إلى سوق العمل أو تحصيل ثقافة ومهارات مهنية في السن الملائم، الأمر الذي من شأنه أن يضع أعضاء هذا المجتمع في مجموعات مهنية وفي سلّم الأعشار ما فوق «خط الفقر».

(*) مفردها «كوليل» وتعني المدرسة الدينية للطلاب المتزوجين.

(**) مفردها «أفراخ» وتعني طالب مدرسة دينية يهودية، متزمت جداً، يرتدي اللباس الأسود ويطلق لحيته وسوالفه ويقيم في أحياء خاصة في القدس، بني براك، وصفد، ونيويورك.

(98) وفقاً للمفاهيم الكلاسيكية للجنسية/ المواطنة، فالخدمة العسكرية هي أحد الواجبات المدنية (على غرار دفع الضرائب، الإذعان للقانون وخلافه) التي يحصل مواطن الدولة القومية، في مقابل تأديتها، على حقوقه المدنية «الكونية»، كشرط ضروري وكافٍ، لكن الدولة في «إسرائيل» خرقت هذه القاعدة منذ البداية (انظر مثلاً، نموذج المواطنين الدروز).

صحيح أن نسبة «الحريديم» إلى مجموع السكان في «إسرائيل» كانت حتى العام 1995، نحو ستة بالمئة. لهذا الغرض اعتُبرت كل عائلة تعلم أو يتعلم أحد أبنائها (أو أكثر) في مدرسة دينية غير ثانوية عائلة حريدية. في تلك السنة كانت نسبة الرجال العاملين من بين فئة الرجال في سن العمل، من مجمل السكان الإسرائيليين، نحو 73,9 بالمئة، وأما حصة هؤلاء بين مجموع السكان «الحريديم»، فقدّرت بما نسبته 41,1 بالمئة(99) ووفقاً لحساب آخر، فبين السنوات 1980 و1993 ارتفعت نسبة الرجال تلاميذ المدارس الدينية في أعمار قوة العمل الأساس (25-54) من 1,2 بالمئة إلى 2,3 بالمئة، الأمر الذي أدّى خلال قرابة 25 سنة إلى ارتفاع نسبة الرجال في «إسرائيل» الموجودين خارج دائرة العمل بأكثر من الضعفين، أي أن عدد الرجال خارج دائرة العمل ارتفع من 6,4 بالمئة إلى 14,5 بالمئة(100)

---

(99) م. دهان، **المجموعة السكانية «الحريدية» والسلطة المحلية: توزّع المداخيل في القدس** (القدس: مخون يروشالايم لحيكر يسرائيل، 1995)، ص 45-46.

يجب التعاطي بتحفظ عن هذه المعطيات، وهذا لعدد من الأسباب، فتعريف العائلة «الحريدية»، هو من ناحية، تعريف موسع (ليس بالضرورة أن كل عائلة درس أحد أبنائها، أو لا يزال يدرس في مدرسة دينية غير ثانوية، هي عائلة «حريدية»)، ومن ناحية أخرى فهو تعريف مقلِص: فالعائلات الحريدية التي ليس لديها أبناء، أو العائلات التي يوجد فيها بنات فقط، لا يمكن شملها ضمن هذه الفئة. كذلك من الصعب أن نفهم إذا كان دهان يتطرق إلى «الحريديم» الأشكنازيين فقط (إذا حكمنا وفقاً لتقدير حجمهم المنخفض بين السكان) أو أيضاً إلى الشرقيين (وفقاً لتقدير حجمهم في قوة العمل).

(100) E. Berman and R. Klinov, *Human Capital Investment and Non-Participation: Evidences from a Sample with Infinite Horizons (Or: Jewish Fathers Stop Going to Work)*, Discussion Paper; no. 97.05 (Jerusalem: Maurice Falk Institute for Economic Research, 1997).

في السابع والعشرين من كانون الثاني/ يناير العام 1998، قدّم رئيس مديرية التجنيد في الجيش إلى اللجنة البرلمانية لشؤون مراقبة الدولة معلومات أفادت أنه منذ قيام الدولة، أجل نحو 63 ألفاً من تلاميذ المدارس الدينية موعد تجنيدهم، وقرابة عشرة آلاف من أصل =

يُضاف ذلك كله، كما قلنا، الارتفاع الحاد في التكاثر الطبيعي. يُفسر هذا الارتفاع في الإنجاب في أوساط السكان «الحريديم»، إضافة إلى كونه ظاهرةً تتسم بها، على وجه العموم، الجماعات السكانية المتدينة، وتلك التي تعاني من ضائقة مادية، بضغط اجتماعي في مجتمع يعيش حالة إحساس بالحصار وبالخوف على الوجود، أو بالاستجابة للمكافآت الاقتصادية التي تمنحها الدولة الإسرائيلية (بالأخص بواسطة مخصصات الأولاد من مؤسسة الضمان الوطني) لـ «العائلات كثيرة الأولاد»[101] وتحول كثرة الأولاد أيضاً دون

هؤلاء خدموا خدمة عسكرية قصيرة مع انتهاء دراستهم. وعُلم أيضاً أن نحو 7,5 بالمئة من المجمل السنوي لعدد المطلوبين للخدمة العسكرية، يحصل على إعفاء منها.

(101) كانت النية الأصلية هي منح مخصصات أولاد لمن «أدوا الخدمة العسكرية» فقط (أي لتشجيع اليهود على الإنجاب في إطار الصراع الديموغرافي المعلن ضد السكان العرب). ولكن بضغط من «الحريديم» أزيل هذا الشرط، ومنذ السبعينيات من القرن الماضي ارتفعت مخصصات الأولاد بمقدار ضعفين ونصف. هكذا، ففي التسعينيات، كانت المخصصات الشهرية لعائلة حريدية عادية، أي مع ستة أولاد، نحو 2500 شيكل جديد شهرياً، ولعائلة مع عشرة أولاد 4550 شيكل جديد. وأما مخصصات عائلة مع اثني عشر ولداً فكانت 5650 شيكل جديد، بينما كان الحد الأدنى للأجور في المرافق الاقتصادية 2640 شيكل جديد. بالمناسبة، فمن ناحية اقتصادية، يلاحظ انخفاض في الإنفاق الثانوي لكل ولد آخر في العائلة خلافاً للمبادئ التي يقوم عليها تحديد مخصصات الأولاد. ويجب أن نضيف إلى مخصصات الأولاد أيضاً «مخصص الـ «كوليل» - المدرسة الدينية»، مخصص ضمان الدخل، وسلسلة كاملة من المنافع الاجتماعية. إلى ذلك زُعم في تحقيق دراسي أن الدخل الإجمالي لعائلة حريدية عادية (ستة أولاد)، لا يعمل البالغون فيها في سوق العمل، سوف يصل إلى حدود 6500 شيكل جديد (شاحر إيلان، **هآرتس** (1998/3/2)). كذلك فإن كثرة الأولاد في العائلة «الحريدية» هي أيضاً مصدر فزع علني أو خفي لدى الشرائح العلمانية في المجتمع الإسرائيلي. ومصدر الفزع هو أنه مع التكاثر الطبيعي العالي، والأقل قليلاً لدى العائلات الدينية - القومية وبعض العائلات التقليدية، سيصبح «المتدينون» في خلال جيل أكثرية في الدولة وسيحولوها إلى دولة شريعة كاملة أو جزئية. يمكن أن نسمع أقوالاً من هذا القبيل في أوساط القطاعات الدينية في المجتمع أيضاً

مراكمة رأس المال والممتلكات غير المنقولة في جيل واحد أو بين جيل وآخر، لأن «الإرث» الضئيل سيوزع تلقائياً على ورثة كثر. هذا الوضع المتمثل في كثرة الأولاد وانعدام السكن اللائق، حوّل جزءاً من المجتمع «الحريدي» إلى مجتمع فقير يعيش على الدعم بدرجة أكبر مما كان في الماضي، ولكن من دون أن يتبنّى أنماط السلوك المألوفة في ثقافات الفقر المعروفة، مع أن عوارض كهذه (مثل ازدياد العنف والإجرام داخل المجتمع) بدأت تظهر(102).

غيّر هذا الوضع إلى حد ما بنية العائلة، وأرغم النساء في المجتمع «الحريدي» على مغادرة المنزل طلباً للعمل من أجل إعالة عائلاتهن أو لتأمين دخل مكمل. استُوعب جزء من النساء «الحريديات» في أسواق فرعية لقوة العمل، في التجارة الصغيرة وفي الخدمات. ليس واضحاً إن كان خروجهن إلى سوق العمل قد غيّر مكانتهن في المجتمع «الحريدي» لأنه لم يخفّض ـ وربما حتى عاظم ـ نسبة الولادات. وفاقم ازدياد عدد أفراد العائلات «الحريدية» والزيادة العامة في المجموع الكلي للسكان «الحريديم» مشكلة السكن: اكتظاظ سكاني بالنسبة إلى عائلات القدامى وانعدام السكن لعائلات شابة وجديدة. ونظراً إلى أنه لم يعد في المدن الكبيرة المختلطة تقريباً (مثل القدس وبني براك) مساحات خالية للبناء أو أنها أصبحت باهظة الثمن، اضطر المجتمع «الحريدي» إلى اللجوء إلى الأراضي

(102) هذا ليس وضعاً متأصلاً في المجتمع «الحريدي» بأسره. هكذا، مثلاً، حافظ المجتمع الحريدي اليهودي في الولايات المتحدة على جزء من سماته «الأوروبية»، أي إن الدارسين في المدارس الدينية بقوا نخبة صغيرة، بينما خرج معظم أعضاء الجالية/ الطائفة إلى سوق العمالة (بعضهم درس مهناً أكاديمية) واندمج في فروع الفنون، وفي قطاع الأعمال، وفي «الأعمال الكبيرة» (هكذا، مثلاً، تبرز حصتهم في فرع تجارة الألماس وصناعته).

الحدودية في المناطق المحتلة[103] حتى ذلك الوقت امتنع معظم «الحريديم» عن الاستيطان في هذه المناطق لأسباب أيديولوجية. هكذا بدأت تُبنى لأول مرة مدن «حريدية» كاملة وراء الخط الأخضر، على غرار مدن عمانوئيل، وبيتار، وكريات ـ سيفر[104] من الصعب أن نعرف إن كان التوجه الى القومية اليهودية هو الذي أتاح هذا الاستيطان، أو أن هذا الاستيطان هو الذي سرّع نشوء هذا التحالف بين جزء كبير من الأورثوذكسية «الحريدية» والكتلة السياسية الدينية القومية.

الحفاظ على حدود الجماعة السكانية

كما سبق وقلنا، المشكلة المركزية بالنسبة إلى الأورثوذكسية اليهودية في إسرائيل، على غرار الأورثوذكسية في المركز الأميركي الشمالي[105] هي الحفاظ على نمط حياتها وعلى حدود أفراد جماعتها من غول «الانحلال الأخلاقي» والعلمنة. أكثر من ذلك، من ناحية ثيولوجية ونفسية على حد سواء، إن كل فرد يخرج من داخل الجماعة يُنظر إليه كمن أساء إلى النظام الاجتماعي والكوني، وكل من ينضم إليها («التوابون»، حسب تعبيرهم) يؤكد من جديد

---

(103) ي. شلهاف، «قدسية البلاد كعملية تلقين وأدلجة،» **دراسات في جغرافية «أرض ـ إسرائيل»** [كراس]، العدد 12 (1983).

(104) تسبب نشوء المدن الحريدية في خلق مشكلة جديدة داخل المجتمع «الحريدي»، فبحكم كون هذا المجتمع مجموعة سكانية فقيرة في الأساس، أصبح من الصعب أن يفرض عليها عبء الضرائب البلدية («أرنونا» – ضريبة الأملاك) والأصعب من ذلك هو جباية تلك الضرائب. وهذا يقود بدوره إلى خدمات بلدية ضئيلة تفاقم الفقر في الحيّز العام أيضاً. ومن أجل التغلب على هذه المشاكل، تعتمد سلطات المدن الحريدية على معونات حكومية سخية وتلجأ إلى تعميق الجباية التي تتم بأيدي شركات جباية خاصة تلجأ إلى العنف في عملها.

(105) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

صحة هذا النظام (لأنه وفقاً لإحدى الروايات، يُفترض بالمخلّص أن يأتي عندما «يكون كل الجيل أما بريء أو مدان»). وهنالك ظاهرة جديرة بالملاحظة أنه على المدى الطويل، وعلى الرغم من الخصوبة العالية لدى العائلات «الحريدية»، فإن تزايد عدد أفراد هذا المجتمع أقل من وتيرة تكاثره الطبيعي، هذا على الرغم من ظاهرة تديّن العلمانيين (ما يُسمّى، كما سبق وقلنا، في الخطاب الإسرائيلي «التوبة»)، وعلى الرغم من المحاولات الفاشلة لاجتذاب يهود شرقيين تقليديين إلى داخل حدود المجتمع الأورثوذكسي[106] لا توجد معطيات مفحوصة ومثبتة حول الخروج من داخل «العالم الحريدي» والدخول إليه، الأمر الذي يتجسد بأشكال مختلفة، بدءاً من قرار الفرد بأداء فرائض مختلفة بشكل انتقائي (و«الإيمان بالله» وغيرها) وانتهاءً بالدخول إلى داخل الجالية/ الطائفة «الحريدية» وتبنّي نمط حياتها ككل[107]

منذ العام 1990 وحتى العام 1997 موّلت وزارة الأديان تعليم نحو 35 ألف دارس في مؤسسات «التوبة» [العودة إلى الدين] و23 ألف رجل (15 الفاً من أصل هؤلاء متزوجون) و12 ألف امرأة. لكن هذا لا يعني أن كل الدارسين «قد تابوا»، وليس أيضاً أن كل «التوابين» فعل ذلك عبر هذه المؤسسات. منذ العام 1977 أصبحت عملية «التوبة» أكثر سهولة وجاذبية، لأن شباناً لم يتعلموا في المدرسة الدينية، كان يمكنهم الحصول على قبول بتأجيل الخدمة العسكرية إذا انضموا إلى المدرسة الدينية قبل تجنيدهم.

---

(106) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(107) توجد هنا أيضاً فوارق ملحوظة بين الجوالي/ الطوائف الأورثوذكسية الأشكنازية وبين الجوالي/ الطوائف التقليدية، والشرقية الأكثر انفتاحاً والأقل تطلباً (انظر الفصل السادس من هذا الكتاب).

وبالفعل، فالموجة الثانية من «التوابين» سُجلت في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي، بينما سجّلت الموجة الثالثة في مطلع التسعينيات من القرن العشرين. كما إن ارتفاع حصة النساء في أوساط التوابين (من نحو 750 امرأة في العام 1990 إلى 2500 تقريباً في العام 1997)، وانخفاض نسبة الرجال المتزوجين بين هؤلاء «التوابين» هي ظاهرة لافتة. تشكّل جماعات المساجين في السجون مجموعة هدف سكانية أخرى للعمل التبشيري «الحريدي». ومع اقتراب نهاية العقد درس نحو 200 سجين دراسات توراتية اعتُبرت من جانب السلطات بمثابة «أسلوب في إعادة التأهيل». كذلك، فالمهاجرون من أقطار رابطة الدول المستقلة الذين هاجروا إلى «إسرائيل» وفقاً لقانون العودة، ولكن لم يُعتبروا يهوداً بحسب الشريعة اليهودية ولذا رغبوا أو أُلزموا بالتهوّد[108]، واشتُرط تهوّدهم بتبني نمط الحياة الديني (ولكن ليس واضحاً أي نسبة منهم أخذت على عاتقها هذا الالتزام ظاهرياً). كذلك أُلزمت العائلات التي تبنّت أطفالاً غير يهود من داخل البلاد أو من خارجها، بأداء نمط حياة ديني (يجدر الافتراض أن معظم هؤلاء الأفراد والعائلات لم يتبنَّ فعلاً نمط الحياة هذا). ويتضح، مع اقتراب نهاية العقد الأخير من القرن الماضي، أن نحو 5500 دارس جديد ينضم سنوياً إلى المدارس الدينية ومعاهد «التوبة»[109] ولكن من المفيد الإشارة إلى أنه على الأقل في أوساط الأورثوذكسية الأشكنازية لا تعتبر «التوبة» وأداء نمط حياة أورثوذكسي كامل، بمثابة القبول التام بالدخول إلى الجماعة

---

(108) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

(109) لا تشمل هذه المعطيات الزيادة الملحوظة في عدد التلاميذ الذين يلتحقون بمدارس تيار التعليم الجديد نسبياً لحركة «شاس».

الأورثوذكسية. يجد عدم القبول هذا تعبيراً عنه بالأساس في أن أعضاء الجالية/ الطائفة لا يتزاوجون تقريباً مع «التائبين» و«التائبات» (الذين سيبقون على الدوام «موضع شبهة»، بحكم أن كل علماني مشتبه بأنه «ابن زنى» وفقاً للشريعة، وعملية «التوبة» لا يمكنها أن تزيل عنه هذه الشبهة).

على الرغم من ذلك، يوجد في ظاهرة «التوبة» بعض من فتح مثير، وإن يكن جزئياً لحدود الجماعة، يتمثل بتنوعها وإدخال أسس ومعارف من أنواع جديدة (تبرز الظاهرة بالأساس في الثقافة الشرقية التقليدية)[110] إذ يصعب على المرأة أو الرجل اللذين سبق لهما أن عاشا، وترعرعا، وتثقفا بثقافة أكثر انفتاحاً، التأقلم أحياناً مع أوضاع الانصياع الأعمى لأوامر علماء الدين والقادة التي يوجد فيها إجحاف فظ (وهو وضع غير قائم بهذا الشكل المتطرف في الثقافة الشرقية التقليدية). إن إدخال «التائبين»، على الرغم من إقصائهم إلى مكانة هامشية، يتسبب إذاً في انهيار بطيء للرقابة الاجتماعية ويؤدي إلى تغيير المعايير داخل «المجتمع الحريدي» (مثلاً، الاستماع إلى الإذاعة ومشاهدة التلفاز). عامل آخر في مسارات الانهيار هذه هو وفاة المراجع الدينية المركزية من «كبار علماء التوراة» أو تقدمهم في السن، في الوقت الذي لا ينجح فيه الجيل الذي يليهم من كبار علماء الدين (ينتقل هذا اللقب أحياناً بالوراثة) في الوصول إلى القدر ذاته من الهالة السلطوية المرجعية والقيادية التي كان يتمتع بها الجيل السابق. إن الزعامة والرقابة الاجتماعية أيضاً تنتقل في هذا الوضع إلى مراتب متوسطة: سياسيون، فعاليات وناشطون ميدانيون على غرار قادة «دوريات الحشمة» [المطوّعون في السعودية].

---

(110) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

بعد أن خرج المجتمع «الحريدي»، ولو جزئياً، من داخل «الفقاعة» التي أدار حياته داخلها[111]، نجده واقفاً على مفترق طرق، وسيتوجب عليه إيجاد حلول لعدد من المعضلات والتوترات المرتبطة ببعضها، سواء كان ذلك إزاء الخارج أو الداخل. لن تكون الحلول والتغييرات فوريةً، ويُحتمل أن تكون هناك حاجة إلى تعاقب أجيال على مستوى القيادة الفقهية والسياسية على حد سواء من أجل إحداث تغييرات فعلية. علماً أن الضغوط من «الأسفل» أيضاً، تساهم بقسطها وتدفع سواء كان ذلك في اتجاه إحداث تغييرات أو في اتجاه المحافظة والانغلاق. إن المشكلة التي تتطلب رداً فورياً هي، على ما يبدو، مكان وحجم «مجتمع الدارسين» في أوساط «الحريديم». والمعضلة هي هل سيواصل المجتمع «الحريدي» محاولة الإبقاء على معظم أعضائه الرجال في إطار الـ «فوت» والـ «كوليليم» [المدارس الدينية]، أو أن هذه المدارس ستعود إلى غايتها الأصلية، أي إلى تنمية ورعاية نخبة مقلّصة ضليعة في علوم التوراة، سلك ديني، فقهاء وقادة الجاليات/ الطوائف المحلية؟ وإذا تمسّك المجتمع «الحريدي» بالإطار القائم اليوم، سيستمر الوضع الحالي، حيث تُرسم طريق معظم الرجال فيه، على الأقل اعتبارياً، في اتجاه دراسة تتواصل، بشكل أو بآخر، معظم سنوات حياتهم، وبحيث يتلقى المجتمع بأسره الدعم من جانب الدولة ويبقى خارج سوق العمل. وقد تسببت الزيادة المثيرة في انتخابات العام 2003 في قوة حزب

(111) لم يكن هذا الخروج فقط بفضل استعداد هذا المجتمع لأخذ قسط في اللعبة الاجتماعية السياسية والثقافية في الدولة الإسرائيلية. وساعد مجمل التغييرات التي حصلت في هذا المجتمع، مثل قدرته على إقامة ائتلافات خاصة مع مكوّنات وقطاعات أخرى في الدولة، في انخراطه الجزئي في اللعبة.

«شينوي» البرلمانية ذي التوجهات المعادية للحريدية، والتي أبقت حزبي «شاس» و«أغودات يسرائيل» خارج الحكومة، في توحيد صفوف الأحزاب الحريدية، وفي تعزيز الإحساس بالملاحقة والاضطهاد لديها على المدى القصير. ولكن على المدى الطويل، فإن هذه الظاهرة مرشحة لخلق ضغط على المجتمع «الحريدي» في اتجاه المزيد من الانفتاح.

والأنكى هو أن النمط القائم اليوم، المتوخّى منه أن يزيد نمو هذا المجتمع، هو الذي يلحق به الضرر عملياً، فكلما كان نموه النسبي المطلق أكبر، أصبح من الصعب على هذا المجتمع الحفاظ على النمط القائم، لأنه بعد أن يصل حجم هذا المجتمع سقفاً معيّناً، لن يستطيع بعد ذلك الحفاظ على نفسه كمجتمع دارسين فقط. يُحتمل أن تكون النتيجة شرخاً أكبر، حتى، من الشرخ القائم اليوم في المجتمع والثقافة «الحريديين». وكنتيجة لذلك، بينما سيتراجع بعض منه من جديد إلى داخل «الفقاعة»، وسيحافظ بحرص وتشدد أكبر على حدوده، وعلى المعايير، وعلى الرقابة الاجتماعية الداخلية الصارمة، فإن بعضه الآخر قد ينفتح ويتموضع طبقياً داخله، في سياق ارتباط انتقائي بالدولة الإسرائيلية، وببنيتها الاقتصادية، والسياسية، والثقافية. سيكون هذا الارتباط مرفقاً، من ناحية، بتبنّي قومية يهوديّة (ربما من دون تعريفها كـ «صهيونية»)[112]، ومن ناحية أخرى، بمحاولات أكثر فظاظةً أيضاً لفرض قواعد وأحكام فقهية، وفقاً لهذا التفسير أو ذاك، على نطاق آخذ بالازدياد في المجالات

(112) أو ربما بالذات من طريق تقديم أنفسهم كممثلي «الصهيونية الحقيقية» (على غرار «شاس» والتيّار الديني القومي، انظر الفصول: الأول، الرابع والسادس من هذا الكتاب). وفي الوقت ذاته في سياق القول علناً أو تلميحاً، بأنه كما إنه لا وجود ليهودية علمانية، هكذا أيضاً لا معنى للصهيونية العلمانية.

العامة في إسرائيل. هذا لا يعني أنه لن يكون هناك موافقة صامتة بين «العلمانيين» و«المتدينين»، على استحالة إقامة «دولة توراة» (شريعة) في «إسرائيل» في المكان والزمان الحالي (وربما إلى الأبد)، مع أن هذا الطموح والتطلع سيبقى بمثابة إمكان طوباوي ـ مسيحاني، هذا لأن المسيحانية مُعشِشة داخل هذا المجتمع على الدوام، ومن المتوقع أن تنفذ إلى الخارج من فترة إلى أخرى.

عموماً، يمكن القول أن المواجهة بين «الحريدية» (بصيغتها الأشكنازية) وبين الحداثة لم تنته، وربما لن تنتهي في المستقبل الممكن توقعه. فهذه «الحريدية» سوف تمتص داخلها، من خلال هزّات وخلافات داخلية، تغييرات تكنولوجية، ثقافية وربما أيضاً اجتماعية، ولكن لا سبب يدعو لأن تشكل هذه التحديثات خطراً حقيقياً على استمرار وجود مجتمع وثقافة «حريديين»، ذَوَي أطياف مختلفة. مع ذلك، ليس هناك فرصة أيضاً لأن تراكم «الحريدية» قوة سياسية على نطاق مثير جداً، بحيث يهدّد بتحويل «إسرائيل» إلى دولة دينية خالصة.

أحد المجالات التي قد يحصل فيها تغيير فعلي هو مجال مكانة المرأة في هذا المجتمع. ولكن علينا التحفظ عن هذا التحديد والقول أن ليس هناك فرصة لأن تقترب امرأة «حريدية» على صعيد حقوقها، حتى من مكانة النساء في القطاع الديني القومي، وبالتأكيد ليس العلماني (مع أن مكانة المرأة في هذين القطاعين لا تزال بعيدة من أن تكون مرضية). إن تحسين مكانة النساء «الحريديات» سيكون أقل إثارةً وعلانيةً، وسيتناول بالأساس المجال الخاص للعائلة، فقد يعانين بشكل أقل من التنكيل والقمع داخل العائلة، وقد يُمنحن حرية أكبر في اختيار الزوج وخيارات أكبر في تربية الأولاد، غير أن العقيدة «الحريدية» ستموضع النساء، على الدوام، كفئة منفصلة

موجودة خارج المجال العام. بناء عليه، فالمرأة الحريدية، وبحكم عقيدتها سوف تموضع نفسها في مكانٍ متدنٍ أكثر مقارنة بالعالم الذكوري، وخارج المجال العام. صحيح أنه سيكون هنالك المزيد من الثائرات والمتمردات اللواتي سيصبحن بطلات ثقافة في المجتمع العلماني، لكنهن سيتمردن داخل مجتمعهن. وسيكون للنساء فرص أكبر لامتلاك المعرفة من أنواع مختلفة، بما في ذلك التوراتية الفقهية التي كانت محظورة عليهن (ما عدا بضع منهن خارجات عن المألوف وأسطوريات). لكن هذه المعرفة لن تضيف إليهن الكثير من القوة أو من درجات الحرية[113] وإذا دخل، فعلاً، المزيد من الرجال إلى دائرة العمل الدائم والمربح، فمن المحتمل أن يبطيء هذا الأمر عملية خروج النساء «الحريديات» إلى مجالات العمل من أجل إعالة عائلاتهن، وربما يتيح ذلك، أيضاً، ارتفاع عدد الولادات. مع ذلك، هناك مؤشرات إلى وعيٍ آخذٍ بالتعاظم في اتجاه التخطيط العائلي، والرغبة في تخفيض عبء الحمل شبه الدائم للنسوة «الحريديات» في عمر الإخصاب. قد يحصل هذا أيضاً في حالة ضعف الإحساس بالاضطهاد والملاحقة لدى هذا المجتمع. وهنا أيضاً علينا توقع انشطار داخل المجتمع «الحريدي» ـ الأشكنازي: بعض منه سيتمسك بالسعي إلى وجود عائلة من عدد أقصى من الأولاد، وبعض آخر سيتوجه نحو المزيد من التخطيط وتقليص عدد أفراد العائلة الواحدة.

---

(113) خلافاً للصيغة المبسطة القائلة بأن «المعرفة هي قوة، فليس كل نوع من أنواع المعرفة هو قوة، إذ يتعلق الأمر بمضامينها وسياقها الاجتماعي. على سبيل المثال، فالمعرفة الفقهية أو التوراتية يمكن أن تكون معرفة قاهرة لعارفيها، وبالأخص إن كانوا هم أو هن ممن يؤمن بكونها مصدراً للسلطة والصلاحية التي لا يمكن التحفظ عنها، فالشريعة، وفقاً لحدود التفسيرات الحريدية على أنواعها، تموضع المرأة كمستعبدة لزوجها، للرجال في عائلتها وللعالم الذكوري بأسره، وتُقصيها عن الحيّز العام.

عموماً، يجب أن نتوقع نمواً بطيئاً لمجتمع «نيو- أورثوذكسي» يزيل عن نفسه جزءاً من العلامات الفارقة للأورثوذكسية المحافظة، كما تبلورت في السنوات السبعين التي مرت، لكنه سيحافظ على هويته، وعلى حدوده، وعلى شكل أداء معظم «الفرائض»، وبالأخص على سوق زواج مكتفٍ ذاتياً وعلى «عدم الاختلاط». رداً على ذلك، سيقترب جزء أكبر منه من الطائفة «الحريدية» [نطوري كارتا]، وجزء آخر «سيتجاوز الخطوط» نحو التدين القومي «الحديث»، أو سيُبتلع داخل المجتمع العلماني ـ المدني. لكن وتيرة التغييرات واتجاهها سيكونان مرتبطين أيضاً باتجاهات التطور العامة في الدولة الإسرائيلية بطابع العلاقات بين بقية المكوّنات الثقافية في الدولة وبالعلاقات بينها وبين الدولة.

الفصل السادس

شرقيّون: متديّنون، تقليديّون، وعلمانيّون

«إن الصهيونية، هكذا تعلمت في «يشيفات حفرون» [المدرسة الدينية في الخليل]، أرادت أن تخلق في البلاد يهودياً جديداً. بدلاً من الطموح للحفاظ على مبادئ الدين المتوارثة من جيل إلى آخر، تحتل روح الإنسان الصهيوني الرغبة في إقامة دولة تندمج في الأسرة العالمية، أي الطموح لأن يكون الشعب اليهودي «شعباً كباقي الشعوب». من أجل ذلك، اضطر زعماء الصهيونية، ومعظمهم من الأشكنازيين، إلى بذل جهد من أجل فصل يهود الشرق عن جذورهم الدينية. هم الصهيونيون الأشكنازيون، أدركوا أنهم لن يستطيعوا تحقيق رؤياهم من دون تحويل المتحدرين من أقطار الشرق من يهود إلى إسرائيليين. [ولكن](*) الصهيونيين الحقيقيين هم نحن ـ «السفاراديم» المحافظون على الفرائض الدينية، الذين تعتبرهم المؤسسة الحاكمة متخلفين وبدائيين، وينظرون إلينا كأننا مخلوقات غريبة، ولكن كلما أهانونا، ازدادت قوتنا»[1]

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(1) آرييه درعي، مهرجان حركة «شاس»، ستاد الجامعة العبرية، 1997/4/23.

الـ «شرقيون» هم فئة اجتماعية تأسست وبُنيت من ناحية ثقافية، سياسية واقتصادية داخل الدولة الإسرائيلية. قبل إقامة الدولة صُنّف سكان الدولة اليهود غير الأشكنازيين، على وجه العموم، كـ «سفاراديم»، «يمنيين» و«أبناء الطوائف الشرقية» (أحياناً كان يتم تمييز «المغاربة» بينهم أيضاً، أي الذين هم من أصل مغاربي)[2] وكذلك فإن مصطلح مزراحيم [الشرقيون] ليس مصطلحاً مستحدثاً تماماً، إذ يمكن العثور على استخدام له في الفترة السابقة لقيام الدولة، كمصطلح سياسي يشدد على توزيع العمل غير المتساوي بين الأعراق، سواء كان ذلك على صعيد الخطاب الجماهيري أو الخطاب الأكاديمي[3]، فالمجتمع «المستوعِب للهجرة» [بكسر العين] وسم هؤلاء المهاجرين كأبناء «الطوائف الشرقية»[4]، وكانت دلالة

(2) منذ أن بدأت موجات الهجرة الكبيرة ظهر اللقب المهين «شحوريم» [السود]، وأمّا مهاجرو الأقطار الإسلامية فأطلقوا على المستوطنين القدامى من بلدان أوروبا وأميركا اللقب المهين «فوزفوزيم» (عقب إكثار هؤلاء من استخدام السؤال «باليديش Vus? Vus?»). أنا أشكر سامي سموحة على هذه المعلومات.

(3) هذا المصطلح «مزراحيم» [شرقيون] وضعه قيد الاستخدام شلومو سفيرسكي، عقب نشر كتابه النقدي الاحتجاجي في العام 1981، «**لسنا ضعفاء متخلّفين إنما مستضعفون**» (انظر: ر. بن – شوشان، «عدالة اجتماعية في إسرائيل: الخاصيّة المفقودة،» **شوريش - الجذر** [دورية]، (حزيران/ يونيو 1982)). كان هذا الكتاب أشبه ببيانٍ سياسي بالنسبة إلى شبابٍ شرقيين مثقفين، ولكن رسائله تسلّلت من هذه الشريحة إلى شرائح اجتماعيةٍ أعرض. وانتقد سفيرسكي أيضاً صيغة الجمع للمصطلح باللغة العبرية («مزراحييم» وليس «مزراحيم») مدّعياً وحدة المتحدرين من الأقطار الشرقية المختلفة (على غرار مصطلح «أشكناز» وليس «أشكنازيين»). وروى سفيرسكي في حديثٍ خاصٍ أن من طبعت الكتاب كانت امرأةً يمنيةً، ولذا استخدمت مصطلح «مزراحييم» بدلاً من «مزراحيم»، الأمر الذي تتطلب منه تصحيح ذلك عند التدقيق في الطباعة.

(4) هذا المصطلح لا يتطابق مع مصطلح «سفاراديم» (أو «سفاراديم طيهوريم» أي «سفاراديون خلص») الذي كان يستخدم بالنسبة إلى مجموعة نخبةٍ قديمةٍ، كانت تقيم في المنطقة قبل قدوم موجات الهجرة من أوروبا (بالأساس في المدن المقدسة، القدس، وصفد، وطبريا)، وكانت تنظر إلى نفسها النظرة ذاتها إلى ذلك الجزء من المطرودين من =

المصطلح آنذاك مجموعة سكانية ذات مستوى ثقافي متدنٍ ورأسمال بشري ضئيل. لم يميّز هذا الوسم على وجه العموم بين مهاجرين من أقطار ولا حتى من قاراتٍ مختلفة (مثلاً، العراق، عدن، وكردستان في مقابل المغرب، مصر وحتى اليمن[5] بهذا الشكل نشأ تصنيف شامل مهين لمجموع «غير الأشكنازيين»).

إن مواليد «إسرائيل» الذين يعتبرون أنفسهم شرقيين يشكلون اليوم نحو نصف سكان الدولة اليهود، على الرغم من صعوبة تحديد من هو «الشرقي» اليوم، وذلك إزاء كثرة الزيجات المختلطة وكون المصطلح مسألة تعريف ذاتي وهوية ذاتية، أكثر من كونه إشارةً إلى المنشأ العرقي للمهاجر أو لوالديه. عموماً، القصد هو أولئك المهاجرون اليهود إلى إسرائيل، على تعاقبهم، الذين أصلهم أو أصل أحد والديهم[6]، من أحد الأقطار الإسلامية.

وعلى غرار «الشرقيين» اليوم، كذلك كانت «الطوائف الشرقية» في الماضي، فئةً شديدة التنوع سواء كان ذلك من ناحية ثقافية،

= إسبانيا (1492) الذي وصل إلى البلاد مباشرةً أو بشكلٍ غير مباشر.

(5) كان اليمنيون على الدوام يعتبرون أنفسهم فئةً خاصةً منفصلةً في اليهودية. نشأت الجالية/ الطائفة، وفقاً لتراثهم وتقاليدهم عقب التحالف بين الملك سليمان وملكة سبأ التي طلبت أن يستوطن اليهود في بلادها من أجل تطويرها. ولكن على الرغم من البُعد وتطوير صيغة يهودية محلية، لم يكن يهود اليمن في أي وقت منقطعين تماماً عن التيارات اليهودية الدينية المركزية. هكذا مثلاً، فـ «الشبتائية» [نسبة إلى شبتاي بن تسفي الذي ادعى أنه المسيح المخلص في القرن السابع عشر] ظهرت بينهم في العام 1679، وغادر آلاف منهم اليمن جراء دافع مسيحاني ـ غيبي بالخلاص إلى الأرض المقدسة. بالمناسبة، فالشاعر شالوم شبازي يعتبر اليومَ أيضاً شاعراً يمنياً وطنياً، وجزءاً من الثقافة اليمنية التي تحرص الأنظمة المختلفة على الحفاظ عليها ودراستها.

(6) في حالة الزيجات المختلطة للوالدين، بإمكان الفرد أن يختار بنفسه الهوية المريحة له (التي قد تتغيّر من حالةٍ اجتماعيةٍ إلى أخرى)، أو أن يطمس كلياً هويته الإثنية (في سياق اختيار هويةٍ إسرائيليةٍ، «تسبارية» [أي مواليد إسرائيل] أو يهودية.

تعليمية/ معرفية وطبقية، أو من ناحية موعد القدوم إلى البلاد ودوافعه. في أواخر العقد الرابع وبداية العقد الخامس من القرن الماضي، وصل إلى البلاد مهاجرون من أوروبا بالذات، كانوا من مقتلَعي الحرب العالمية والناجين من الكارثة. ولكن فور إقامة الدولة، بدأ يتدفق إليها أيضاً مهاجرون من شمال أفريقيا وآسيا(7)، فمن أيلول/ سبتمبر العام 1948 وحتى كانون الأول/ ديسمبر العام 1951 فقط، وصل أكثر من 687 ألف مهاجر يهودي، هاجر 331 ألفاً من بينهم من آسيا وأفريقيا(8) كان يفترض بهؤلاء المهاجرين أن يحتلوا مكان معظم سكان فلسطين «أرض إسرائيل» العرب، الذين اقتُلعوا من داخل الحدود الموسعة للدولة الإسرائيلية. وقد ضاعفت هذه الهجرة الجماعية وغير الانتقائية(9)، خلال ثلاث سنوات عدد مواطني الدولة الإسرائيلية من اليهود.

في العام 1945 كان في فلسطين ـ «أرض إسرائيل»، 293 منطقة سكنية يهودية، كانت 27 منها مدناً أو أحياءً حضرية. وفقاً للإحصاء

---

(7) انظر الجدول رقم 6 .1.

مع أنه، آنذاك في العام 1943، كان نحو ثلثي الـ 8,5 ألف مهاجر من اليهود المسجلين في فلسطين «أرض ـ إسرائيل»، من الأقطار الإسلامية. عملياً، فمنذ اندلاع الحرب العالمية الثانية وحتى نهاية العام 1944 كانت أبواب البلاد مفتوحةً، ودلّل دخول نحو 50 ألف مهاجر (نحو 12 ألفاً منهم «غير شرعيين») على بداية نهاية الهجرة الانتقائية.

(8) مدينات يسرائيل [دولة إسرائيل]، **كتاب الإحصاء السنوي لإسرائيل**، العدد 47 (القدس: هلشكاه همركزيت لستيستيكا، 1996)، ص 146.

(9) بين العامين 1952 و1953 سُجلّ انخفاض حاد في نسب الهجرة كنتيجةٍ للقيود التي فرضت عليها (د. هكوهين، «سياسة الهجرة في العقد الأول للدولة: محاولات ضبط الهجرة ومصيرها،» في: د. هكوهين، محرر، **«كيبوتس جلويوت» [جمع الشتات]: الهجرة إلى «أرض ـ إسرائيل» ـ الأسطورة والواقع** (القدس: مركاز زلمان شازار لتولدوت يسرائيل، 1998)) وكنتيجةٍ للمصاعب الاقتصادية والمحن الثقافية التي رافقت الهجرة واللقاء بين «القدامى» و«الجدد». وفي هاتين السنتين سُجلت أيضاً نسبة عالية من الهجرة السلبية («نزوح») بلغت نحو 27 ألف نازح.

السكاني للعام 1961، وُجد في البلاد آنذاك 771 تجمع سكني يهودي، 63 منها كانت تجمعات سكنية حضرية. أصبحت هذه الزيادة ممكنةً في جزء منها بعد إسكان جزء من الـ 356 قرية عربية، وأيضاً المدن وأجزاء المدن، على غرار يافا، واللد، والرملة التي غادرها سكانها العرب بالكامل تقريباً. صحيح أنّه تمّ في البداية توطين جزء من القرى والأحياء العربية التي لم تُدمر بيهود كان معظمهم من قدامى المستوطنين والمسرّحين من الجيش، ولكن مع وصول المهاجرين من الأقطار الإسلامية، كانوا هم من استوطن «مناطق التماس مع العرب ومناطق التخوم والأحياء التي لم يرغب أو يتمكن من سبقوهم من امتلاكها».

ابتداءً من العقد السابع للقرن العشرين، بدأت مجموعات نخبوية من «الطوائف الشرقية»، في سياق انتهاج استراتيجيات متنوعة، محاولات لتحويل الهوية «الطائفية» السلبية إلى هوية ثقافية وطبقية ذات دلالة قيمية إيجابية. وكانت إحدى الاستراتيجيات المنتهجة لهذا الغرض بناء فئة [اليهودي] «الشرقي» من ناحية، وابتكار لـ «السفارادية» من جديد، من ناحية ثانية.

وفي ظهور «الشرقية» [بمعنى الانتماء إلى الشرق] الإسرائيلية بعضٌ من أصداءٍ ضعيفةٍ أيضاً لـ «حرب الثقافة العالمية» [صراع الحضارات]، لـ «الغرب» ضد «كل ما تبقى» (The West Versus The Rest)، كما وجدت تعبيراً عنها في كتابات صاموئيل، ف. هنتنغتون[10]، من ناحية وإدوارد سعيد[11]، من ناحية ثانية[12] لكن

(10) S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996).

(11) E. W. Said, *Orientalism* (London: Penguin Books, 1978)

(12) عملياً، فسعيد وهنتنغتون أيضاً يستخدمان النوع ذاته من الثنائية المشكوك فيها والمضللة: «الغرب» في مقابل كل ما تبقى.

المنظومة الثنائية شرق/ غرب لم تكن غريبة على اليهودية منذ القدم. إذ فور بداية تحرر اليهود في غرب أوروبا، طولبوا بالتغيّر والتخلي عن ثقافاتهم (مثلاً، الييديش)، التي وُسمت كـ «شرقية» وكـ «متخلفة»، والتكيف مع نمط حياة، ونمط تفكير، وبنية عمالة، ولباس، وأماكن سكن، وأساليب النظافة الشخصية التي تتلاءم مع مطالب الثقافة المسيحية المسيطرة، تلك المطالب التي تقبلها معظم اليهود طواعية واعتبروها مبررة[13] وعندما التقى هؤلاء اليهود بإخوانهم من أقاليم بولندا، وروسيا، ورومانيا، الذين بدأوا يهاجرون إلى فرنسا وألمانيا، بحثاً عن الحرية والأمن المضمونَين، تعاطى اليهود المحليون مع «اليهود الشرقيين» (Ostjuden) كما تعاطى «الأغيار» معهم، ووسموهم بسمات نمطية منسوبة إلى الشرق (غير متعلمين، وقذرون، وذوو عائلات كثيرة الأولاد، وثرثارون، ومشاغبون، ومهووسون جنسياً، ومدمنون على الخمور وما شابه)[14]

حظيت ظاهرة عمليّة المَشْرَقة [إضفاء السمات الشرقية ـ التخلّف الحضاري] (Orientalization) بصيغة مجدّدة في فلسطين ـ «أرض إسرائيل» والدولة الإسرائيلية، ووُجهت نحو فئتين من السكان: المهاجرون اليهود من الأقطار الإسلامية والعرب. بادر إلى ذلك بالأساس أحفاد أولئك الـ «Ostjuden» [يهود شرق أوروبا]، الذين

---

(13) عن ذلك كان يقول بيار بورديو إنه بات في حكم المؤكد أن غير اليهود أرادوا سلبهم الثروة الثقافية التي كانت في حوزتهم، والتي منحتهم، بواسطة علاقاتهم الثقافية والعائلية مع يهود في بلدان وفي جوالي يهودية أخرى، تفوقاً نسبياً على «الأغيار»، ذلك التفوق الذي أراد هؤلاء إلغاءه، انظر مثلاً: P. Bourdieu, *The Logic of Practice* (Cambridge, MA: Polity Press, 1990).

(14) S. Aschheim, *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923* (Madison, CT: University of Wisconsin Press, 1982).

طالبوهم بـ «التغير» وأن لا يكونوا فقط أكثر «حداثة»، بل أكثر «يهودية» أيضاً (خلافاً للعرب). حقاً لقد طُلب من جميع المهاجرين أن يتغيروا في إطار أيديولوجيا «بوتقة الصَّهْر» وخلق الإنسان الإسرائيلي الجديد، غير أن عمق وجوهر التغيير المطلوب من المهاجرين من الأقطار الإسلامية كان أكبر بما لا يقاس من عمق التغيير الذي طولب به القادمون من أوروبا. وكان الفارق الأساس كامناً في مكانة الدين وسط هاتين المجموعتين وفي أسلوب إدراكهم لليهودية: فبينما كان معظم المهاجرين من الدول الأوروبية من الجيل الثاني، والثالث لعمليات العلمنة، فإن يهودية القادمين من الأقطار الإسلامية كانت تتماثل قبل أي شيء آخر مع الدين ومع فرائضه الممارسة.

خلفية تاريخية

وصل اليهود لأول مرة إلى بابل وشمال أفريقيا، المغرب (أي المنطقة إلى الغرب من مصر)، إبان أحداث التمرد ضد روما، مع مسارات انهيار وتفكك مجتمع «الهيكل الثاني» وانتشار اليهود تقريباً في كل أنحاء العالم الذي كان معروفاً آنذاك. ووصلت الموجة الثانية إلى هناك [شمال أفريقيا] مع الاحتلال الإسلامي لآسيا وأفريقيا. وخلافاً للرأي المألوف، فبين القرن التاسع والقرن الحادي عشر، لم يكن هؤلاء اليهود خاضعين فقط للقيادة المركزية في بابل، بل بدأوا بإقامة جاليات محلية مستقلة ذاتياً تحت الحكم الإسلامي قبل أن يفعل ذلك إخوانهم في «أشكناز» [ألمانيا][15] وبلغ العصر الذهبي

(15) انظر أيضاً الدراسة البحثية العظيمة لبن ساسون (م. بن ساسون، **نمو الجالية اليهودية في الأقطار الإسلامية: قيروان، 800-1057** (القدس: ي. ل. ماغنيس؛ الجامعة العبرية في القدس، 1997)) حول صعود وغروب شمس الجالية اليهودية في القيروان بين السنوات 800-1057.

في العلاقات بين المسلمين واليهود ذروته مع احتلال المسلمين لشبه جزيرة «أيبيريا» وإنتاج ثقافة عربية ـ يهودية في أوروبا (باللغتين العربية والعبرية). ولكن منذ بدء عمليّة الـ «Reconquista» ـ أي احتلال إسبانيا من جديد بأيدي المسيحيين الكاثوليك ـ تعرض اليهود في إسبانيا لاضطهادات دينية قاسية وقُلِّصت حرياتهم جداً. وفي القرن الخامس عشر، بدأت هجرة اليهود من إسبانيا، وبلغت ذروتها مع طرد المسلمين واليهود من غرناطة في العام 1492. وهكذا، فلا عجب أن جزءاً من لاجئي إسبانيا استوطن من جديد الأقطار الإسلامية، التي اعتُبرت وديّة أكثر لليهود، ولكن آخرين منهم، وصلوا إلى إيطاليا، وبلدان البلقان، وأيضاً إلى البلاد المقدسة. في صفد، مثلاً، أُقيم مركز لـ المغيديم»(*) [الواعظين] الذين كانوا يعملون في تدريس وممارسة تعاليم الـ «كبالا» (الحكمة الباطنية اليهودية، التي تأثرت بتقاليد مسيحية).

أكثر من 100 ألف يهودي، كانوا يعتبرون أنفسهم «سفاراديم» (أي أوروبيين) استوطنوا في هذه الفترة في بلدان كانت تحت حكم إسلامي، وطبعوا بصمات عميقة، من خلال ثقافتهم وتراثهم، على يهود الأقطار الإسلامية الذين عاشوا هناك من قبل، وكذلك قربّوا بينهم وبين اليهودية «الربانية»(**) الأشكنازية (الفرنسية ـ الألمانية). هكذا، مثلاً مع نشر مؤلَّف شولحان عروخ ليوسف كارو (الذي أقام في صفد في القرن السادس عشر وكان من قادة الصوفية هناك)، والفتاوى الحكيمة للحاخام موشي بن ميمون («الرامبام»)، أحد كبار

(*) كنية شعبية للواعظ في الكنيس الذي يتحدث في شؤون الدين والأخلاق، وأيضاً كنية للملاك الذي يظهر لشخص ويطلعه على أسرار الغيب.

(**) «يهدوت ربّنيت»: أحكام وفرائض «الهالاخاه» اليهودية، وتقول بالاستناد في التشريع وإصدار الفتاوى على التوراه المكتوبة والشفهية أيضاً.

مجتهدي يهود إسبانيا، تمّت عملية الجمع والتنظيم الشعبية للفرائض الدينية اليهودية. هذه التأثيرات الـ «سفارادية» وصلت أيضاً عبر مصر إلى يهود اليمن، على الرغم من أن مهاجرين «سفاراديم» لم يقيموا هناك في أي وقت مضى[16].

لكن اللقاء بين اليهود «السفاراديم» ويهود الأقطار الإسلامية لم يكن على الدوام مريحاً ومتناغماً، فاليهود «السفاراديم» اعتبروا الجاليات اليهودية المحلية جوالٍ متخلفة في ثقافتها وجاهلة في الشؤون الدينية، وأما المحليّون فاعتبروا لاجئي إسبانيا أناساً متغطرسين واستغلاليين. وأكثر من مرة، بلغت الأمور حدود أعمال شغب دموية بين المجموعتين[17]، ونشأ في تلك الأماكن جاليات وتقاليد دينية منفصلة لـ «السفاراديم» من جهة، واليهود المحليين[18] من جهة أخرى. ولكن بهذا الشكل أو ذاك، مال معظم يهود الأقطار الإسلامية إلى تبني التراث والهوية «السفاراديَّيْن» اللذين اعتبروهما أكثر احتراماً ورقياً من تراثهم.

تأثير آخر تعرض له يهود شمال أفريقيا كان من جانب

---

(16) H. Goldberg, «Culture and Ethinicity in Study of Israeli Society,» *Ethnic Groups*, vol. 1, no. 3 (1977), p. 166.

(17) H. J. Hirschberg, «The Oriental Jewish Communities,» in: A. J. Arbbry, ed., *Religion in The Middle East* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1969), vol. 1.

(18) كان «السفاراديم» في فلسطين - «أرض إسرائيل» وفي الدولة الإسرائيلية أيضاً، جزءاً من النخبة العثمانية، لكنهم خسروا مكانتهم هذه مع إقامة النظام الاستعماري البريطاني ومع مجيء موجات الهجرة اليهودية من أوروبا. كذلك فإن جزءاً من «طوائف الشرق»، كان يعود في نسبه إلى المطرودين من إسبانيا، ومن هنا اعتبارهم لأنفسهم كـ «سفاراديم» في مقابل يهود «أشكناز» (فرنسا وأرض الراين). ولكن خلافاً لـ «السفاراديم» الأوائل الذين قدموا للعيش في البلاد، فإن «طوائف الشرق» كانت تقيم قبل وقتٍ طويلٍ من قدومها في بلدان إسلامية وعربية وذابت جزئياً في ثقافتها.

«همشلّحيم»(*) (رسل) الأورثوذكسية اللتوانية، التي غيّرت جزئياً على الأقل، التوجه الديني المتسامح للشرقيين، الناجم عن انعدام الضرورة لمواجهة الحداثة[19]، على الأقل حتى نهاية القرن التاسع عشر، ففي العام 1912 وصل إلى المغرب زئيف هلبرين وأسس هناك شبكة صغيرة على شاكلة مدارس دينية سميت «إيم هبنيم» [أم الأبناء]، وأُديرت وفقاً لمنهج التدريس اللتواني. أكثر من ذلك، جُلب بعد الحرب العالمية الثانية والكارثة قرابة 4000 فتىً (صُنِّفوا كعباقرة) إلى المدارس الدينية اللتوانية في الولايات المتحدة، وبريطانيا وحتى ألمانيا، كدعم ديموغرافي للجالية اليهودية الحريدية في المكان. بعض هؤلاء العلماء بقي في تلك الأقطار وتزوجوا من نساء محليات، لكن بعضاً آخر منهم وصل إلى البلاد [فلسطين] واحتل مكانة مركزية في الأوساط الدينية الشرقية[20]، ومع الوقت صار لهم تأثير في اتجاه التزمّت على جزء أيضاً من الدينية الشرقية في «إسرائيل»[21]

(*) هم رسل المدارس [فوت] الدينية اللتوانية إلى بلاد المغرب، لكي يقيموا هناك مدارس دينية غايتها تثقيف وتعليم أبناء الجالية اليهودية هناك، وفقاً لمفاهيم المدارس الدينية اللتوانية المتشددة في تطبيق أحكام وفرائض الهالاخاه [الشريعة] اليهودية.

(19) أ. دايان، **النبع المتعاظم ـ حكاية حركة «شاس»** (القدس: كيتر، 1999).

(20) على غرار حاخام مدينة ريشون ـ لتسيون، يوسف عزران، وفي صفد الحاخام شموئيل سيراط و الحاخام يوسف سيطروك، ودايفد بار ـ حين حاخام سديروت. وكان بين هؤلاء من شغل منصب رئيس مدرسةٍ دينيةٍ شرقيةٍ، على غرار غبريئيل طوليدانو وميخائيل طوليدانو.

(21) انظر ي. لوفو: «إنقاذ يهود المغرب إلى عالم التوراة - التأثير الأشكنازي في عالم التوراة في المغرب،» (أطروحة ماجستير، الجامعة العبرية في القدس، همخون ليهدوت زْمنينو [معهد اليهودية المعاصرة]، 1997)، و«التأثير اللتواني [المدارس الدينية اللتوانية] في عالم التوراة في المغرب منذ بداية القرن العشرين وحتى ظهور حزب (شاس)،» **كيوونيم حدشيم ـ اتجاهات جديدة** [دورية]، العدد 2 (2000).

الجدول الرقم 6.1
الهجرة إلى «إسرائيل» من الأقطار الإسلامية والعدد الإجمالي للمهاجرين (بالآلاف)(*) 1948 ـ 1955

السنة	1948-1949	1950	1951	1952	1953	1954	1955
بلد المنشأ							
العراق	1,7	32,5	89,2	2,1	0,5	0,3	0,3
اليمن ـ عدن	38,3	9	1	0,1	–	0,6	–
تركيا	30,6	2,5	1,4	0,4	0,3	0,2	0,3
إيران	68	10,6	10	4,2	1,1	0,5	0,2
الهند	0,9	1,1	0,4	–	0,7	1,5	0,5
أفغانستان	0,5	0,4	1,5	0,6	–	0,1	–
سوريا ـ لبنان	1,6	1	0,3	0,3	0,2	0,1	0,1
المجموع ـ آسيا	75,4	57,1	103,8	7,7	2,8	3,3	1,4
المغرب	20	4,3	7,7	4,9	3	8,3	2,8
الجزائر	24,1(**)	0,6	0,3	0,1	0,1	0,3	0,5
تونس	–	4,9	3,5	2,7	0,6	2,6	6,1
ليبيا	15	9	6,6	1,2	0,3	0,2	0,1
مصر ـ السودان	–	6,7	2	1,2	1	1	0,7

(*) المعطيات دوّرت نحو الأعلى أو الأسفل.
(**) المغرب، والجزائر، وتونس تظهر كفئة موحدة في كل النشرات.

المجموع - أفريقيا(***)	35	25,5	20,1	10,1	5	12,4	10,2
مجموع الأقطار الإسلامية	110,4	82,6	123,9	17,8	7,8	15,7	11,6
المجموع - أوروبا	198,5	84	50,2	6,6	2,6	1,8	2,5
المجموع - كل البلدان	308,9	166,6	174,1	24,4	30,4	17,5	14,1
بالمئة للشرقيين بين المهاجرين	35,7 بالمئة	49,6 بالمئة	71,2 بالمئة	73,0 بالمئة	75,0 بالمئة	89,7 بالمئة	82,3 بالمئة

(***) لا يشمل جنوب أفريقيا. المهاجرون من هناك ومن باقي القارات مشمولة في الصف الأسفل لمجموع المهاجرين من كل الأقطار.

المصدر: مُعد وفقاً لـ: م. سيكرون، **الهجرة إلى إسرائيل: 1948 ـ 1953** (القدس: مخون فالك لمحكار كلكلي بيسرائيل ـ هلشكاه همركزيت لستتيستيكا [معهد بالك للبحث الاقتصادي في إسرائيل ومكتب الإحصاء المركزي]، 1957)؛ ي. فلورسهايم، **تطور السكان اليهود في إسرائيل من العام 1948 وحتى العام 1964**، نشرة خاصة؛ 215 (القدس: هلكشاه همرركزيت لستتيستيكا، 1967)، وي. تسور، «الهجرة من الأقطار الإسلامية،» في: ص. تسومرات وح. يفلونكا، محرران، **العقد الأول: 1948-1958** (القدس: ياد بن تسفي، 1997).

دولة، هجرة، وهيمنة

في صيف العام 1949، بدأت عملية «مرباد هكسميم»(*) [بساط الريح] التي جُلب من خلالها إلى البلاد نحو 38 ألفاً من يهود اليمن. في الفترة ذاتها(22) جُلب إلى البلاد أيضاً كل يهود ليبيا تقريباً (نحو

(*) أي بساط الريح. هو الاسم الذي أطلقته الصهيونية على عملية جلب [تهجير] يهود اليمن إلى فلسطين في إطار حملة تصفية الشتات اليهودي بين العامين 1949 و1950. حين قيام دولة إسرائيل، كان في اليمن قرابة 50,000 يهودي، لم يبق منهم سوى ثلاثمئة.

(22) انظر الجدول رقم 6 .1.

15 ألفاً). وفي العامين 1950 و1951 وصل إلى البلاد في إطار عملية «عزرا ونحْمِياه»(*) أكثر من 120 ألف يهودي من العراق، إضافة إلى 21 ألفاً من يهود إيران.

تجدر الإشارة إلى أن معظم يهود العراق، مثلاً، انتمى في بلاد المنشأ إلى الطبقة الوسطى وكان بعضهم يشعر كوطني عراقي بكل معنى الكلمة، وقلة فقط من الجيل الشاب التحق بنشاطات سياسية صهيونية أو شيوعية. وبقيت دوافع هجرتهم إلى «إسرائيل» موضع خلاف حتى هذا اليوم بالذات. في العام 1941، مع اقتراب القوات البريطانية من بغداد، اضطر رشيد عالي الكيلاني، رئيس الحكومة المؤيد للنازيين في العراق، إلى الهرب من الدولة. في ذلك الوقت نفّذ قوميون عراقيون متطرفون مجازر ضد اليهود (حادث معروف كـ «فرهود»)(**) عقب ذلك، بدأت قيادة الجالية اليهودية في «إسرائيل» تبدي الاهتمام في إمكان جلب يهود من العراق إلى البلاد[23]، وبخاصة بعد أن نضبت تقريباً كل مصادر الهجرة من أوروبا[24] عقب حرب العام 1948 بدأت حكومة العراق بتشريع

(*) هما مرجعان دينيان يهوديان كانا في بابل وفلسطين في بداية فترة «الهيكل الثاني»، وارتبط اسماهما بعملية إعادة يهود بابل وفارس إلى فلسطين. وبناء على هذه الخلفية أُطلق اسماهما على عملية تهجير يهود العراق في العام 1950.

(**) اسم أُطلق على أحداث شغب في بغداد وجّهت ضد المواطنين اليهود هناك، وراح ضحيتها أعداد منهم.

(23) أ. مئير، **الحركة الصهيونية ويهود العراق، 1941-1950** (تل أبيب: عام عوفيد، 1993).

(24) ي. غلبر، «من، (لا تهاجروا)، وحتى قانون العودة: تخبط وتحولات في المقاربة الصهيونية لموضوع الهجرة،» في: هكوهين، محرر، **«كيبوتس جلويوت» [جمع الشتات]: الهجرة إلى «أرض ـ إسرائيل» ـ الأسطورة والواقع**، ص 274.

سلسلة قوانين موجهة ضد اليهود (صُنّفت كقوانين مضادة للصهيونية) ومصادرة أملاكهم بدعوى أنهم يُهرّبون رأس المال الوطني من الدولة[25] وفي الوقت ذاته تعهد رسل صهيونيون لليهود في العراق باستبدال أملاكهم بالأملاك الفلسطينية المتروكة في البلاد، وتلهّى بعض السياسيين في البلاد بفكرة تبادل السكان والأملاك بين العرب الذين اقتُلعوا من فلسطين في حرب العام 1948، وحتى العرب الذين أصبحوا مواطنين إسرائيليين، وبين يهود العراق[26] إضافة إلى ذلك، في الثامن من شهر نيسان/ أبريل 1950، انفجرت عبوات ناسفة في عدد من الكنس والمقاهي اليهودية تسببت في إثارة هلع هجرة في العراق[27] وشكّلت «إسرائيل» والمنظمة الصهيونية الإمكانية الوحيدة لهجرة جماعية ومنظمة كان يمكن تحقيقها خلال فترة زمنية قصيرة. منذ ذلك الوقت وحتى هذا اليوم، يتم تداول شائعات، تُنفى من حين إلى آخر، تدعي بعناد أنه كان يستتر وراء أعمال التخريب في

---

(25) المعروف بينها هو قانون التخلي عن الجنسية لشهر آذار/ مارس 1950. هذا القانون نصّ على أن كل من يرغب في مغادرة العراق سيمنح هذا الحق، في مقابل التخلي إلى الأبد عن جنسية الدولة. القانون لم يتناول مسألة مصادرة الأملاك.

(26) Y. Shenhav: «The Jews of Iraq, Zionist Ideology, and the Property of the Palestinian Refugees of 1948: An Anomaly of National Accounting,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 31 (1999), and «Ethnicity and National Memory: Anatomy of World Organization of Jew from Arab Countries (WOJAC),» *British Journal of Middle Eastern Studies*, (forthcoming) (2002).

في البداية رغب قادة الدولة في التخلّص أيضاً من العدد القليل من العرب الذين بقوا داخل أراضيها (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب). وتم النظر في إمكان توطينهم في العراق، في سياق «تبادل الأملاك» بينهم وبين يهود العراق، من جانب رئيس الحكومة ووزير الخارجية على حدٍ سواء (ع. بنزيمان وع. منصور، **ساكنون فرعيون: عرب إسرائيل، مكانتهم والسياسة الإسرائيلية إزاءهم** (القدس: كيتر، 1992)).

(27) م. غات، **جالية يهودية في أزمة: الخروج من العراق، 1948-1951** (القدس: مركاز زلمان شازار لتولدوت يسرائيل، 1989).

بغداد ناشطون صهيونيون محليون، أرادوا بذلك تسريع «الهجرة» إلى «إسرائيل»[28]

إضافةً إلى المهاجرين اليهود من اليمن، والعراق، وإيران وصل نحو 15 بالمئة من مجموع المهاجرين في تلك الفترة من شمال أفريقيا، أي من المغرب، وتونس، والجزائر[29] وقد عاش في تلك الأقطار في الفترة نفسها نحو نصف مليون يهودي. وارتبطت هذه الهجرة في خمسينيات القرن الماضي بعمليات تحرر هذه الأقطار من استعمار الدولتين الفرنسية والإيطالية (في حالة ليبيا). ففي تلك الأماكن نُظر إلى اليهود كشركاء للسلطة الكولونيالية وكعملاء لها. كذلك ارتسمت الصهيونية كهيئة تابعة للحكم الكولونيالي. ولذا فمع بدء مغادرته للبلد، وأحياناً في سياق الصراع المرير معه ومع مستوطنيه (كما في الجزائر)، اضطر اليهود إلى مغادرة تلك الدول[30]

أول تلك الدول كانت اليمن التي قام فيها ضباط قوميّون («اليمنيون الأحرار») تأثروا بتنظيم «الأخوان المسلمين» في مصر،

---

(28) انظر مثلاً: ي. شنهاف، «يهود العراق والحسابات القومية الإسرائيلية،» **تيئورياه أوبيكوريت ـ دراسات نظرية ونقدية** [دورية]، العدد 15 (1998).

(29) J. Matras, *Social Change in Israel* (Chicago, IL: Aldine, 1965), pp. 35-36.

(30) هكذا، مثلاً، فإن معظم يهود الجزائر «عاد إلى فرنسا» مع كل من تبقّى من المستوطنين الفرنسيين الـ (Peids noirs) الذين اضطروا إلى المغادرة. هكذا أيضاً فعل معظم يهود مصر الذين كان كلهم تقريباً «متفرنساً». كذلك فإن نحو نصف يهود تونس ونحو ثلث يهود المغرب هاجر إلى فرنسا. واليوم، يتحدر الجزء الأبرز من يهود فرنسا من الأقطار الإسلامية، وكذلك جزء من يهود كندا. وكان تلقّي ثلاثة أجيال من هؤلاء للتربية والتعليم وفق المنهاج الفرنسي الثقافي في شبكة مدارس Alliance Israélite، قد فعل فعله في المقابل، فإن جزءاً من اليهود الذين كانوا من سكان دول إسلامية غير عربية، على غرار تركيا وإيران، بقي في تلك الدول.

بانقلاب عسكري في العام 1949 ضد الإمام يحيى، وتطلعوا إلى تحرير مدينة عدن ـ الميناء التي كانت تحت السيطرة البريطانية. وقد سبق انقلابُ الضباط اليمنيين انقلاب «الضباط الأحرار» في مصر ببضع سنوات، وكان مرفقاً بأعمال تنكيل باليهود الذين اعتُبروا من أنصار النظام القديم ورعايا الإمام يحيى. وفي أوساط الصهيونية المحلية اعتُبر «اليمنيون» منذ القدم «مادة إنسانية جيدة». وآنذاك، في العام 1949 نظمت الدولة الإسرائيلية، عملية الإنقاذ الأولى («على أجنحة النسور») لكامل الجالية اليهودية تقريباً من اليمن ومن عدن (نحو 47 ألف مهاجر)، والتي تمت خلال فترة زمنية قصيرة.

على ما يبدو، فعلى خلفية الحرب التي انفجرت في العام 1948 بين المسلمين واليهود في فلسطين، وخروج حكم الوصاية الكولونيالي من البلاد أيضاً، بدأت أعمال شغب في أقطار إسلامية عديدة، من بينها المغرب. ففي بلدتين حدوديتين على الحدود مع الجزائر («غوردة» و«أوغادا») ذبح الكثير من اليهود، واستحوذ خوف هستيري على «الملاح» (الغيتو أو الحي اليهودي) في الدار البيضاء، توسع بعد ذلك ليطال اليهود في مدن وقرى كثيرة أخرى. وبدأ اليهود، وبالأخص، أبناء الطبقة الدنيا والمتوسطة الدنيا، الذين لم يشعروا بالأمان والحماية تحت حكم الفرنسيين، بالهرب إلى الجزائر ومن هناك إلى مرسيليا. وفي مرسيليا طلبوا مساعدة مبعوثي الوكالة اليهودية هناك من أجل الهجرة إلى إسرائيل. مع ذلك تجدر الإشارة إلى أن مغادرتهم لمكان إقامتهم لم يكن دافعها بالضرورة الهجرة إلى إسرائيل، ولم يكن الأمر كذلك، بشكلٍ خاص، في أوساط المثقفين الأكثر «حداثة» الذين مالوا أكثر إلى تبني هوية «البلد الأم» الكولونيالي. وإلى حين صيف العام 1949 وصل إلى البلاد نحو 20 ألف يهودي من المغرب، ولكن خلافاً لـ «اليمنيين»، لم يُعتبر

«المغاربة» مادة إنسانية جيدة (كما ذكر أعلاه)، وعندما وصل عددهم إلى نحو 20 ألفاً، طلبت الدولة تنظيم أو فرض قيود على هجرتهم[31]

في العام 1953، توقفت الهجرة الجماعية، لكنها استُؤنفت بعد نحو عام، وبين السنوات 1954 ـ 1957، وصل إلى البلاد قرابة 114 ألف مهاجر من بلدان شمال أفريقيا، أي 63 بالمئة من مجموع المهاجرين في تلك الفترة، وكان نحو 90 بالمئة من مجموع المهاجرين آنذاك، من البلدان الإسلامية. كانت هذه بداية موجة الهجرة التي كانت مرشحة لتغيير التركيبة العرقية، والديموغرافية ولاحقاً أيضاً السياسية والثقافية للجماعة السكانية، الأمر الذي أثار فزع رجال «اليشوف القديم» وقيادته[32] صحيح أنّه بسبب محدودية الحوار العام في تلك الفترة داخل الدولة الإسرائيلية، لم تُسمع تقريباً أي تعبيرات علنية عن هذا الفزع، ولكن كما تبين لنا، بُذلت محاولات بيروقراطية ـ ثقافية وبيروقراطية ـ استيطانية من أجل التقليل من التأثير الثقافي والسياسي للمهاجرين في تشكّل المجموع

(31) نظراً إلى أن هجرة اليهود من المغرب كانت عفوية وغير منظمة إلى حدٍ كبيرٍ، ووصلوا إلى البلاد فوراً بعد الحرب، حيث لم تكن معسكرات المهاجرين و «المعبروت» [أماكن الإقامة المؤقتة] قد أعدّت كما ينبغي، تم إسكانهم بالأساس في ضواحي المدن الفقيرة التي تركها العرب، والتي لم يتم وضع اليد عليها قبل ذلك من جانب جنود مسرحين ومهاجرين من أوروبا. وبهذا الشكل نشأت نوىً لأحياء الفقر الأولى على مداخل المدن في «إسرائيل» (وادي الصليب في حيفا، المصرارة والبقعة في القدس وما أُطلق عليه اسم «هشيطح هغدول» [المنطقة الكبرى] في يافا).

(32) يجدر بنا الانتباه بالأساس إلى حجم الهجرة من المغرب التي كانت الهجرة الأكبر التي وصلت إلى «إسرائيل» من بلدٍ واحدٍ (إلى حين قدوم «الروس»، انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب): بين الأعوام 1955 و1964، وصل إلى البلاد أكثر من 180 ألف مهاجرٍ من هناك فقط (مدينات يسرائيل [دولة إسرائيل]، **الهجرة إلى إسرائيل، 1948–1972** (القدس: هلشكاه همركزيت لستتيستيكا، 1965)، ص 45).

الإسرائيلي. كان الدافع الأساس لخلق نظام الهيمنة، استمرار حكم النظام السياسي الذي بُني في فترة ما قبل الدولة[33] كذلك، كانت الغاية من الأيديولوجيا والممارسة «لبوتقة الصَّهْر» خدمة هذا الهدف[34] وفي حالات نادرة فقط طُرح هذا الفزع على الملأ أيضاً. هكذا، مثلاً دارت في صحيفة **هآرتس**، التي عكست في تلك الفترة مواقف الطبقة الوسطى، معركة اتّسمت بالتردّد ضد سياسة الهجرة غير الانتقائية والجماعية الآخذة بالتشكل أمام ناظريها، ففي مقال، افتتاحي بتاريخ 11 نيسان/ أبريل 1952، جاء أن الهجرة بهذا الحجم والتركيبة سوف تحول دون «إسرائيل» والتطور، ومن ثم التحول إلى دولة عصرية. كذلك كان يمكن إيجاد أصداءٍ لهذا الفزع بشكل غير مباشر في باقي صحف المرحلة[35] وقد أجاد مراسل صحيفة

(33) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(34) ص. تسومرات: **أيام بوتقة الصهر: لجنة تحقيق حول أولاد المهاجرين (1950)** (سديه بوكير: مركاز موريشيت بن غوريون؛ جامعة بن غوريون في النقب، 1993)، **وأوراق جسر ضيق: التعليم في إسرائيل في السنوات الأولى للدولة** (سديه بوكير: مركاز موريشيت بن غوريون؛ جامعة بن غوريون في النقب، 1997).

(35) يمكن إيجاد التعبير الفظ عن هذه المقاربة في كتاب كلمان كاتسنلسون ـ **«همهبخاه هأشكنازيت»** [**«الثورة الأشكنازية»**] الذي صدر بعد وقت لاحق في العام 1964. وتسببت الصدمة التي أثارها نشر الكتاب في مقاطعته وفي إحداث تحوّل معين في الرأي العام. مع ذلك، يمكننا أن نجد في أدبيات جيل الدولة في الخمسينيات (د. ليئور، **الهجرة الجماعية كـ «مضمون جوهري» في الأدب العبري في السنوات الأولى للدولة، «هتسيونوت» [الصهيونية] ـ مختارات، المجلد الرابع عشر** (تل أبيب: جامعة تل أبيب، 1989)، وح. شكيد، «متساوون، متساوون أكثر، متساوون: حول الطوائف الشرقية في الرواية العبرية،» في: هكوهين، محرر، **«كيبوتس جلويوت» [جمع الشتات]: الهجرة إلى «أرض ـ إسرائيل» ـ الأسطورة والواقع**)، تلك النظرة الاستعلائية إزاء طوائف الشرق، من ناحية، وذلك الفزع منها من ناحية ثانية، بشكل علني وأكثر فظاظة. في تلك الأدبيات يوصف المهاجرون ـ وبالأخص الشرقيون ـ كمن تحركهم بالأساس مشاعر الكرامة الذاتية، والبطش، والغرائز الجنسية، وكمن يتميزون بسمات الفسق الجنسي، وتعاطي الكحول حتى الثمالة، والمكر والدسائس والبطالة والتسكع. هكذا، مثلاً، في كتاب إيهود بن عيزر، **«همحتسفاه» ـ المقلع** =

هآرتس في تلك الفترة، آرييه غلبلوم، في سلسلة تحقيقات صحفية أجراها، وصفت كيفية ارتسام صورة هؤلاء المهاجرين من «أفريقيا» في عيون «من يستوعبهم». وينجح غلبلوم في أن يحشر داخل سطور معدودة معظم النظرات النمطية والمخاوف لدى «الييشوف العبري» إزاء هذه الهجرة التي غمرته:

«هذه هجرة عرق لم نعرف له مثيلاً من قبل في البلاد. يبدو أن هناك بضعة فوارق بين القادمين من طرابلس، والمغرب، وتونس، والجزائر، ولكنني لا أستطيع القول أنني تمكنت من دراسة ومعرفة هذه الفوارق. أمامنا شعب تبلغ بدائيته الذروة. درجة ثقافتهم أقرب إلى الجهل التام، والأكثر خطورة هو افتقارهم إلى قدرة استيعاب كل شيء روحاني. على وجه العموم يتفوّق هؤلاء نوعاً ما على المرتبة العامة للسكان العرب، السود والبربر في أماكن سكناهم، وعلى كل حال فهذه مرتبة أكثر انخفاضاً مما عرفناه لدى عرب «أرض إسرائيل» السابقين. خلافاً لليمنيين، يفتقر هؤلاء إلى جذور في اليهودية. وفي زوايا سكن الأفارقة في المعسكرات ستجد القذارة، وألعاب القمار، والسكر حتى الثمالة، والدعارة. كثير منهم مصاب بأمراضٍ خطيرة في العيون وأمراض جلدية وجنسية. ولكن، فوق كل شيء هناك حقيقة أساس، افتقارهم إلى كل المعطيات للتأقلم مع حياة البلاد، وفي مقدم ذلك كسل مزمن وكراهية للعمل. بالإجمال يوجد في شمال أفريقيا أكثر من نصف مليون يهودي، كلهم مرشحون للهجرة. هل فكّرنا ملياً بما سيحصل لهذه الدولة إذا كان سكانها من هذا النوع؟ وفي يوم من

= (1963). في هذا الكتاب، يتقبل «الأبطال الإيجابيون» دون تحفظٍ الأخلاقيات الصهيونية ـ الغربية ـ الاشتراكية ويبذلون الجهود للتمظهر بمظهر «الأشكناز».

الأيام ستضاف إليهم هجرة يهود البلدان العربية. (حقاً) يجب استقدامهم واستيعابهم، ولكن إذا لم يتم هذا العمل في حدود القدرة على الاستيعاب وعلى فترات زمنية محددة، فهم من سيستوعبنا ولسنا نحن من سيستوعبهم»[36]

لم تثر سلسلة مقالات غلبلوم أي صخب: لم يصدر أي احتجاج وحتى لم تُسمع أي أصوات مؤيدة، فقد عبّر بفعاليّة عمّا يعتقد، كما يبدو، أنّه كان معروفاً ومقبولاً، ولم تكن الدولة مستعدة، لا من ناحية مادية واقتصادية ولا من ناحية ثقافية وفكرية، لاستيعاب أحجام وتركيبة الهجرة التي وصلت، والتي كانت جزئياً، «مختلفة» عن سكان الـ «ييشوف»[37] وأثار الفزع من هذه الهجرة ـ وكذلك الفزع من مهاجرين آخرين وصلوا من بلدان شرق أوروبا (اعتُبروا كـ «حثالة» أو «رعاع» عقب أحداث الحرب العالمية والكارثة)[38] ـ خلافاتٍ غير قليلة وحيرة وارتباك لناحية إن كان يجب تقليص حجمها والعودة إلى أسلوب الهجرة الانتقائية. كان ذلك، جراء خشية القدامى العميقة من «السطحية» الثقافية [التي يتسم بها الشرق]، إلى جانب الفزع من فقدان السلطة السياسية. على سبيل المثال، كان بن غوريون حريصاً جداً، على عدم الإفصاح علناً عن وجهات نظره وأفكاره المتعلقة بالشرقيين، لكنه لم ينجح أحياناً في ضبط نفسه (بخاصة في المقابلات مع الصحافة الأجنبية لأنه اعتقد أن ما سينشر هناك لن

(36) **هآرتس** (1949/4/22). [التشديدات في الأصل].

(37) انظر م. ليساك، **الهجرة الكبيرة في الخمسينيات: فشل بوتقة الصهر** (القدس: موساد بياليك، 1999).

(38) كذلك، فإن اعتبارهم «بقايا الكارثة» لم يكن فيه إطراء كبير، مع أنه أثار مشاعر الرحمة والإشفاق و«الالتزام اليهودي».

يصل إلى الآذان التي لم تُخصص لها). هكذا يقول بن غوريون في مقابلة أجراها معه رئيس تحرير مجلة **لوك** روبرت موسكين: «أولئك [اليهود] القادمين من المغرب غير متعلمين. إن عاداتهم كعادات العرب. إنهم يحبّون نساءهم، لكنهم يضربونهم أيضاً. ربما في الجيل الثالث سنرى شيئاً ما مختلفاً من يهود الطوائف الشرقية، لكنني لا أرى ذلك الآن. لقد حمل يهود المغرب معهم أموراً كثيرة من عرب المغرب، ولست أرغب في رؤية [الثقافة](*) تلك هنا [في إسرائيل](**) كذلك لا أرى أيضاً أي مساهمة ليهود إيران هنا»(39) هذه المقارنة بين العرب واليهود الشرقيين والخوف المرضي من العرب وجدا تعبيراً عنهما أيضاً في مقابلة منحها بن غوريون لاحقاً للصحافي أريك رولو في صحيفة **لوموند**: «لا أريد أن يصبح الإسرائيليون عرباً. من واجبنا أن نخوض حرباً لا هوادة فيها ضد روح الشرق التي تشوّه الأفراد والمجتمعات، وأن نحافظ على القيم اليهودية الحقيقية كما تبلورت في المنفى»(40)

ولكن يبدو، أن عدداً من الأسباب قد تضافر سوياً وحال دون أي محاولة فعلية لوقف الهجرة التي غمرت البلاد في المرحلة الأولى:

(أ) على الرغم من أن قانون العودة شُرّع فقط في العام 1950، فإن المفهوم الصهيوني بشأن «جمع الشتات» هنا والآن وبكل ثمن

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(39) مجلة **لوك** (*Look*)، 5 تشرين الأول/ أكتوبر 1965 (الترجمة لي). عندما نشرت الأقوال في إسرائيل، تم نفيها بحزم. لكن رئيس تحرير (*Look*)، أصر على أن الأقوال وردت في المقابلة وبشكلٍ دقيق.

(40) *Le Monde* (9/3/1966).

كان هو السائد وأثار مشاعر قوية وعاصفة في أوساط صانعي القرارات أيضاً. وهذا عبارة عن رمز/ «شيفرة» ثقافية وعاطفية متجذرة في عمق الوعي الجماعي، وتتغلب في أغلب الأحيان على كل اعتبار «عقلاني» أو سياسي آخر. هذا المفهوم يقيم الصهيونية على مكوّن وحيد بالذات، أو على ممارسة واحدة، أي الهجرة، ويفسح في المجال لتأجيل كل الجوانب والاعتبارات الأخرى أو تجاهلها، عندما توضع في مواجهة فريضة «الهجرة»[41] و«الهجرة» وحدها تمنح الشرعية لكل عملٍ أو تقصيرٍ من جانب الجماعة/ الكل[42] ووجدت هذه المقاربة التعبير القانوني، السياسي والمؤسسي، عنها في قانون العودة[43]، ولكن علينا التمييز بين «هجرة» هي فعل كوني لإصلاح العالم، والنظرة إلى «المهاجرين» بعد أن يتم تحقيق فعل «الهجرة».

---

(41) غلبر، «من «لا تهاجروا»، وحتى قانون العودة: تخبط وتحولات في المقاربة الصهيونية لموضوع الهجرة،» في: هكوهين، محرر، **«كيبوتس جلويوت» [جمع الشتات]: الهجرة إلى «أرض ـ إسرائيل» ـ الأسطورة والواقع،** وهكوكين، المصدر نفسه.

رجال «الاستيعاب»، والقيمون على الاقتصاد أطلقوا صرخات الاستغاثة محذرين من انهيار اقتصاد الدولة. وكان الرد على ذلك بانتهاج نظام «التقشف»، أي تقنين شديد في استهلاك السلع الأساس [الأمر الذي تسبب في ازدهار السوق السوداء]. كذلك لم تكن الخدمات الصحية مهيّأة لـ «استيعاب» هجرةٍ بهذا الحجم، وأطلقت تحذيرات من انتشار الأوبئة.

(42) بما في ذلك المساس بمبادىء يهوديةٍ أو إنسانيةٍ، كما يثبت ذلك غرودزينسكي (ي. غرودزينسكي، **مادة إنسانية جيدة: يهود مقابل صهيونيين، 1945-1951** (تل أبيب: هيد آرتسي [الصدى القطري]، 1998)). يمكن القول أيضاً، أن مقتضيات «الهجرة» أحياناً تتغلب على مكوّنات أخرى للصهيونية (على غرار بناء اقتصادٍ مستقرٍ ووطيد).

(43) الصورة السالبة الأيديولوجية [النقيض] لمصطلح «هعلياه» [الهجرة إلى صهيون]، هي، بالطبع، مصطلح «هيريداه» [الهجرة من أو النزوح] (Emigration). وكما إن الهجرة إلى فلسطين هي خلاصة تسويغ الأيديولوجيا الصهيونية، فقد حمل النزوح في طياته، في فترة مرحلة إنشاء وبلورة الدولة وبناء الهيمنة، خطر المساس بتلك الأيديولوجيا ومسوّغاتها.

وبينما «الهجرة» قائمة في مركز الكينونة الإسرائيلية، فمنذ إقامة الدولة لم يَعُد «أبطال الهجرة» المهاجرين أنفسهم المطالَبين بعبور سلسلة من التغييرات ومراسيم العبور (بما في ذلك الخدمة العسكرية)[44] ولكن «المستوعِبين» [بكسر العين] لهم بالذات[45].

(ب) صحيح أنّه بقي داخل حدود الدولة نحو 150 ألف عربي فقط[46]، غير أن خطر «الميزان الديموغرافي» بقي على حاله، على الرغم من أن «اللاجئين العرب» بقوا خارج حدود الدولة[47] ولذا فإن استيطان مناطق غير مأهولة، وبالذات المناطق التي أُخليت من العرب وكانت خارج الأراضي التي خصّصت للدولة اليهودية منذ البداية (في الجليل الغربي، وفي الجنوب، وفي «ممر القدس»)،

---

(44) انظر: V. Azarya and B. Kimmerling, «New Immigrants in the Israeli Armed Forces,» *Armed Forces and Society*, vol. 3 (1980).

(45) هذا هو أيضاً أحد الأسباب في أن موجات الهجرة التي تلت العام 1948 لم «ترقّم» وأزيلت عنها هالة الطلائعية ـ البطولية.

(46) في عملية الإحصاء السكاني الأول الذي نُظمَ في 8 تشرين الثاني/ نوفمبر 1948، تسجّل 782 ألف نسمةٍ من بينهم 731 ألف نسمةٍ من اليهود، أي ما مجموعه نحو 51 ألفاً من غير اليهود بما في ذلك العرب (مدينات يسرائيل [دولة إسرائيل]، **إحصاء السكان، نشرة خاصة**، العدد 36 (القدس: هلشكاه همركزيت لستتيستيكا [مكتب الإحصاء المركزي]، 1950)، ص 53). ولكن يبدو أنه لم يتم إحصاء كل العرب آنذاك، وفي الواقع كان عددهم ضعف ذلك. بعد التوقيع على اتفاق الهدنة مع الأردن، أصبحت منطقة «المثلث»، بقراها وسكانها تحت السيطرة الإسرائيلية. يضاف إلى ذلك، أن عدداً قليلاً من مقتلعي حرب العام 1948 نجح في «التسلل» عائداً إلى مناطق السيطرة الإسرائيلية، وبهذا الشكل وعلى أبواب العام 1950، استقر عدد العرب مواطني «إسرائيل» على نحو 150 ألف نسمة (انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب)

(47) كان الصراع حول رفض عودة اللاجئين العرب على رأس جدول أعمال السياسة الخارجية للدولة في سنوات تأسيسها الأولى، وعملياً بعد ذلك أيضاً. وطرح الموضوع بكامل قوته ثانيةً على جدول الأعمال، في أثناء المحاولات التي بذلت في تموز/ يوليو العام 2000 للتوصل إلى تسويةٍ دائمةٍ تضع حداً نهائياً للنزاع بين الإسرائيليين والفلسطينيين.

اعتُبر «حاجة» ضرورية[48] وهكذا عُثر فوراً على دور مركزي للمهاجرين في النزاع اليهودي ـ العربي، لكنه كان دوراً سلبياً وجماعياً. وفي وقت لاحق في السبعينيات من القرن الماضي، يُرفع الشعار «من مهاجر إلى مهاجر قوتنا تزداد». ولكن في التسعينيات من القرن نفسه، وبعد موجة خطيرة أيضاً من هجرة طوفانية[49]، اختفت تقريباً هذه المقاربة كلياً من الفكر الجماعي.

(ج) كان هناك خشية بأنه إذا لم يتم استغلال «اللحظة التاريخية»، فالهجرة قد تتوقف أو سيتقلّص حجمها بشكلٍ ملحوظٍ، سواء كان ذلك لأن اليهود لن يرغبوا ثانية في الهجرة الجماعية، أو لأن بلاد المنشأ لن تسمح بخروجهم. وكانت عملية نشوء وتبلور الكتلة [المعسكر] الشرقية في ذروتها. وبعد أن فقد الاتحاد السوفياتي الأمل في ضم الدولة الإسرائيلية «الاشتراكية» إلى كتلته، أُسدل «الستار الحديدي» بكامله تقريباً على اليهود الموجودين داخل أراضي الاتحاد السوفياتي الموسع، وتوقفت الهجرة من هناك[50]، وكُدِّست عراقيل أيضاً أمام الخروج من باقي دول الكتلة الشرقية.

(د) كانت المؤسسات المختلفة المؤتمنة على تنظيم وتشجيع الهجرة في العالم وعلى استيعابها داخل الدولة (بالتحديد، «مؤسسة العمليات الخاصة» وما تبقى من «المؤسسة للهجرة ـ ب»، هذه المؤسسة التي كانت تجلب مهاجرين يهوداً إلى البلاد بشكلٍ غير

---

(48) هكوهين، محرر، «**كيبوتس جلويوت» [جمع الشتات]: الهجرة إلى «أرض ـ إسرائيل» ـ الأسطورة والواقع**.

(49) انظر الفصلين التاسع والعاشر من هذا الكتاب.

(50) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

شرعيٍ في الفترة الكولونيالية البريطانية)، معنيةً باستمرار الهجرة على نطاقٍ كبيرٍ، كمصلحةٍ تنظيمية، لناحية كونها واصلت منح هذه المؤسسات القوة والنفوذ، والموارد المادية والمكانة المركزية داخل النظام. وكثيراً ما كانت هذه المنظمات تنشط من تلقاء ذاتها ودون تنسيق أو الحصول على إذن من الدولة، أو من زعمائها وقادتها. ومالت هذه المؤسسات أيضاً إلى خلق ضغوطٍ خارجيةٍ من جانب «مقتلَعين» و«مهاجرين» على النظام، في سياق منح وعودٍ، في أغلب الأحيان لم تعط أصلاً من أجل تحقيقها، بل من أجل التأثير في بيروقراطية الدولة لكي تصادق على هجرة هؤلاء. ونشأت بين «المبعوثين» إلى البلدان المختلفة منافسة، وحتى صراعات حول «تهجير» أكبر عدد من اليهود من أقطارهم، من خلال التعاطف مع اليهود المحليين ومع المهمة، وبخاصة عندما كان هؤلاء «المبعوثون» من مواليد الأقطار التي عملوا داخلها.

(هـ) بالفعل، كان هناك ضائقةً حقيقيةً عانى منها يهود «مقتلَعون» وغير مقتلَعين في شرق أوروبا ووسطها[51]، وكذلك يهود في أقطار الشرق الأوسط واليمن، حيث تضافر توقهم إلى الخلاص ـ بالمصطلحات الدينية على وجه الخصوص ـ مع نشوء وضع سياسي جديد وخطير في أماكن وجودهم. إذ إنه عقب قيام الدولة اليهودية على الأراضي التي كانت تعتبر «بلداً إسلامياً» وطرد العرب من بلدهم من جانب «كفارٍ» يهود، أصبح اليهود في الأقطار العربية والإسلامية معرضين لعمليات انتقام ومجازر.

---

(51) ع. زرطال، **ذهب اليهود: الهجرة اليهودية السرية إلى «أرض ـ إسرائيل»، 1945–1948** (تل أبيب: عام عوفيد، 1996)، وغرودزينسكي، **مادة إنسانية جيدة: يهود مقابل صهيونيين، 1945–1951.**

وهكذا، لا عجب في أن السلطة أَلصقت بالشرقيين، على الأقل بالنسبة إلى الجيل الأول، تهماً عبثيةً، كونها اعتبرتهم «بحاجة إلى التمدن» منذ البداية، وإلى التأهيل الاجتماعي والتربية والتعليم من جديد. وإزاء الصدمة الثقافية التي كانت من نصيبهم، أصبح هؤلاء كالطين في يد السلطة تصنع بهم ما تشاء[52] وهكذا تم توجيههم ودُفعوا نحو هوامش المجتمع الإسرائيلي و«استُوعِبوا» هناك، بعد أن عبروا عمليات تحويلهم إلى بروليتاريا وعملية تهميش[53]، بدايةً في معسكرات المهاجرين التي كانت أشبه بمناطق مغلقةٍ، وبعد ذلك في «المعبروت»[*] التي أصبح عدد المقيمين فيها، في أواخر العام 1951، قرابة 101 ألف نسمة[54] ومن تلك «المعبروت» وُزّعوا على «موشافي عوليم»[55] [قرى زراعية خاصة بالمهاجرين الجدد]، وعلى بلدات

---

(52) في اللقاء الأول لحق الضرر، بالأساس، بالتركيبة التراتبية العائلية الأبوية: فآباء العائلة، وبخاصة المتقدمين في العمر، فقدوا هيبتهم وسلطتهم في المجتمع الذي سجد لفترة الصبا. يضاف إلى ذلك، لم يكن مفهوماً البتة أي مجتمع يهودي هو ذاك الذي يرتكز على مبادئ الكفر بالدين والاستخفاف بالفرائض والممارسات الدينية وبأشكال التعبير الخارجية عن اليهودية (إطالة السوالف، مثلاً). كذلك كانت المكانة المتساوية نسبياً التي منحت للنساء في المجال العام مربكةً، وعرضت للخطر التقسيم التقليدي للأدوار داخل العائلة، وهدّدت مكانة الرجال داخلها.

(53) B. Kimmerling, *Zionism and Economy* (Cambridge, MA: Schenkman, 1983).

(*) أي المسكن المؤقت من الخشب والصفيح والخيم أقيمت خصيصاً لاستيعاب القادمين الجدد من يهود الأقطار العربية والإسلامية في السنوات الأولى لقيام الدولة الإسرائيلية.

(54) D. Bernstei «Immigrant Transit Camps: The Formation of Dependent Relations in Israeli Society,» *Ethnic and Racial Studies*, vol. 11, no. 3 (1981).

(55) بعضهم في المناطق الحدودية النائية، حيث كان هؤلاء «المهاجرون» هناك =

تطوير (مبدأ «توزيع السكان» طُبق بالأساس على المهاجرين. وفي العام 1961 أقام 247 ألف يهوديٍ في مناطق لم يكن فيها يهود أصلاً قبل العام 1948) وعلى أحياء في أطراف المناطق الحضرية، وهناك من وُجّهوا مباشرة إلى هذه الأماكن. وكانت أساليب توطينهم وحشيةً جداً ودون أخذ إراداتهم، أو احتياجاتهم، أو ثقافتهم في عين الاعتبار. كان هذا وضعاً، وصفه أحد قادة حزب «مباي» بالذات[56] كـ «بيروقراطيةٍ بروسيّة إزاء أشخاصٍ متخلفين»[57] وأصبحت الأحياء التي أقام فيها الشرقيون مهد ومنطلق تحركاتهم الاحتجاجية لاحقاً. في العام 1959، انفجرت أعمال شغب في حي وادي الصليب في حيفا، ثم اتسعت لتشمل أماكن أخرى في البلاد. وفي العام 1971، كان حي «القطمونيم» في القدس مركز غليان «الفهود السود»، كما كان المصدر لحركات احتجاج صغيرةٍ في الثمانينيات على غرار «هأوهليم»[*][58] هذا على الرغم من فجوةٍ

مكشوفين لأخطار عمليات «التسلّل» الفلسطينية إلى ما وراء حدود خط الهدنة، تلك الحدود التي كان يفترض بهؤلاء المهاجرين خلق «حقائق» على امتدادها. إلى ذلك، فضل كثيرون جداً مغادرة «الموشافيم» والمناطق الحدودية النائية على حدٍ سواء، والخروج من تحت وصاية «المؤسسات الاستيطانية» الحامية لهم، التي اعتبرت الأمر تآمراً، إن لم يكن «تمرداً» ضد الدولة. وأقام معظم «الهاربين» في أطراف المناطق المتروبولينية [الحضرية] واختبروا قوتهم في أعمال تجاريةٍ صغيرةٍ أو في الحرف التقليدية (على غرار صناعة الأحذية والخياطة وما شابه) التي كان يمارسها بعضهم شخصياً أو أبناء عائلاتهم في البلاد التي قدموا منها.

(56) (غيورا يوسفطال، كما هو مقتبس لدى المؤرخة دفوراه هكوهين).

(57) د. هكوهين، **النواة وحجر الرحى: استيطان المهاجرين في النقب في العقد الأول للدولة** (تل أبيب: عام عوفيد، 1998)، ص 240.

(*) حركة احتجاج نظّمها يهود شرقيون في الثمانينيات من القرن الماضي، تميزت بنصب الخيم في الأماكن العامة احتجاجاً على سوء أحوال الطوائف الشرقية.

(58) ش. حسّون، **احتجاج الجيل الثاني: حركات حضرية - اجتماعية في القدس** (القدس: مخون يروشالايم لحيكر يسرائيل، 1987).

زمنيةٍ من ثلاثة عقود تفصل بين حركة «هأوهليم» ومتمردي وادي الصليب. تشير ناقدة اجتماعية لاذعة مثل آلا شوحاط إلى الشرقيين كضحايا الهيمنة الصهيونية ـ الأشكنازية[59]، والحوار الفوقي الذي حدد مكانتهم مسبقاً كمتخلفين. هذا، لأن «العناية الإلهية ابتعدت عن الطوائف الشرقية» على حد قول بن غوريون[60]، ولذا رُسمت طريق أبناء الطوائف الشرقية ووُجِّهوا إلى مسارات تعليم، وسكنٍ، وعمالةٍ هامشيةٍ، وحُوّلوا إلى فئة اجتماعية مغبونة، علَى حد قول شلومو سفيرسكي[61].

يهود المغرب، على سبيل المثال، الذين اجتاز جزء منهم في بلد المنشأ عملية «مغربةٍ» وتحضّرٍ [السكن في المدن] وامتلكوا ثقافةً علميةً ملحوظةً، وجدوا أنفسهم وقد وُطّنوا في المناطق النائية التي لم توفّر لهم فرصةً لاستخدام مهاراتهم. أما إخوانهم، الذين وصلوا إلى فرنسا مع مستوى مهارات شبيهٍ أو مماثلٍ، فتم استيعابهم على مستوى العمالة وعلى المستوى الطبقي الرمزي داخل الطبقة الوسطى في فرنسا، وحتى، شغلوا مواقع بارزةً في أوساط النخبة الاقتصادية والفكرية الفرنسية. وهذا ليس فقط بسبب وجود خيارٍ سلبيٍ في غير مصلحة المهاجرين إلى «إسرائيل» مقارنةً بالمهاجرين إلى فرنسا، من ناحية المستوى الثقافي والمكانة الاجتماعية الاقتصادية الأولية[62]،

---

(59) E. Shohat, «Mizrahim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims,» *Social Text: Theory, Culture and Ideology*, vols. 19-20 (1988).

(60) ت. سيغف، **1949: الإسرائيليون الأوائل** (القدس: دومينو، 1984)، ص 156.

(61) ي. سفيرسكي، «غير متخلفين بل التخلف مفروض عليهم: الشرقيون والأشكناز في إسرائيل ـ تحليل اجتماعي وأحاديث مع ناشطين وناشطات،» **محبروت لمحكار أوليبيكوريت [دفاتر للبحث والنقد]**، العدد 4 (1981).

(62) D. Ben-Simon: «L'Intégration économique des immigrants nord-africains en Israël et des juifs nord-africains en France,» *Revue Française de* =

فقد وجد كل من عنبار وأدلر[63] بأنه إذا أجرينا مقارنةً بين أخوةٍ لعائلةٍ واحدةٍ انقسموا في هجرتهم بين فرنسا وإسرائيل وكانوا ذوي معطيات خلفيةٍ اجتماعيةٍ اقتصاديةٍ مماثلة، فإن هجرة معظم «المغاربة ـ الفرنسيين» لم تُرفق بحراكٍ نحو الأسفل، ولأقلية منهم كان يعني ذلك حراك نحو الأعلى، بينما هجرة معظم «المغاربة ـ الإسرائيليين» أُرفقت بحراك نحو الأسفل. وهكذا، فإن 28 بالمئة من المشاركين في العيّنة الفرنسية، كان يشغل مناصب ذوي «الياقات البيضاء» [موظفين] و38 بالمئة في أعمال لا تحتاج إلى مهاراتٍ وخبرة[64].

ونظراً إلى أن طريق المهاجرين رُسمت بهذا الشكل، فإن «أولئك الذين وصلوا منهم إلى بلدات التطوير مع مهاراتٍ أهلتهم لأعمالٍ يدويةٍ مهنيةٍ أو لوظائف «الياقات البيضاء»، وجدوا صعوبةً في إيجاد عملٍ ملائم، وأولئك الذين بدأوا العمل بمراتب متدنيةٍ كانت فرصهم معدومةً في الحراك نحو الأعلى»، وفقاً لما توصل إليه سبيلرمان وحبيب[65]، عقب دراسةٍ شاملةٍ، أجرياها في مطلع السبعينيات. وهكذا، كانت النظرة إلى الشرقيين تميل إلى انعدام

Sociologie, vol. 10 (1969), et *L'Intégration des juifs nord-africains en France* (Paris; La Haye: Mouton, 1971).

(63) M. Inbar and Ch. Adler, *Ethnic Integration in Israel: A Comparative Study of Moroccans Who Settled in France and Israel* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1977), pp. 36-37.

(64) تجدر الإشارة إلى أنه في هذه الدراسة الميدانية هناك، على ما يبدو، محاباة في العيّنة لمصلحة «الإسرائيليين»، لأنها ترتكز على 64 حالةٍ فقط في فرنسا و«إسرائيل». وإحدى خلاصات الدراسة هي أن «المغاربة ـ الإسرائيليين» كانوا مندمجين أكثر في المجتمع ويعبّرون عن مشاعر ظلمٍ واضطهاد أخف كثيراً من مشاعر «المغاربة الفرنسيّين».

(65) S. Spilerman and J. Habib, «Development Towns in Israel: The Role of Community in Creating Ehtnic Disparities in Labor Forces Characterics,» *American Journal of Sociology*, vol. 4 (1976), p. 804.

التمايز أو التفاوت. لقد رأوا فيهم «كتلة» واحدةً متجانسةً من دون أن يأخذوا في الحسبان مستويات التعليم والمعرفة المختلفة داخلهم. وكانت سياسة الإسكان نموذجاً بارزاً ومكملاً لسياسة «توزيع السكان»، فقد بنيت «الشيكونات» [الوحدات السكنية] بحجم موحّد (غرفتان ومطبخ صغير) وخُصِّصت على أساس العائلة، من دون الأخذ في عين الاعتبار أن العائلة الشرقية كانت أكبر أضعاف أضعاف العائلة «الأوروبية». ولا عجب في أن هذه الوحدات السكنية قد تدهورت بسرعة وأصبحت أحياء سكنٍ فقيرة.

وخلق الارتباط شبه التام للمهاجرين بالدولة وبأجهزتها توزيع عملٍ على أساس إثني بين القدامى الأشكنازيين، الذين أصبحوا المستوعِبين [بكسر العين] وشغلوا معظم المناصب في الأجهزة الرسمية والعامة (موظفون، ومعلمون، واختصاصيون اجتماعيون، وعسكريون وما شابه)[66]، والشرقيين، الذين باستثناء رأس المال الرمزي الكامن في يهوديتهم، كانوا يفتقرون إلى كل قدرة وموارد (رأسمال اقتصادي، أو ثقافي، أو اجتماعي) في النظام في مسار تشكله. علينا التأكيد أن جزءاً من المهاجرين ـ من أصول من شرق أوروبا أو وسطها على حد سواء ـ الذين قدموا في موجات الهجرة الكبيرة بعد إقامة الدولة، وُجّه إلى مؤسسات الاستيعاب نفسها وبالأساليب نفسها، وأن مسارات الهجرة تسحق على وجه العموم، كل جيل أول من المهاحرين في كل دول الهجرة، وإن كان بشكلٍ متفاوت. كذلك يجب أن لا ننسى أن الدولة الإسرائيلية في الخمسينيات من القرن العشرين كانت دولة فقيرةً وغير متطورةٍ اقتصادياً، وكانت لتوها قد اجتازت حرباً اعتُبرت حرب وجود وبقاء،

(66) Kimmerling, *Zionism and Economy.*

قُتل فيها ما نسبته واحد في المئة من مجموع سكانها اليهود. مع ذلك، فإن حقيقة كون معظم المهاجرين من أبناء الجيل الأول الذين بقوا في المناطق النائية، كان من بين الشرقيين، وقلائل من بينهم فقط كانوا من أصول أوروبية، هذه الحقيقة خلقت عدم مساواة على أساس إثني لا يزال قائماً حتى يومنا هذا.

لقد عمل نظام اجتماعي وثقافي، ومهارات ثقافية، وعلاقات عائلية، وتعويضات من ألمانيا نالها جزء من المهاجرين[67]، وتفضيل رسمي أو غير رسمي لـ «الأشكنازيين» على سواهم، على تسريع الحراك الاجتماعي والثقافي لمعظمهم مقارنة بالحراك الاجتماعي للشرقيين[68] لكن العامل الحاسم في سياسة الاستيعاب، كما تبلورت منذ البداية، كان، كما سبق وقلنا، السعي للحفاظ على «إسرائيل» كدولة عصرية وغربية، وفقاً للصيغة الأشكنازية (الأوروبية الشرقية) لـ «المغربة». والمجموعات والأفراد الذين لا يحملون لواء هذه الثقافة، على غرار يهود الأقطار الإسلامية، يُتلقون في إطار أجهزة «بوتقة الصَّهْر» «تحديثاً» (كان يوصف أحياناً بـ «الأسرلة»)، وفقط مع النجاح الكامل لهذا المسار، يُحسبون أعضاءً كاملين في

(67) عقب اتفاقيات التعويضات مع ألمانيا الاتحادية التي أصبحت سارية المفعول بدءاً من العام 1952، حصلت الدولة على امتداد اثني عشر عاماً، على مبلغ 880 مليون دولار على دفعات، وبين الأعوام 1956 و1964، حصل نحو ثلث العائلات في «إسرائيل» على تعويضات شخصية لمرةٍ واحدة. وكان متوسط المبلغ المقطوع للعائلة نحو 2400 ليرة فلسطينية (م. لاندسبيرغ، **تأثير التعويضات الشخصية من ألمانيا في الاستهلاك والتوفير في إسرائيل** (القدس: بنك يسرائيل [بنك إسرائيل]، 1969)). ولم يكن هناك يهود شرقيون بين من حصل على تعويضات.

(68) اليهودي «الإسرائيلي» الجديد لم يكن حقاً مماثلاً لـ «البولندي»، أو «الروماني»، أو «الروسي»، وبالتأكيد ليس لـ «الألماني» (الـ «ييكي»)، ولكن صورته كانت أبعد ما تكون من «المغربي»، «التونسي» و«اليمني»، وإلى حد كبيرٍ من «العراقي» أيضاً.

إطار الجماعة(69) وحتى عندما أُهمل نموذج «بوتقة الصَّهْر» رسمياً واستُبدل برؤية أكثر تعدّدية للمجتمع، كان النموذج التعددي الذي تم تبنّيه، وبقي على حاله حتى هذا اليوم النموذج الغربي(70)

عملياً. وفي البداية رأت قلة قليلة فقط من القادمين من الأقطار الإسلامية، الذين كانوا موضوع التحديث المطلوب، في ذلك عملاً فاسداً وغير أخلاقي. كانت في الجيل الأول أعمال الاحتجاج والمعارضة متقطعة وعرضية من أساسها. هكذا، مثلاً، في العام 1965 أطلق المتحدث باسم مجلس الطائفة السفارادية في القدس، على هذا المسار اسم «إبادة ثقافية»، وأمّا نسيم رجوان(71) فأطلق عليه اسم «تطهير ثقافي» (Cultural Cleansing)، على وزن «تطهير عرقي»، ولكن هذه كانت تعابير شاذة.

---

(69) كذلك طُلب من المهاجرين الأشكناز المرور تحت مكبس أو محدلة «الأسرلة»، ولكن في حالاتٍ عديدةٍ أكثر مما في أوساط الشرقيين، كانت هذه العملية أقل وقعاً وأسهل نفسياً، جراء كونهم قريبين أكثر من «ابن البيشوف» [المستوطن القديم] وكذلك بسبب وضعهم الطبقي والاقتصادي الأفضل.

(70) هكذا، مثلاً، في خطابٍ أمام أبناء «الطائفة الكردية» التي احتفلت في عيد المظلّة [«سوكوت»] في العام 1998 (في 7 تشرين الأول/ أكتوبر 1998) بعيد «السهرانة»(•) أعلن رئيس الحكومة آنذاك، بنيامين نتنياهو، عن انتهاء مقاربة «بوتقة الصَّهْر»: لن يطلب بعد الآن من الناس أن يخرجوا بـ «قالبٍ واحد». سيكون هناك إسرائيليون من أنواع مختلفةٍ وسيحافظ كل منهم على خصوصيته الطائفية. مع ذلك، كان نتنياهو يبشّر بنهج اقتصاديٍ نيو ـ ليبراليٍ ورأسماليٍ متوحش، يشكل في جوهره الدعامة الأساس للثقافة الغربية. وكجزءٍ من حملة الانتخابات في العام 1999، اعتذر مرشح حزب العمل لرئاسة الحكومة إيهود باراك، باسم الحزب على اختلاف أشكاله (أي «مباي») عن كل الآثام التي ارتُكبت بحق يهود الأقطار الإسلامية. وحظي هذا الإعلان بنقدٍ شديدٍ من جانب قدامى أعضاء الحزب وإلى رد فعلٍ ساخرٍ من جانب معظم الشرقيين.

(•) احتفال شعبي للطائفة اليهودية الكردية في إسرائيل يقام في آخر يومٍ من أيام عيد «المظلة» [سوكوت] في أحضان الطبيعة وفي المنازل.

(71) N. Rejwan, «The Two Israelis: A Study in Europeocentrism,» *Judaism*, vol. 16, no. I (1967), p. 99.

وكان احتجاج مهاجري اليمن حين حُظر عليهم أداء الصلاة في معسكرات المهاجرين، وقُصّت ضفائر سوالفهم، ومُنع أولادهم من دراسة التوراة، وحده فقط فورياً عنيفاً وفعالاً إلى حد ما. وأدّى هذا الاحتجاج وضغط الجمهور الديني القديم إلى إقامة لجنة فرومكين - الموضوع الذي سبق أن عالجناه في هذا الكتاب[72] - وإلى إلغاء معلن لسياسة «بوتقة الصَّهْر». إلى ذلك، حتى يومنا هذا، لم يتم بعد تفسير لغز محيّر لا تزال رواسب الصدمة التي أثارها تتداعى منذ أيام الدولة الأولى، والمعروف باسم «فضيحة أولاد اليمن». وترتبط الفضيحة، التي لم تتّضح، على الرغم من طرحها مرات عديدة على لجان التحقيق، باختفاء عددٍ غير معروف[73] من الأطفال الذين كانوا يتلقون العلاج في المستشفيات، ولكن لم يُعادوا إلى ذويهم بدعوى أنهم ماتوا ودفنوا. ولكن، نظراً إلى أنه لم يُعثر في حالات كثيرة جداً، على قبور ولا على وثائق وفاة منظمة، كان الانطباع الذي نشأ هو أن أولئك الأطفال سُلِّموا للتبني، أو حتى بيعوا في مقابل منفعة مالية إلى عائلات داخل البلاد وخارجها أيضاً. مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه لم يُعثر حتى يومنا هذا، على أي برهان قاطع لممارسة من هذا النوع، ويُحتمل أن اختفاء الأطفال قد نجم عن تضافر انعدام التنظيم الذي كان سائداً في تلك الفترة داخل النظام الرسمي والعام، وانعدام المشاعر والأحاسيس لدى من كان يعتني

(72) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(73) في حكم المؤكد، يتعلق الأمر بنحو 200 حالةٍ، لكن المسألة أصبحت اليوم جزءاً من الذاكرة الجماعية ومن تراث يهود اليمن في «إسرائيل»، وعلى وجه التقريب بقيت في ذاكرة كل عائلةٍ يمنيةٍ ثانيةٍ، ذكرى ولدٍ خطف، أو «كان على وشك أن يختطف» لولا جرأة وشجاعة الأم (على وجه العموم ليس الأب). بالمناسبة، على ما يبدو، اختفى من المعسكرات ومن «المعبروت» [أماكن السكن المؤقتة] أيضاً أولاد لم يكونوا من أصلٍ يمنيٍ، ولكن لم يتحول الأمر إلى «ظاهرة».

بالمهاجرين الذين كان يُنظر إليهم كـ «متخلفين» وعديمي العواطف والمشاعر الإنسانية إزاء أطفالهم «الكثيرين جداً»[74]

سياسة الإنعاش الاجتماعي وتقرير كلاين

أدى ظهور الدولة وفروعها، كفاعل (Actor) مركزي في الساحة[75]، التجميع والإقصاء المجالي للمهاجرين، عزلهم مؤسساتياً وانعدام الموارد للتطوير الاقتصادي، إلى خلق طبقتين اجتماعيتين اقتصاديتين جديدتين ومرتبطتين إحداهما بالأخرى: (أ) طبقة متوسطة بيروقراطية جديدة من ذوي «الياقات البيضاء» [موظفون]، كان عملها الأساس «استيعاب المهاجرين»، على غرار معلمين، ومعلمين للغة العبرية (إذ إنه تم البدء بحملة كبيرة وشاملة «لتعليم اللغة»)، ومرشدين على أنواعهم، وممرضات، وأطباء، وضباط صف، وقادة عسكريين (كان معظم وحداتهم العسكرية مؤلفة من مهاجرين). وقد جرى استيعاب كل هؤلاء في إطار كبير الحجم يسمّى «الخدمة العامة»، وتحوّلوا إلى طبقة بحد ذاتها تابعة للدولة[76] (ب) زبائن هذه الطبقة: شريحة كبيرة واسعة من الفقراء أو العاطلين عن العمل على امتداد

---

(74) كان لكل عائلةٍ عاديةٍ من عائلات «اليشوف» القديم العلماني، ولد أو ولدين، بينما كان للعائلة اليمنية سبعة أولاد وأكثر. وحتى بعد سنواتٍ كثيرةٍ واصلت المؤسسة الإسرائيلية تجاهل شكاوى العائلات اليمنية، الأمر الذي عاظم الشبهات وساهم في بلورة مجموعة احتجاج عنيفةٍ حول الحاخام عوزي مشولام.

(75) حول هذه العملية، انظر B. Kimmerling, «State Building, State Autonomy, and the Identity of Society: The Case of the Israeli State,» *The Journal of Historical Sociology*, vol. 6, no. 4 (1993).

(76) H. Rosenfeld and Sh. Carmi, «The Privatization of Public Means, the State-Made Middle Class, and the Realization of Family Values in Israel,» in: J. G. Peristiany, ed., *Kinship and Modernization in Mediterranean Society* (Rome: American Universities Field Staff, 1976).

فترات طويلة، حيث لم يستطيعوا إعالة عائلاتهم كثيرة الأولاد والذين ابتُكر من أجلهم ما سُمّي «الأشغال العامة» (أي أشغال «طارئة»)[77] ابتداءً من العام 1953 بدأت مناقشات حول سنّ قانون للتأمين من البطالة، لكن المصادقة على مشروع القانون تأجلت إلى العام 1972. يدَّعي، دورون[78] أن النضال من أجل سن قانون للتأمين من البطالة بدأ فقط عندما دخلت إلى دائرة العاطلين من العمل مجموعات سكانية قديمة شابة من الطبقة الوسطى ومن ذوي «الياقات البيضاء». إلى ذلك تضيف شوشانا ماروم[79] بأنه لو تم تشريع قوانين اجتماعية لائقة، لكان من المحتمل أن يتمتع العاطلون من العمل بدرجة من الحرية أعلى في اختيارهم لنوع عملهم، الأمر الذي كان سيعرقل تسييرهم إلى أسواق العمل الثانوية التي خُصِّصوا لشغلها (مثل الزراعة، والحرف، والصناعة، والخدمات). منذ تأسيس الدولة أُقيمت وزارة للشؤون الاجتماعية (كانت على وجه العموم من نصيب الأحزاب الدينية)، ولكن انتشر عدم ارتياح عام من أدائها. في الخامس عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر العام 1957، وبناءً على طلب من حكومة إسرائيل، أرسلت وكالة المساعدات التقنية التابعة للأمم المتحدة، الخبير فيليب كلاين الذي كُلّف بفحص ودراسة الخدمات الاجتماعية واقتراح طرق

---

(77) بالمناسبة، في موضوع الإنجاب والتكاثر الطبيعي لليهود كانت الدولة تبث [تتحدث] رسالةً مزدوجةً: من ناحيةٍ، كان هناك محاولة لتشجيع العائلات كثيرة الأولاد ومكافأتها بمخصصاتٍ ومكافآتٍ رمزية، ومن ناحيةٍ ثانية، اعتُبر موظفو الإدارة كثرة الأولاد دليلاً على التخلف الثقافي.

(78) أ. دورون، «الصراع حول التأمين عن البطالة في دولة إسرائيل: تسلسل المشكلة، 1948–1967،» **مولاد ـ الميلاد** [دورية]، العدد 15 (1969).

(79) ش. ماروم، «سياسة إسرائيل الاجتماعية في الخمسينيات والستينيات وتشكل «الشرائح التي تعيش في ضائقة،» (أطروحة للماجستير، الجامعة العبرية في القدس، مدرسة العمل الاجتماعي وقسم التاريخ، 1997)، ص 122.

للتحسين[80] وفي سلسلة تقارير قدمها كلاين إلى حكومة «إسرائيل» (في كانون الثاني/ يناير 1961 نشرت الـ «UNTAA» التقرير النهائي)، وجه انتقاداتٍ حادةٍ ليس فقط إلى تدابير الوزارة والسلطات المحلية وإلى «الروحية الإدارية»، بل أيضاً إلى الصلة بين الأخلاقيات الصهيونية الطلائعية والنظرة إلى المهاجرين المحتاجين إلى الإغاثة. وهذا ما كتبه كلاين بين أمور أخرى، في تقريره:

«كل المصاعب والعراقيل [في منح معونات اجتماعية حقيقية للمحتاجين] هي ظواهر ثانوية ومتفرّعة عن حقيقة أساس متعلّقة بالثقافة الإسرائيلية. لقد أُقيمت الدولة بأيدي طلائعيين، رجال ونساء أقوياء العود والإرادة، مثاليين تتملكهم روح وحماسة عمالية. وبقدر ما كان الأمر ممكناً في الأصل بنى هؤلاء مجتمعاً اشتراكياً عمالياً. إن دولة الرفاه الاجتماعي هي دولة من أجل الكادحين المنتجين، بناة اقتصاد ومثال قومي سوياً. وكان فتح الأبواب أمام لاجئين هربوا من مناطق الخطر قد تم من خلال محبة وإدراك للدور المسيحاني الخلاصي [المناط بهم]. وبارك هؤلاء أيضاً بقدوم مسنين ومعوزين، بحكم أنهم كانوا يهوداً. لكن الفكرة القائلة بأن هؤلاء أيضاً جزء لا يتجزأ من إسرائيل، بقيت بمثابة ملاحظة مترددة بالنسبة إلى الموضوع الأساس. أكثر من ذلك، هناك أيضاً مؤشرات إلى معارضة معينة في أوساط الشرائح الميسورة للمهاجرين الجدد من

---

(80) كان فيليب كلاين بروفسوراً محاضراً في العلوم الاجتماعية والعمل الاجتماعي في جامعة كولومبيا (نيويورك)، في العام 1949، وإزاء الوضع الذي نشأ عقب الكارثة والحرب العالمية الثانية، أقام كلاين، بمبادرةٍ من منظماتٍ يهوديةٍ وبتمويل منها، كلية العمل الاجتماعي، على اسم باول برافلد في فرساي (فرنسا)، وفي العام 1955 كان من بين مؤسسي كلية العمل والعلوم الاجتماعية في القدس. ومن هنا، فإن معرفته بمشاكل البلد ومجتمعه لم يحصل عليها من هذا التعيين فقط. حقاً، لقد نُشر التقرير النهائي في العام 1961، لكن المشاكل التي أشار إليها كلاين نشأت في الفترة التي يركز عليها هذا الفصل (المصدر نفسه).

أقطار الشرق الذين قدموا قبل فترة ما. سمعت مرات لا حصر لها من القدامى أن هؤلاء المهاجرين «بدائيون»، وأنهم مغايرون تماماً من حيث عقليتهم وطريقة تفكيرهم، وأنه لا مجال لمزجهم من ناحية ثقافية، وأنهم «جيل صحراء»، وأبناؤهم فقط يمكن أن يُستَوعبوا استيعاباً كاملاً في «إسرائيل» الجديدة.

تنبع من ذلك مقاربة غير واقعية بشكل مدهش لقضايا الاتكالية الاجتماعية وطرق إصلاحها. وفقاً لهذه المقاربة، يُعتبر المحتاجون كسالى وعديمو الاستقرار. وبالأخص، يُعتبر أرباب العائلات مسرفون، ومرتادو مقاهي، ولاعبو طاولة الزهر. ويتهمونهم أيضاً بالافتقار إلى الطابع اليهودي الغربي الحاد الذكاء الذي تغمره الطموحات والروح القتالية. وحجم العائلة [كثرة الأولاد] يثير احتقاراً متسامحا أكثر ممّا يشكّل أساساً لاحتساب الاحتياجات الأكبر. .»[81]

سبق ذلك عملياً، تحديد إجراء لا يحق بمقتضاه لعامل الطوارىء الذي يعمل بشكل جزئي، الاستفادة من علاوةٍ ماليةٍ على شكل دعم، مهما كان عدد أفراد عائلته. وما ينتج عن ذلك هو أنه وبشكل تناقضي يتم إرغام المحتاج على التهرب من أعمال الطوارىء، وتفضيل وضع الاتكال الكامل على المعونات الاجتماعية[82]

(81) ما كان يقصده كلاين هو أن تقسيم أيام أعمال الطوارىء «بالتساوي» كان عملاً لاجتماعي لأنه لم يكن فيه اعتبار لحجم العائلة واحتياجاتها. أما في نظر القائمين على مهمة «الاستيعاب» فكان الأمر بمثابة تأهيلٍ اجتماعيٍ على طريق تحسين إنتاجية المهاجرين، كانت كلفته أقل من منح مخصصاتٍ اجتماعيةٍ وفقاً لحجم العائلة أو احتياجاتها. وهكذا، لا عجب في أن تقرير كلاين لم ير النور.

(82) المصدر نفسه، ص 36 ـ 38.

ولكن تجدر الإشارة في هذا السياق، إلى أن الغالبية العظمى من المهاجرين الذين قدموا من دون رأس مال ولم يكونوا ملائمين لمطالب سوق العمالة المحلي، أصبحت عبئاً على أكتاف الدولة الشابة التي لم تكن مستعدة أصلاً لقدومهم بهذا الحجم وبهذه التركيبة. واصطدمت الدولة بنقص خطير في العملات الأجنبية[83]، الأمر الذي أعاق كثيراً استيراد سلع أساس ومواد خام لغرض توظيفها في منتوجات للتصدير (التي اقتصرت في تلك الفترة على الحمضيات والألماس المصقول). وتسببت هذه الهجرة والحرب التي سبقتها في انهيار الدولة من ناحية اقتصادية تقريباً. صحيح أنّه كان لها مصادر خارجية معينة، وبالذات، صناديق الوكالة اليهودية التي كانت في حوزتها، لكنها كانت تفتقر إلى أجهزة جباية داخلية فعّالة. لذلك أُعلن عمّا يشبه حالة طوارىء اقتصادية، «نظام تقشف» وجد تعبيراً عنه في الرقابة على أسعار المواد الاستهلاكية الأساس (من خلال دعم مالي لأسعارها وتقنينها). وعلى الرغم من الرقابة على الأسعار، انتاب البلاد تضخم مالي بنسبة تقارب 30 بالمئة في السنة. وتلقائياً يفهم أن «اقتصاداً موازياً» تطور في وضع كهذا، سواء كان ذلك على مستوى السلع أو العمالة[84] كان القدامى، رجال الطبقة الوسطى في

(83) في فترة الحرب العالمية الثانية زودت الدولة الاستعمارية الجيش البريطاني بسلع وخدمات، وأودع ثمنها، في الأغلب، في مصارف بريطانية، بالجنيه الاسترليني. ومع انتهاء الحرب جمدت بريطانيا هذه الحسابات إزاء وضعها الاقتصادي الصعب، وبعد سنواتٍ فقط حررتها. وهكذا، ففي مطلع الخمسينيات من القرن الماضي فقط تم تحرير حسابات شركات إسرائيلية. ومع بداية إصدار سندات الدين التي وزعت في أوساط يهود الولايات المتحدة في العام 1951 (سندات «البوندس») والحصول على التعويضات من ألمانيا الاتحادية (نهاية العام 1952)، ساهم هذا الأمر لاحقاً في تحسين احتياطي العملات الأجنبية.

(84) ن. غروس، «اقتصاد إسرائيل،» في: ص. تسومرات وح. يبلونكا، محرران، **العقد الأول: 1948 ـ 1958** (القدس: ياد بن تسفي، 1997).

المدن والقرى (أي سكان المستعمرات القديمة ومعظم الكيبوتسات) أقل عرضةً للمساس بهم وأقل ارتباطاً بالحصص الحكومية المقننة من السلع الأساس. إذ إن تطور السوق السوداء، التي كافحتها الحكومة، بالأساس بواسطة اللافتات والشعارات، ساعد هذه الطبقة في ترسيخ مكانتها النسبية، وبهذا الشكل يمكننا أن نفسر النمو السريع للاقتصاد. وبطبيعة الحال، كان المهاجرون الجدد (الشرقيون بشكلٍ أساس، ولكن ليس هم فقط) هم من تحمل العبء الأساس للنمو. ترسم ألكسندر[85] صورة ورديةً جداً لـ «اقتصاد الاستيعاب» في تلك السنوات، يظهر فيها «مهاجرون يستوعِبون مهاجرين»، كلهم يتوجّهون طواعيةً إلى «أعمالٍ إنتاجية». ويسود توزيع قائم على المساواة لما «يوجد»، والنمو في الاقتصاد يصل إلى عشرات في المئة سنوياً وليس هناك تضخم البتة، بفضل انتهاج الرقابة على الأسعار والحفاظ على عمالة كاملة. إن معجزة اقتصادية كهذه لم تُعرف من قبل في العالم، ومن ضمنه في ألمانيا ما بعد الحرب. لكن مؤلفة الكتاب محقة في ادعائها، إن الاقتصاد لم ينهز، ولم توثق ظاهرة واسعة من الجوع في البلاد[86] مع ذلك، ففي شهر تشرين الأول/ أكتوبر العام 1952، زار «إسرائيل» د. موريس فيشباين، أحد الخبراء المعتمدين في الأمم المتحدة، وألقى محاضرة بحضور طاقم كلية الطب ومنظمة الأطباء. في هذه المحاضرة، ذكر الزائر ما يأتي:

---

(85) أ. ألكسندر، «اقتصاد الاستيعاب في العقد الأول لدولة لإسرائيل،» في: أ. شابيرا، محرر، **عتسمئوت ـ الاستقلال: السنوات الخمسين الأولى** (القدس: مركاز زلمان شازار لتولدوت يسرائيل، 1998)، ص 93 ـ 95.

(86) هذه الصورة ترتكز على المعطيات الرسمية، التي لم تستطع ولم تبغ أن تأخذ في الحسبان الاقتصاد الموازي («السوق السوداء») الذي ازدهر في البلاد. كذلك فإن مصطلح «الجوع» لدى ألكسندر بحاجة إلى تعريف، لأنه كان هناك فقر كبير، وبالتأكيد فجوات هائلة بين المهاجرين الجدد وقدامى المستوطنين في البلاد.

«خلال كل رحلاتي الكثيرة حول العالم لم أرَ عدداً كبيراً إلى هذا الحد من حالات سوء التغذية، كما في إسرائيل». ومن ضمن أسباب ذلك عدّد النقص في الأغذية، والاستخدام غير الناجع لها، وتوزيعها غير العقلاني، وأمراض تفشت عقب الشروط والظروف السيئة لقواعد النظافة والوقاية الصحية[87].

على الرغم من ذلك، فالنظام والدولة حقّقا نجاحاً كبيراً في الخمسينيات من القرن الماضي، وبالأساس في مطلعها. لكن يجب التفتيش عن الإنجاز الكبير للدولة ليس في المجال الاقتصادي فقط، الذي هو جزء صغير منه، بل في نجاح الدولة في بناء نسق اجتماعي سياسي مهيمن. إذ على الرغم من التغييرات الديموغرافية الثقافية المثيرة، نجح النظام في هذه الدولة في البقاء بواسطة هذا النسق نحو ثلاثة عقود أخرى (شكلياً، إلى حين الانقلاب السياسي في العام 1977). حتّى ذلك الوقت، ساد الاعتقاد أنه لا يمكن «أبداً» إسقاط حزب «مباي» من السلطة جراء سيطرته على الأجهزة التابعة للدولة، للهستدروت والأجهزة الحزبية، تلك السيطرة التي بقيت على حالها مع هبوط شأن الهيمنة)[88].

الكارثة، الديانة المدنية والشرقيون

كان الشرقيون مغبونين أيضاً من ناحية رأس المال الرمزي في كل ما له علاقة بموضعة الكارثة في الثقافة الإسرائيلية، وبرز هذا

(87) **هآرتس** (22 تشرين الأول/ أكتوبر 1952).

(88) وليس فقط بفضل الجهاز المتطور والفعّال الذي بني داخل الجالية اليهودية منذ أيام الفترة الكولونيالية البريطانية، وقدرة زعماء حزب «مباي» على المناورة (ي. شابيرا: **حركة «أحدوت هعفودا» التاريخية: قوة تنظيم سياسي** (تل أبيب: عام عوفيد، 1975)، **والديمقراطية في إسرائيل** (رمات - غان: مسادا، 1977))، مع أن هؤلاء أيضاً ساهموا بقسطهم.

الأمر في الأساس على خلفية محاكمة أيخمان[89] كما سبق وقلنا، كانت الكارثة إحدى الدعائم الأساس للرواية الصهيونية العليا[90] خلافاً لما هو مألوف، لم تكن محاكمة أيخمان هي من حطم «التابو» [المحرم] لناحية ما يتعلق بمعالجة موضوع الكارثة في إسرائيل[91]، لأن «تابو» كهذا لم يكن قائماً، لكن هذه المحاكمة أبرزت المكانة الهامشية للشرقيين في المنظومة الرمزية المهيمنة. فور انتهاء الحرب العالمية تقريباً، بوشر بإقامة مواقع ونصب تذكارية لـ «الكارثة والبطولة». وفي العام 1951 خصص الكنيست لمؤسسة «ياد

(89) في الثالث والعشرين من أيار/ مايو العام 1960، أعلن دايفد بن غوريون أن أجهزة الأمن الإسرائيلية ألقت القبض في الخارج على أدولف أيخمان، من يُعتبر أحد المسؤولين الأساس عن إبادة يهود أوروبا والبلقان، وأنه سيحاكم في إسرائيل. بدأت المحاكمة في نيسان/ أبريل العام 1961 واستغرقت بضعة شهور. كان ذلك محاكمةً استعراضيةً «تاريخيةً»، غايتها البرهنة من جديدٍ على الصلة المباشرة بين الكارثة و«القيامة» (أي تأسيس الدولة الإسرائيلية). وتم بث المداولات في جلسات المحاكمة من طريق الإذاعة ـ وسيلة الاتصال الوحيدة في تلك الفترة ـ وأدّى الأمر إلى خلق طقوس تقديسٍ جماعيةٍ للكارثة لا مثيل لها.

(90) Y. Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995).

(91) بالمناسبة، يجب توسيع مصطلح الكارثة إلى ما وراء المألوف في الثقافة الإسرائيلية، لكي يشمل في داخله الإبادة المنهجية، لأسبابٍ أيديولوجية، من جانب النظام الألماني ـ النازي، ليس لليهود فقط كيهودٍ ـ مع أن اليهود كانوا المجموعة السكانية الأكبر (سواء كان ذلك من ناحيةٍ مطلقةٍ أو نسبيةٍ) بين المبادين ـ ولكن أيضاً للغجر، وللمعوقين، وللمختلين عقلياً، ولذوي وجهات النظر الأيديولوجية المناقضة للنظام النازي من أبناء كل الشعوب. في العام 1988 أشار بوعاز فرون إلى أن التشديد على خصوصية الكارثة يخدم الألمان بشكل لا يقل عن خدمته للأيديولوجيا الصهيونية: إذا كانت الكارثة تخص اليهود فقط، حينها أمامنا ضرب من الجنون لمرة واحدة. أنا أعارض أيضاً اقتراح يهودا الكناه الذي أيّد «حق النسيان»، ليس فقط لأن النسيان غير ممكن، ولكن لأنه من ناحيةٍ أخلاقيةٍ عالميةٍ لا يجوز أن ننسى، كما إنه لا يجوز استخدام الكارثة في المناورات وربطها باحتياجاتٍ سياسيةٍ أو أيديولوجية أياً كانت. هناك إغراء كبير لتبني مقولة كوبنر، بأن «تذكّر كل شيء هو جنون، ونسيان كل شيء هو خيانة».

فشيم»(*) دور مصلحة أو سلطة الذاكرة القومية لإحياء ذكرى ضحايا الكارثة. في العام 1953 تم توسيع تفويض «ياد فشيم» وخُوّلت صلاحية تحديد كيفية إحياء ذكرى يوم الكارثة. وأما في العام 1959 فتقرر إرساء الطابع العلني للذكرى والحداد في نص قانوني. وفي العام 1961 أُضيف تعديل على القانون قضى بإغلاق كل قاعات اللهو والتسلية عشية ذكرى الكارثة. وبموجب اقتراح من مؤسسة «ياد فشيم» تقرر إطلاق الصفارات والوقوف دقيقة صمت في تلك الذكرى، الأمر الذي منح ضحايا الكارثة مكانةً مُساويةً لمكانة ضحايا حروب إسرائيل. وبشكل فوري، أصبحت حنّة سانش(**) و«المظليون» الأبطال المركزيين للأسطورة الصهيونية وللديانة المدنية التي رعتها ونمّتها الدولة حول نفسها. وبصفة أبطال الكارثة تم بالأساس إبراز دور «مبعوثي الإنقاذ» من جانب «الييشوف»، ومتمردي غيتوات صهيونيين (أمّا منظمة الـ «بوند» فكأنها لم تكن موجودة هناك). بهذا الشكل بُحثت وفُهمت قضايا مركزية في موضوع الإبادة، على الأخص قضية سير اليهود «كالقطيع إلى المجزرة». وكانت كتب ك. تسطنيك بين الكتب الأولى الأكثر رواجاً في الخمسينيات من القرن العشرين(92)

(*) مؤسسة أقيمت في القدس في العام 1953 لإحياء ذكرى الكارثة والبطولة، وتخليد أسماء ذكرى اليهود في المهجر الذين أبادتهم النازية في أثناء الحرب العالمية الثانية.

(**) يهودية من أصل هنغاري (1921-1944). هاجرت إلى فلسطين في العام 1939، حيث التحقت بوحدة المظليين في فترة «الييشوف»، وفي العام 1943 تطوعت في صفوف سلاح المظلات البريطاني، وبعدها أُرسلت مع وحدة مظليين بريطانية لتنفيذ عملية إنزال على الحدود الهنغارية ـ الكرواتية، غايتها القيام بعمليات ضد الجيش الألماني. بعد نجاح عملية الإنزال، عبرت، سانش الحدود الهنغارية متوجهة إلى العاصمة بودابست، حيث أُلقي القبض عليها وقُدمت إلى المحاكمة وأُعدمت بتهمة خيانة الوطن.

(92) تقريباً كل الأدباء العبريين من الصف الأول، خصصوا نتاجاتٍ لمواضيع الكارثة: يهوديت هاندل، وحانوخ برطوف، وأوري أورلاف، ويونات، وألكسندر ساند. ولم يكن هناك شاعر عبري قديم تقريباً (أوري تسفي غرينبرغ، وأفراهام شلونسكي، وأفيغدور همئيري، =

لم يكن في استخدام الكارثة للمناورات والأغراض السياسية أي تجديد مبالغ فيه، فالتعويضات من ألمانيا الاتحادية في العام 1952، كانت موضوعاً مركزياً على جدول الأعمال السياسي للدولة. ونشب الخلاف الأساس آنذاك، بين حركة «حيروت» بزعامة مناحيم بيغن، والحزب الحاكم، «مباي» بزعامة بن غوريون، في سياق محاولة من خارج البرلمان [تنظيم تظاهرات وأعمال احتجاج] لإسقاط السلطة التي «باعت الدم اليهودي في مقابل المال». ومع أن مطالبة بيغن بعدم قبول التعويضات من ألمانيا، كانت مسألة «أشكنازية داخلية» خالصة، غير أن اليهود الشرقيين فهموا موقف بيغن وحركة «حيروت» على أنه رفض لمنح تفوق مادي للأشكنازيين عليهم، وأدى ذلك إلى فوز حركة «حيروت»، بشكل غير مباشر، برصيد سياسي كبير في أوساط اليهود الشرقيين، صُرِف بكامله في انتخابات العام 1977 [بوصول بيغن إلى السلطة]. وبين الأعوام 1954 و1957، كانت محاكمة غرينوالد كاستنر(*)، حلبة أخرى تم فيها بشكل ديماغوجي

ونتان ألترمان) أو شاب (حاييم غوري، وأمير غلبواع، وط. كرمي، وزروبابل غلعاد وبالطبع، آبا كوبنر) لم تكن الكارثة جزءاً من أشعاره، كل واحدٍ وصفها من زوايا نظرته هو.

(*) محاكمة كاستنر: هو يسرائيل رودولف كاستنر (1957 – 1906). كان عضو لجنة الإغاثة والإنقاذ الصهيونية في بودابست (هنغاريا) إبان فترة الكارثة والحكم النازي. وكان كاستنر بعد قيام دولة «إسرائيل» عضواً ناشطاً في حزب «مباي» الحاكم، وشغل منصب مستشار في إحدى الحكومات في حينه. اتهمه الصحافي ملخيئيل غرينوالد [ناشط يميني] بالتعاون مع النازيين، وبأنه مهد الطريق لإبادة يهود هنغاريا، وإنقاذ بعض مجرمي الحرب النازيين إبان محكمات نيرنبرغ. في مرحلة المحاكمة الأولى أدانت المحكمة كاستنر وبالتالي حزب «مباي» الحاكم بالتهم التي نسبها إليه غرينوالد، رافضة الدعوى التي تقدم بها كاستنر ضده متهماً إياه بتشويه سمعته. وبعد هذه الإدانة قام ثلاثة شبان يهود من معسكر اليمين الصهيوني في حينه باغتيال كاستنر في مطلع العام 1957. وبعد اغتياله، في سياق الاستئناف الذي قدمه حزب «مباي» إلى محكمة العدل العليا، برّأت هذه المحكمة كاستنر وحزب «مباي» من تهمة التعاون مع النازيين والمشاركة في عمليات الإبادة وعدم بذل ما يكفي من الجهود لإنقاذ يهود هنغاريا.

توضيح جزء من معضلات وإشكاليات الكارثة. وفي حينه، نجح المحامي الشاب والطموح، شموئيل تامير، الذي دافع عن غرينوالد، بدعم من جانب قاضي المحكمة آنذاك، بنيامين هليفي، في توجيه أصابع الاتهام إلى مؤسسات حركة العمل [حزب «مباي»] لناحية تخليها المتعمد عن يهود أوروبا وتركهم يواجهون خطر الإبادة. ومحاكمة أيخمان حتى لو لم تخطط لهذا، نجحت في أن تسقط عن المؤسسة الحاكمة لحزب «مباي» الاتهامات لناحية أنها لم تقم بما يكفي من أجل إنقاذ يهود أوروبا، وحتى برأتها من تهمة التعاون غير المباشر مع الـ «يودنراط»(*)(93).

وكانت النتيجة الأساس للمحاكمة بناء الكارثة بصفتها الركن الأساس في الهوية الجماعية العلمانية للمجتمع والدولة في «إسرائيل» (وفي العقد الأخير، ليهود الولايات المتحدة أيضاً)(94) وبدلاً من التعاطي معها كحدث آخر، مهما كانت صدمته بالغة، في التاريخ اليهودي، فالكارثة إشكاليّة ذاكرتها، وشعائرها، ودراستها، وتعلمها، أصبحت، كما سبق وقلنا، أحد أُسس ديانة المجتمع المدني والدولة الإسرائيلية، فحتى قيام الدولة، الأمر الذي اعتُبر في العقد الأول لقيامها حدثاً على نطاق كوني، بدأ يطرح حاليّاً

(*) مجلس يهودي أقامه النازيون في الغيتوات، في أثناء الكارثة للتغطية على مؤامراتهم لإبادة اليهود.

(93) لا شك في أن قيادة «اليشوف» كانت متمركزةً حول فلسطين من حيث الجوهر وكانت عديمة الحساسية إزاء «يهود المنفى» وطالما لم يعرف جوهر وأحجام الكارثة على حقيقتها، رأت هذه القيادة، في «محنة اليهود»، رافعةً لتعزيز وترسيخ مكانة الجالية اليهودية في فلسطين. كذلك بعد الكارثة، كان هناك استخدام سياسي لها، إزاء الخارج والداخل على حدٍ سواء. مع ذلك، ليس هناك أي برهانٍ أو دليلٍ على أن «اليشوف» اليهودي في فلسطين امتنع عن القيام بأعمال كان يمكنه القيام بها، لاعتباراتٍ سياسيةٍ كهذه أو تلك.

(94) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

كـ «مترتّب» بشكل «منطقي» عن الكارثة التي جلبت «النهوض من جديد». ومحاكمة أيخمان لم تُستخدم فقط كعلاج جماعي لمن تبقى من اليهود، للناجين، ولأقاربهم، ولكل من أحسوا بالذنب لأنهم نجوا أو لم ينقذوا آخرين، بل أيضاً كتجربة حية جماعية مطهرة للنفوس وموحدة للصفوف. وأزيلت وصمة العار الفردية والجماعية التي ألصقت بمن نجا، حيث إنه طُلب من «كل الشعب» اعتبار نفسه كناج من الكارثة، تماماً كما إن كل يهودي مفروض عليه أن يرى نفسَه جيلاً بعد جيل كأنه هو من خرج من مصر. أكثر من ذلك، فإن كون الفرد من الناجين من الكارثة أو أحد أقرباء ناجٍ من الكارثة أو «جيل ثانٍ» لضحايا الكارثة، أو حتى جزء من مجموع ألحقت به الكارثة الأذى، أصبح مصدراً للهيبة وعظمة الشأن والقوة في المجتمع الإسرائيلي، ويُعتبر عنصراً مركزياً فيه[95] وهكذا أُضيفت الكارثة الآن إلى الأسفار المقدسة [الـ «تناخ»] بعامة وإلى سفر «يهوشع» بخاصة، ككواشين طابو «تثبت حقنا في البلاد»، كبرهان نهائي على هذا الحق.

حقاً لقد بُنيت الكارثة كأذى لحق بالشعب اليهودي بأسره، لكن محاكمة أيخمان ومجرد العرض العلماني للكارثة كانا، عملياً، يعنيان فقط «الأشكنازيين» العلمانيين والصهيونيين في المجتمع الإسرائيلي، كما إن باقي الرموز المركزية للدولة آنذاك كانت في معظمها تعني فقط الجزء المهيمن في أوساط السكان اليهود. ليس المقصود القول أنه لم يكن شخص في البلاد لم يتزعزع من الشهادات التي سُمعت

(95) كذلك يجب أن لا ننسى أن اليهود الناجين من الكارثة حظوا بتعويضاتٍ شخصيةٍ، وأن الدولة نفسها أنقذت في مطلع خمسينيات القرن الماضي انهيار اقتصاديٍ كنتيجةٍ لحصولها على التعويضات من ألمانيا الاتحادية، وبذلك تقبلت أيضاً النظرية الصهيونية القائلة بأن «إسرائيل» هي ممثلة الشعب اليهودي بأسره.

في المحاكمة[96]، إذ إن عدداً كبيراً في المناطق النائية تعلم في هذه المناسبة لأول مرة تفاصيل دقيقة عن أحداث الكارثة، أهوالها وحجمها. لكن تحويل هذه الأحداث إلى ثروة ثقافية وسياسية، جراء فظاعتها بالذات، راكم سوراً رمزياً آخر بين أولئك الذين كان لهم قسط وحصة في الكارثة وكل الآخرين. هكذا فالكارثة، مثلاً، ليست جزءاً من هوية المواطنين العرب[97]، وحوّلت طريقة إدارة محاكمة أيخمان الكارثة إلى «شأن أشكنازي» إلى حد كبير، وإلى رمز آخر لهامشية الشرقيين والعرب في النظام الاجتماعي الإسرائيلي[98] هذا، لأن الكارثة عرضت خلال المحاكمة (بشكل دقيق تقريباً من ناحية الوقائع) ككارثة يهود أوروبا. ومن بين كل الشهود الكثيرين الذين مثلوا أمام المحكمة كان هناك شاهد واحد فقط هو يتسحاق نحوما ـ سفارادي المنشأ ـ مثل يهود سالونيكي .كذلك فالشاهد الخبير أيضاً، سالو بارون، مؤرخ من جامعة كولومبيا، لم يكتف فقط بعرضه

---

(96) لم يكن لمعظم الشهادات أي صلةٍ بإدانة أيخمان أو بقسطه في الإبادة، فقد استُخدمت بحكم أنها «شهادات أساس» استعرضت بالوسائل الدرامية والمسرحية للمحاكمة أحداث الكارثة، كما أرادت الرواية الصهيونية عرضها.

(97) العكس هو الصحيح، فالعرب كانت لهم كارثتهم («النكبة»، الفصل الثامن)، وهي انهيار المجتمع العربي ـ الفلسطيني وطرد الأغلبية العظمى من سكان المناطق، التي أصبحت جزءاً من الدولة اليهودية، إلى ما وراء خطوط الهدنة. كذلك اعتبر العرب، ولا يزالون يعتبرون، الكارثة اليهودية أحد أسباب هزيمتهم، فالدول الكبرى التي انتصرت في الحرب العالمية الثانية رغبت، وفق رأي العرب، في التعويض على اليهود على حساب عرب فلسطين.

(98) كذلك تم تورية الصوت «الحريدي» بشكلٍ ملحوظٍ في رواية الكارثة. وأبرز الصهيونيون دور كبار علماء التوراة الذين منعوا رعاياهم من مغادرة أوروبا، غير أن هؤلاء تخلوا عنهم في اللحظة الأخيرة واستغلوا مشاريع الإنقاذ الصهيونية للنجاة بأنفسهم. ورداً على ذلك، بنى «الحريديم» لأنفسهم تحقيباً تاريخيّاً منفصلاً للكارثة، اتهموا الصهيونيين فيه بالتسبب في الكارثة (انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب).

للكارثة، على غرار المدعي العام (غدعون هاوزنر) كـ «كارثة يهود أوروبا»، بل عندما طُلب منه من جانب الادعاء، التوسع في الحديث عن تأثير الكارثة في الشعب اليهودي بأسره، تحدث [الشاهد] عن الأذى الذي لحق بالثقافة وبالبنية الاجتماعية والديموغرافية ليهود أوروبا، وأميركا، وأوقيانيا فقط. وهذه ليست المرّة الأُولى ولا الأخيرة التي وجد فيها الشرقيون أنفسهم، مموضعين خارج حدود ذلك الجزء من الجماعة الذي يحق له التمتع بالثروات الرمزية لـ «المتضررين من الكارثة»، ومحرومين من أساس هو أحد الأسس المركزية في الهوية الجماعية حتى يومنا هذا!

وشعر اليهود الشرقيون بأنه لو انتصرت ألمانيا النازية، وهذا أمر لم يكن مستحيلاً، فإن مصيرهم ما كان ليختلف عن مصير إخوانهم «الأشكنازيين». ولكن لم يُعثر على أي تعبير عن هذا الأمر في الثقافة الإسرائيلية، لا في أيام المحاكمة ولا اليوم أيضاً. علاوة على ذلك، وكما يذكر ميخال أفيطبول[99]، فيهود المغرب كانوا حقاً في «هوامش الكارثة» فقط، غير أن الضربات الفاشية لنظامي فيشي وموسوليني لم تتخطاهم. مئات من يهود ليبيا، الذين كانوا مواطنين إيطاليين، أُرسلوا في مطلع العام 1942 إلى معسكر الإبادة بيرغن - بلزن، وآلاف من بينهم نُقلوا إلى معسكر العمل بالسخرة والاعتقال غادو، حيث مات من بينهم نحو 600 شخص، وآلاف أخرى طُردت من الدولة. وعلى غرار باقي الذكريات الجماعية الشرقية، حُفظت هذه الذكريات في أوساط العائلات أساساً وانتقلت بهذا الشكل من جيل إلى آخر، مغلّفة بأساطير مختلفة.

(99) م. أفيطبول، **يهود شمال أفريقيا في الحرب العالمية الثانية** (القدس: ياد بن تسفي؛ الجامعة العبرية في القدس، 1986).

وخلال شهور الوجود الألماني الستة في تونس، سحب نظام «بيتان» الجنسية الفرنسية ومجمل حقوق المواطنة من يهود الجزائر، وطبّق معظم قوانين العرق والأنظمة التي كانت متبعة في «فرنسا غير المحتلة»، وفي باقي أقطار المغرب أيضاً. هكذا، حُرم اليهود من حق التعليم في المدارس الفرنسية، وفصل اليهود الذين كانوا يشغلون مناصب عامة من وظائفهم، وصُودرت ممتكاتهم، وجُلب مئات آلاف اليهود إلى معسكرات الأعمال بالسخرة التي أُقيمت على حدود الصحراء الكبرى. وبالنسبة إلى يهود شمال أفريقيا كانت تلك تجربة تركت صدمة قوية في نفوسهم، وتوقعوا أن يُعترف بهم أيضاً كضحايا العنصرية والأيديولوجيا الفاشية، غير أنهم لم يحظَوا بهذا الاعتراف حتى هذا اليوم.

لذا، فالنتيجة غير المقصودة كانت، أن الكارثة بدلاً من أن تكون رمزاً موحداً لتضامن يهودي وإنساني عام، كما توخّى مهندسو المحاكمة، أصبحت معلماً آخر لحدود اجتماعية اقتصادية وعرقية ليس فقط بين اليهود و«الأغيار»، بل أيضاً بين المتحدرين من بلدان أوروبية والمتحدرين من بلدان شرقية، وتحديداً من المغرب. في العام 1978 فقط تجرأ عضو الكنيست يتسحاق نافون على المطالبة بإشراك الشرقيين في تاريخ الكارثة. ولكن، منذ ذلك الوقت تقريباً لم يتم عمل أي شيء بروح هذه المطالبة. ولم تتسبّب محاكمة أيخمان بحد ذاتها في نشوء هذه الحدود الرمزية، ولكن لا شك في أنها جعلتها أكثر حدة.

اليهودية الشرقية: تضافر العرق، الديانة والقومية

إن الشرقيين من ناحية «تدينهم» (تعريف ذاتي، ومعتقدات، وممارسات) ليسوا مجموعة متجانسة البتة. ومع أن جزءاً ملحوظاً من

المتحدرين من المغرب والأقطار الإسلامية على مر الأجيال، يصنّف نفسه كـ «يهود تقليديين»، أو كمحافظين على الفرائض الدينية[100]، ليس هناك لهذه التقليدية دلالة موحدة وملزمة، فحدود المجتمع التقليدي الشرقي غير واضحة إطلاقاً. ويشمل هذا المجتمع مجموعات وشرائح متنوعة يمكن أن تحسب على المجتمع «الحريدي» في الدولة الإسرائيلية، ومن ناحية أخرى، يمكن أن تكون جزءاً من المجتمع العلماني فيها. ولكن ما عدا مجموعات صغيرة ـ على غرار المجموعات التي تبشر ببداية نمو الحركة النسائية الشرقية أو مجموعات احتجاج متقطع، هي أيضاً ليست «علمانية»، بشكل علني ـ لا نجد تقريباً «علمانية شرقية»، كأيديولوجيا[101] في

---

(100) الدراسة الأشمل التي أجريت في مطلع التسعينيات في مواضيع دينيةٍ، ومواقف دينيةٍ، وعلاقات المتدينين بالعلمانيين، والعلاقات بين الدين والدولة، هي دراسة أجراها «معهد غوتمان» بناءً على طلب في هذا الشأن من جمعية «آفي ـ حاي» (Sh. Levy, H. Levinson and E. Katz, *Beliefs, Observances and Social Interaction Among Israeli Jews* (Jerusalem: Guttman Institute of Applied Social Research, 1993), وأيضاً: Ch. S. Liebman and E. Katz, eds., *The Jewishness of Israelis: Responses to Guttman Report* (Albany, NY: New York State University Press, 1997)). ومن المحتمل أنه بسبب الفرضيات الأساس التي قامت عليها الدراسة وصيغة الأسئلة، أتت خلاصات الدراسة منحازةً قليلاً لمصلحة التدين، إلا أن هذه الخلاصات هي استمرار منهجي بشكلٍ أو بآخر لخلاصاتٍ أقل اكتمالاً لدراساتٍ أخرى، وتشير إلى أنماطٍ ثابتةٍ على امتداد نحو عقدين. ولم يتم في الدراسة فحص الاتجاهات التقليدية كهويةٍ اجتماعيةٍ، بل وُجهت أسئلة حول أداء «فرائض» الدين وحول معتقدات ترتبط بذلك. أعلن 14٪ من جمهور العينة «أنه يؤدي الفرائض» «بحرصٍ زائدٍ»، وأعلن 24٪ أنهم يؤدون الفرائض «إلى حدٍ كبير». هذه النسبة 38٪ يمكن النظر إليها أنها نظرة إلى مجمل الجمهور الديني و«الحريدي» في داخل «سلةٍ» واحدة. [في المقابل] أجاب 40٪ بأنهم يؤدون الفرائض الدينية «إلى حدٍ ما»، و20٪ فقط من مجموع السكان اليهود، قال أنه لا يؤديها بتاتاً. وكان نحو 70٪ من أولئك الذين أعلنوا أنهم يؤدون الفرائض الدينية بحرصٍ من أصول شرقية.

(101) مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن الوعي العلماني، الليبرالي، الإنساني والعام، لا يزال، بوجهٍ عامٍ، في بداياته في «إسرائيل».

المقابل، نمت «الشرقية» التقليدية وحتى «الحريدية» التي سبق وكان لها جذور في الماضي كثقافة مميزة حقاً داخل الدولة الإسرائيلية ناهيك ببلدان المنشأ.

علينا أن نرى تبلور المجتمع الشرقي «الحريدي» بالأساس، كرد فعل ثقافي وسياسي، من جانب الجيلين الثاني والثالث لمهاجرين شرقيين على محاولات الـ «استيعاب» والعلمنة العنفية التي مارستهما الدولة الإسرائيلية ضد الجيل الأول من مهاجري بلدان الشرق بعامة، وشمال أفريقيا بخاصة، من أجل الحفاظ على هيمنة الشرائح المؤسسة، كما وصفنا وحلّلنا ذلك أعلاه.

وباقتراب السبعينيات من القرن العشرين نشأت من العدم تقريباً شريحة نخبوية شرقية جديدة. تشكّلت هذه الشريحة كنتيجة لمبادرة من جانب الأورثوذكسية اللتوانية[102]، ولكن في وقت لاحق انسحبت منها، وبالأخص على خلفية الإخفاق والانغلاق الإثني، والوصاية والنظرة الفوقية للمجتمع «الحريدي» والديني إليها[103] واصلت الحركة الجديدة كونها أورثوذكسية من حيث الجوهر، وذلك، في سياق التنازل عن بعض سمات ثقافة المنشأ وتبني علامات مميزة خارجية ـ مثل أسلوب الصلاة، واللباس وحتى اللغة (اليديش)[104] ـ هي جزء من الثقافة «الحريدية» الأشكنازية ومن

---

(102) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(103) باستثناء الأطر الاستيطانية لحزب «هبوعيل همزراحي» [العامل الشرقي] التي «استوعبت» بدءاً من الخمسينيات، شباناً شرقيين، بما في ذلك «أولاد اليمنيين».

(104) اللباس اللتواني «الحديث» كان مناسباً لتلاميذ المدارس الدينية الشرقيين أكثر من اللباس «الحسيدي» [أي لباس أتباع الصوفية اليهودية]. هذا اللباس كان يشتمل على بدلةٍ، قبّعةٍ وربطة عنقٍ باللون الأسود، ولكن دون واجب إرخاء اللحى (وحتى قص شعر الرأس وتسريحه كان مسموحاً) مع الإبقاء على خصلةٍ من الشعر في مقدمة الرأس خارج القبعة، خلافاً للتقاليد الشرقية.

تقاليد دينية شرق ـ أوروبية. ومنذ بداية الخمسينيات من القرن العشرين تنظّم ناشطون أورثوذكسيون (تلاميذ مدارس دينية مثل «بونيفاج»، و«حفرون» و«مير») في إطار «عصبة ناشطي المعسكر التوراتي»، للقيام بأعمال وقائية في «قرى المهاجرين»، وبلدات التطوير وأحياء المهاجرين، بهدف إقناع «الطوائف الشرقية» بإرسال أبنائهم إلى أُطر تعليمية «حريدية» غير صهيونية. واهتم أفراد «العصبة» أيضاً بتوفير الاحتياجات الدينية للمهاجرين الذين تم توطينهم قسراً في المناطق الريفية النائية كما سبق، وكانوا، على وجه العموم، واقعين تحت رحمة وكرم أخلاق الأجهزة التابعة للدولة، وللحزب، وللوكالة، وللهستدروت في تلك الفترة. تلك الأجهزة التي كان يُنظر إليها أنها وكيلة لعلمانية كاسرة في إطار أيديولوجيا «بوتقة الصَّهْر».

لقد أُخرجت الفتيات الشرقيات من عائلاتهن[105]، وكان يُفترض بهن أن يعملن إما كجيل مقبل من المعلمات في نظام التعليم «الحريدي» المستقل، وإمّا كزوجات مخلصات لطلاب المدارس الدينية الشرقيين لأن الزيجات الإثنية البينية [بين أفراد الجالية الواحدة]، فُرضت منذ البداية داخل المجتمع «الحريدي». ونُظر إلى الشرقيين كخزان كبير لتعزيز المجتمع الأورثوذكسي. ولكن في الوقت ذاته، تم إقصاؤهم وموضعتهم في هوامش ذلك المجتمع بشكل فظٍ وسافرٍ بما يتجاوز في حدّته ما كان عليه الحال في المجتمع العلماني الذي كان يرفع لواء المساواة نظرياً على الأقل.

---

(105) كانت النظرة إلى العائلة الشرقية التقليدية، سواء كانت من جانب «الخبراء» العلمانيين أو من جانب «الحريديم» الأشكناز، أنها تشهد عملية تفككٍ متسارعة، وكان يفترض إنقاذ فتياتها من خلال إخراجهن إلى مدارس داخليةٍ للفتيات على غرار «أور هحاييم» [نور الحياة] في مدينة بني براك، «بيت يعقوف» في بلدة نتيفوت وفي بئير يعقوف ومؤسسات «كيرن هيلد» [صندوق الطفل] في القدس.

وبدأت تُقام من الستينيات من القرن الماضي فصاعداً مدارس دينية صغيرة وأُطر تعليم حريدية أخرى لخدمة الشبان الشرقيين. وكما قلنا، بدأت المدرسة الدينية «بونيفاج» في مدينة بني براك باستيعاب شبان شرقيين منذ الخمسينيات من القرن الماضي. وتاريخياً لم تتطور وسط يهود الأقطار الإسلامية مدارس دينية كبرى وفق النمط اللتواني، ولا ما يسمى بـ «مجتمع الدارسين» بطبيعة الحال[106] ارتكز نمط الدراسة للبالغين بالأساس، على تخصيص وقت جزئي، متقطع وغير ملزم، وكان شبيهاً بنمط الدراسة في الـ «كوليليم» الأشكنازيين [المدارس الدينية المخصصة لدارسي التوراة المتزوجين]. وكانت مدرسة «بورات يوسف» المقدسية التي أنشئت في العام 1939 هي المدرسة الدينية الشرقية الأولى الكبيرة التي عملت وفق إطار المدارس الدينية اللتوانية، بما في ذلك، طابع الدراسة واللباس الذي تم تبنيه وكان مناقضاً بشكل صارخ للباس الشرقي التقليدي (الذي حافظ عليه فقط من شغلوا منصب الحاخام الرئيس السفارادي). نشأت في هذه المدرسة الدينية، يكتب أفنير هوروفيتس[107] أخلاقيات وطباع شرقية عابرة للطوائف وإحساس بدور طليعي يولّد عدداً من تلامذة حكماء كاملين. وكانت الغاية من إقامة المدرسة الدينية الاستجابة لاحتياجات جاليات جديدة، وبخاصةٍ من بين أثرياء يهود بغداد، وتوفير قيادةٍ روحيةٍ لتجمعات اليهود الجديدة في عالم متغير. وفي الواقع شكلت هذه المدرسة شبه مركز ثيولوجي دراسي شرقي عابر للأقطار. وحول هذه المدرسة الدينية تم جمع الأسس المحافظة شبه الأورثوذكسية للنخب من الأقطار الإسلامية: العراق،

---

(106) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(107) ن. هوروفيتس، «حركة «شاس» والصهيونية: تحليل تاريخي،» **كيفونيم حدشيم ـ اتجاهات جديدة** [دورية]، العدد 2 (2000)، ص 32.

وإيران، وسوريا، وحتى شمال أفريقيا، من أجل مواجهة الحداثة، ولكن ليس لمواجهة الصهيونية بالذات، خلافاً لنظيراتها الأشكنازيات. وهذه المدرسة التي كان موقعها في القدس القديمة دُمّرت كلياً في معارك العام 1948، ولم يعد لها وجود لبضع سنوات، وبالأخص بسبب انقطاعها عن مصادر الدعم في محيطاتها الإسلامية النائية. ورويداً رويداً أُعيد بناء المدرسة الدينية هذه من جديد. ولكن في الخمسينيات من القرن الماضي أرسل رئيس المدرسة الدينية بورات يوسف، الحاخام عزرا عطية، أفضل تلامذته لاستكمال تحصيلهم في علوم التوراة في المدارس الدينية اللتوانية، وبالذات في مدرسة الحاخام ش. ز. أويرباخ، «كول توراة» [صوت التوراة].

ما تقدم كان عملية مزج فريدة من نوعها، لم يفرض مثيل لها على أي شريحة في المجتمع الإسرائيلي بشكل فظ إلى هذا الحد. وهكذا فـ «أبناء التوراة» الشرقيون الذين تيسّر لبعض منهم تبني كينونة علمانيّة إسرائيليّة، بدأوا يلفظون الكلمات ومخارجها بلكنةٍ شرقيةٍ متبّلةٍ بلغة «اليديش» وأخذوا يرتدون الألبسة ذات الطابع الأورثوذكسي اللتواني، وبدأوا يصلون أيضاً إلى مناصب مهمة كـ «ربّنيم» للمدن والأحياء التي كان معظم سكانها من الشرقيين. ومن بين هؤلاء برز أيضاً علماء توراة شغلوا أيضاً منصب الحاخام السفارادي الرئيس، على غرار الحاخام عوفاديا يوسف ذي الشخصية الكاريزميّة، والحاخام مردخاي إلياهو، وإضافةً إلى مدرسة «كول توراة»، قُبل الطلاب النابغون من الشرقيين في الخمسينيات من القرن الماضي في المدرسة الدينية «بونيفاج» في مدينة بني براك وبعد ذلك فُتحت أمامهم أبواب مدارس دينيةٍ أكثر أهميةً مثل «كنيست حزقياهو» (في بلدة كفار حسيديم)، و«فرون»، و«عطيرت يسرائيل» (في القدس).

في سياق النشوة التي أعقبت حرب العام 1967 كتب المؤرخ يعقوف طلمون، مستعرضاً إنجازات الحرب وإنجازات الدولة الإسرائيلية وإخفاقاتها في سياقٍ تاريخي أوسع: «إزاء مصاعب كثيرة، أحسن القدر مع «إسرائيل» في مسألتين حيويتين: لم ينجح يهود الشرق قط في تنظيم صفوفهم بشكل جاد، وبالتأكيد ليس بفعالية، بحيث يصبحون حزباً سياسياً انعزالياً. في كل محاولة كهذه تكمن أخطار جسيمة من جانب غوغائيين ومحرضين للرعاع. [وأيضاً][*] حالف الحظ «إسرائيل» في مجال آخر: عدم وجود تيارٍ ديني كفاحي في أوساط يهود بلدان الشرق، ولو لم يكن الأمر كذلك، لقام تحالف بين قوى شرقيةٍ وغربيةٍ من الأورثوذكسية المقاتلة. وكان من شأن تحالف كهذا أن يضغط على المجتمع الإسرائيلي بما لا قبل له على تحمله»[108]

لكن طلمون لم يكن متنبهاً إلى أنه قبل وقت طويل من كتابته لهذه الأمور، كانت النخبة «الحريدية» الشرقية قد تربت وترعرعت في المؤسسات اللتوانية الأشهر والأهم. ولكن عندما تبيّن لطلبة علوم التوراة الشرقيين أن قبولهم غير مضمون (مثلاً بواسطة الزواج من فتيات من العائلات الأشكنازية «الحريدية»، أو الحصول على أهلية إدارة مدرسة دينية مشهورة أو شغل مواقع دينية مهمة أخرى) حتى لو تفوقوا في دراستهم، بدأ هؤلاء الطلبة يبتعدون ويقطعون صلاتهم بالمراكز الدينية الأشكنازية. وفي سياق استغلالٍ ناجعٍ للتوترات

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(108) ي. طلمون، **حرب الأيام الستة ببعدها التاريخي، عصر العنف** (تل أبيب: عام عوفيد، 1974)، ص 324-325.

الداخلية في الأورثوذكسية الأشكنازية[109]، بنى هؤلاء لأنفسهم بالتدريج مركز قوةٍ بديلاً. وبُني هذا المركز بالأخص حول الشخصية والقيادة الكاريزميّة الحاخام السفارادي الرئيس الأسبق، عوفاديا يوسف (الذي شغل هذا المنصب بين السنوات 1972 و1983)[110]، واستمد منه طلبة علوم التوراة الشرقيون التشجيع والشرعية لانسحاب مترددٍ وتدريجي من وصاية المؤسسة الدينية «الحريدية»

(109) نشأ التوتر في نهاية العام 1973(•) مع انسحاب الحاخام إليعازر مناحيم من شاخ من مجلس كبار علماء التوراة المرجع الديني لحزب «أغودات يسرائيل» بعد أن اتحد هذا الحزب مع حزب «بوعالي أغودات يسرائيل» الذي فرض عليه الحاخام من شاخ الحرمان وقاطعه بسبب كونه «كافراً في الجوهر». وأيد الحاخام من شاخ إقامة تنظيم سياسيٍ منفصلٍ أُطلق عليه اسم حزب «ديجل هتوراه» [لواء التوراة] كخصم ومنافسٍ لـ «أغودات يسرائيل». في الانتخابات للمجالس البلدية في تلك السنة تغلب حزب «شاس» على الأحزاب «الحريدية» والدينية القومية المأسسة، إذ فاز في الانتخابات لمجلس بلدية القدس بنحو 13 ألف صوتٍ (ثلاثة مقاعد، في مقابل مقعدان لحزب «أغودات يسرائيل»، ومقعد واحد لحزب «المفدال»). وفي مدينة بني براك أيضاً فاز «شاس» بثلاثة مقاعد في المجلس البلدي، وفي طبريا بمقعدٍ واحد. والملاحظ في هذا الشأن أن حزب «شاس» نال جزءاً من أصوات الناخبين الأشكناز في مدينة بني براك التي تعتبر الحصن المنيع للحاخام إليعازر من شاخ.

(•) على الأرجح من العام 1983.

(110) على الرغم من سعة اطلاعه ومعارفه ومن ألمعيته في العلوم الدينية، مرّت سبع سنوات منذ قدوم الحاخام، عوفاديا يوسف من مصر، حيث كان يشغل منصب « الحاخام الأكبر»، إلى حين توفرّت له وظائف تمكّنه من العيش بكرامة، ففي العام 1957 عين قاضياً دينياً في المحكمة الدينية في مدينة بيتح تكفا، وفي العام 1959، قاضياً في المحكمة الدينية في القدس، وفي العام 1965 أصبح قاضياً في المحكمة الدينية العليا. في العام 1970 حظي الحاخام يوسف باعتراف من المؤسسة العلمانية: إذ منح جائزة «إسرائيل» في العلوم التوراتية. وبحسب إحدى الأساطير التي ارتبطت بشخصيته، اقترح عليه زعيما الطائفة «الحريدية» و«نطوري كارتا» [حراس المدينة]، عمرام بلوي وأهارون كاتسنلبوغين، اللذين كانا على علم بضائقته المعيشية، أن يقيم إلى جانبهما محكمة عدلٍ دينيةٍ سفارادية. لكن الاقتراح سقط لأنّ الحاخام يوسف، رفض الموافقة على الشرط الوحيد الذي اشترطه عليه بلوي وكاتسنلبوغين، وهو مقاطعة الانتخابات للكنيست الإسرائيلي (دايان، **النبع المتعاظم ـ حكاية حركة «شاس»**، ص 21).

الأشكنازية[111] وكان هؤلاء مدركين جيداً لقوتهم السياسية الكامنة، والتي مصدرها قدرتهم على التعاطي مع النظام السياسي العلماني (بحكم أنهم جيل من مواليد البلاد، وخلافاً للأورثوذكسيين الأشكنازيين، فإن بعضاً منهم مسرَّح من وحداتٍ عسكرية)، والتوجه إلى مخاطبة جمهور مقصد محتمل واسعٍ جداً. ضمّ جمهور المقصد هذا جيلاً ثانياً وثالثاً من أولاد مهاجرين شرقيين، سبق لهم وحسنوا وضعهم المادي والطبقي فعلاً، لكنهم لا يزالون في هوامش المجتمع الإسرائيلي، على الأقل من ناحية رمزيةٍ وسياسية. ومع أن انهيار الهيمنة الأشكنازية العلمانية وأجهزة «بوتقة الصهر»، دخلت الثقافة الشرقية إلى الفراغ الاجتماعي السياسي والثقافي الواسع الذي نشأ، ونجحت في ملئه جيداً.

وقدّم البنية التحتية السياسية، التي كانت ستوفّر المصادر الاقتصادية أيضاً[112]، حزب اتحاد السفاراديم حراس التوراة، المعروف أكثر بحزب «شاس»[113] وجمعية «إل هَمَعيان» [إلى النبع]، التابعة للحزب. كانت بداية طريق حزب «شاس» في لوائح انتخابيةٍ حريديّةٍ خاض بها الانتخابات للمجالس البلدية في العام 1983، في كل من القدس، وبني براك، وطبريا وحقق فيها نجاحاً كبيراً، فقد نجح تلاميذ المدارس الدينية الشبان في الدخول إلى الضواحي الدينية

(111) علماء توراة آخرون معروفون مثل: ب. ص. آبا شاؤول، وش. بهدني، وش. أنطون، وي. تسداكا، وأ. سالم، وش. كوهين وآخرين.

(112) علماء توراة آخرون معروفون مثل: ب. ص. آبا شاؤول، ش. بهدني، ش. أنطون، ي. تسداكا، أ. سالم، ش. كوهين وآخرين.

(113) اشتُق الاسم من الأحرف الأولى لـ «سفاراديم شومري توراة» [السفاراديم المحافظون على التوراة]، وأُقرّ هذا الاسم بعد سلسلةٍ من المحاولات لاستخدام حروف أخرى. وفي النهاية تم تفضيل الاسم «شاس»، بالذات بسبب ارتباطه بكتب [أسفار] التلمود.

في تلك المدن وخوض المنافسة على أصوات الناخبين هناك، ليس فقط في وجه «أغودات يسرائيل» وحزب المفدال، بل أيضاً في وجه «الليكود» (أو بشكل أدق، «حيروت»)، هذا الحزب الذي شكل على امتداد سنوات كثيرة متنفساً للاحتجاج الشرقي على الاضطهاد الإثني، وممثلاً له. وكان دعم الشرقيين «لليكود» أحد عوامل الانقلاب السياسي في العام 1977، وكان هؤلاء حتّى العام 1999 جزءاً مركزياً من جمهور ناخبيه. عملياً، سبق للحاخام عوفاديا يوسف أن قام بمحاولة، في العام 1962، لإقامة حركةٍ سياسيةٍ شرقيةٍ «حريديّةٍ»، مع تأسيس حركة «نئماني هتوراه» [«المخلصون للتوراة»]، على غرار نموذج الحركات الأشكنازية (مثل «أغودات يسرائيل»). وأصدرت الحركة في حينه دوريّةً باسم «كول سيناي» [«صوت سيناء»] وأقامت مدرسةً دينيةً ثانويةً، درس فيها شبان من بلدات التطوير والقرى الزراعية [«الموشافيم»] وفقاً للتراث والتقاليد الشرقية، وليس وفقاً للإطار المتبع في المدارس الدينية الأشكنازية، مثل، «حفرون» و«بونيفاج»[(114)] وصحيح أنّه، لم تنجح حركة «نئماني هتوراه» في التبلور كحركة جماهيرية حقيقية، لكنها خلقت نموذجاً للمزج بين التديّن، التقاليد الشرقية (السفارادية) والتعليم، الذي أصبح لاحقاً سمة من سمات حزب «شاس».

أُقيم حزب «شاس» كمبادرة «من تحت» [من القواعد] من جانب مبادرين «وناشطين ميدانيين» محليين، كما أُقيم كذلك، «من فوق» من جانب الحاخام يوسف وبحسب قياساته، ولكن أيضاً وفقاً لنموذج مشابه لنموذج «أغودات يسرائيل»، بما في ذلك، تأسيس مجلس لعلماء التوراة (ضم، إضافةً إلى يوسف نفسه، «الربّنيم»

(114) هوروفيتس، «حركة «شاس» والصهيونية: تحليل تاريخي،» ص 48-49.

شبتاي أنطون، وشمعون بهدني، وشالوم كوهين)[115] في انتخابات العام 1984، فاز حزب «شاس» بـ 3,2 بالمئة من مجموع أصوات الناخبين، وبالتالي بأربعة مقاعد في الكنيست. وفي انتخابات العامين 1988 و1992، فاز حزب «شاس» بستة مقاعد. وفي العام 1996، أُضيف إلى كتلته البرلمانية ستة مقاعد أخرى، وأصبحت الكتلة البرلمانية الثالثة من حيث الحجم في إسرائيل. وأمّا في انتخابات العام 1999، فقفزت قوته البرلمانية إلى سبعة عشر مقعداً في الكنيست[116] وقبيل الانتخابات في العام 2003، حلّت بالحركة أزمات داخلية ودار داخلها صراع على مراكز النفوذ بين مؤيدي عضو الكنيست إيلي يشاي ومؤيدي القائد السياسي السابق للحركة، آرييه درعي. وبعد أن أمضى درعي فترة عقوبته في السجن، منعه الحاخام يوسف من ترأس لائحة الحزب، وعيّن بدلاً منه عضو الكنيست يشاي الكفؤ، ولكن عديم الكاريزما. ولذا انخفضت قوة الحزب البرلمانية في تلك الانتخابات إلى أحد عشر مقعداً، وكان «الليكود» المستفيد الأول من معظم تلك الخسارة في عدد المقاعد [ستة

(115) على الرغم من الاعتراف بالحاخام، يوسف كعلّامة وكفقيهٍ بالغ الأهمية في الشؤون الدينية، إذ إنه نشر عشرات الكتب الفقهية، وأيضاً كأحد كبار علماء التوراة في البلاد مذ كان صغير السن، وتربّى دينياً في كنف ورعاية الحاخام، إليعازر من «شاخ» غير أنه لم يدع في أي وقتٍ للانضمام إلى مجلس كبار علماء التوراة، المرجع الديني لـ «أغودات يسرائيل» (بذريعة أن المداولات داخل المجلس تُجرى بلغة اليديش). كذلك، لم يشغل لسنواتٍ عديدةٍ منصباً محترماً يؤمن إعالة صاحبه (باستثناء فترة قصيرة، كان يشغل فيها منصب «الحاخام الأكبر» في مصر).

(116) قرابة 431 ألفاً، أو 13 بالمئة من الناخبين، اقترعوا لمصلحة حزب «شاس» في الانتخابات، في المقابل، فاز حزب العمل بـ 26 مقعداً، و«الليكود» بـ 19 مقعداً، و«المفدال» بخمسة مقاعد، وكذلك [أي بخمسة مقاعدٍ] الجبهة التوراتية الموحدة ـ «يهدوت هتوراه». ومن كل هذه الأحزاب، وبالأخص من «الليكود»، تمكن «شاس» من استمالة عددٍ من الناخبين.

مقاعد]، وكنتيجة للفيتو الذي فرضه حزب «شينوي» على مشاركة حزب «شاس» في الائتلاف الحكومي الجديد، وجد حزب «شاس» نفسه خارج الائتلاف.

لكن أحد الانتصارات السياسية والرمزية الكبرى لحزب «شاس» كان سيطرته في الانتخابات التي أُجريت في شباط/ فبراير العام 1988 على مجلس هربنوت هراشيت(*) [المجلس الديني الأعلى]. وكان هذا المجلس منذ القدم حصناً لحزبي «همزراحي» و«هبوعيل همزراحي» وفي وقت لاحق لحزب «المفدال»(117)، وأحد مصادر قوة هذا الحزب. وهذا المجلس هو مؤسسة سياسية دينية تابعة للدولة، تعود من حيث جذورها إلى نهج «الملل» الذي ورثه البريطانيون عن العثمانيين، ونقلوه مع تغييرات معينة إلى الدولة الإسرائيلية(118) وكانت غاية هذا النهج منح الاستقلال الذاتي في مجال الديانة (الطقوس، وامتلاك الأملاك الدينية، وبالأخص تحديد أحكام الأحوال الشخصية والحكم بموجبها) لكل طائفة دينية في فلسطين. ويبلغ عدد أعضاء الهيئة الناخبة للمجلس 150 شخصاً، من ألوان حزبية محلية. وتنتخب هذه الهيئة عشرة من أصل الأعضاء الستة عشر للمجلس، مناصفة بين الأشكناز والسفاراديم. أما أعضاء المجلس الستة الآخرون فتنبع عضويتهم في المجلس من المناصب التي يشغلونها: الحاخام الرئيس السفارادي (هريشون لتسيون) من

(*) هي المرجع الديني الأعلى للتيار الأورثوذكسي في اليهودية وهو التيار المعترف به رسمياً من قبل الدولة. تأسس هذا المجلس في عهد الانتداب البريطاني، ويترأسه اثنان من كبار «الربّنيم»، واحد شرقي [وكنيته هريشون لتسيون] وآخر أشكنازي.

(117) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(118) فريدمان، «هربنوت هراشيت [المجلس الديني الأعلى]، معضلة دون حل».

جهة والحاخام الرئيس الأشكنازي من جهة أخرى، إضافةً إلى الرؤساء الدينيين للمدن الأربع الكبرى. في انتخابات العام 1988، كان أربعة من أصل أعضاء المجلس الخمسة الشرقيين الذين انتُخبوا، من مرشحي حزب «شاس»، وحتى من انتُخب من الأشكنازيين كان من بين الذين دعمهم حزب «شاس» وليس «المفدال»(119)

بالطبع لم يكن حزب «شاس» الحزب الشرقي أو الطائفي(120) الأول في إسرائيل، فقد ظهرت أحزاب إثنية سفارادية ويمنية منذ الانتخابات الأولى لـ «أسيفات هنفحريم» [مجلس المنتخبين] للجالية اليهودية في فلسطين ـ «أرض إسرائيل»، التي أُجريت في العام 1920(121) ومعظم هذه اللوائح الانتخابية ظهر قبيل معارك الانتخابات

(119) وكان لهذه الانتخابات أيضاً دلالة سياسية أوسع، لأنه لم يتم فيها انتخاب «ربّنيم» كانوا محسوبين على اليمين القومي المتطرف، على غرار حاييم دروكمان، رئيس ما يسمى «يشيفوت ههسدير» [المدارس الدينية المخصصة لأداء الخدمة العسكرية إلى جانب دراسة العلوم الدينية]، ويعقوب أريئيل، رئيس المجلس الديني في مدينة رمات غان. عملياً، كل «الربّنيم» الأشكناز قد أُعيد انتخابهم لولايةٍ ثانية بينما أخفق «الربّنيم» السفاراديين في ذلك. وانتُخب أنصار «شاس» بدلاً منهم.

(120) كنية فيها شيء من الاستخفاف، غايتها التشهير بهذه الأحزاب ونزع شرعيتها جرّاء تراجعها عن «الأسرلة»، الانغلاق في وجه التقدم وتخليد التخلف والطابع المشوّه لليهودي في أقطار المنفى.

(121) ح. هيرتسوغ، **طوائفية سياسية ـ الصورة مقابل الواقع: تحليل اجتماعي ـ تاريخي للوائح الانتخابية الطائفية، لانتخابات «أسيفات هنفحريم» [مجلس المنتخبين] والكنيست (1920-1984)** (تل أبيب: «ياد تبنكين» معهد دراسات الحركة الصهيونية والطلائعية في الأقطار الشرقية؛ هكيبوتس هميئوحاد، 1986).

هكذا، مثلاً، في الانتخابات لـ «أسيفات هنفحريم» [البرلمان] للجالية اليهودية في فلسطين التي أجريت في العام 1920، فازت لائحة «هستدروت هسفاراديم» [منظمة السفاراديم] بـ 17 بالمئة من الأصوات، في العام 1925 انخفض عدد الأصوات التي فازت بها إلى سبعة بالمئة، وفي العام 1931 إلى نحو خمسة بالمئة. أما لائحة «هتأحدوت هتيمنيم» [اتحاد اليمنيين] التي كانت الكتلة السياسية الأكثر تنظيماً في الفترة الاستعمارية، ففازت في انتخابات العام 1925 بـ 8 بالمئة من مجموع الأصوات، وفي العام 1931 بـ 3 بالمئة فقط، في=

واختفى بعدها، لكن ظهورها بحد ذاته كان ظاهرة دائمة. في انتخابات العام 1949 فازت لائحة «اتحاد السفاراديم» بـ 3,5 بالمئة من الأصوات، بينما فازت لائحة «اتحاد اليمنيين» بواحد بالمئة. وفي انتخابات العام 1951، فازت هاتين اللائحتين بـ 1,8 بالمئة وبـ 1,2 بالمئة على التوالي، ولكن لم يعد لهما وجود لاحقاً. وفي انتخابات العام 1974 [عملياً أُجريت الانتخابات في أواخر العام 1973]، فازت لائحة «الفهود السود» (برئاسة كل من تشارلي بيطون وسعاديا مرتسيانو) تقريباً بواحد بالمئة من الأصوات الصالحة، وكادت تعبر نسبة المنع التي تتيح لها المشاركة في عملية توزيع المقاعد على اللوائح الفائزة. وفي انتخابات العام 1981 فازت «حركة تراث «إسرائيل» (تامي) بثلاثة مقاعد في الكنيست». وفي انتخابات العام 1984، انخفض تمثيلها إلى مقعدٍ واحدٍ، تمهيداً لاختفائها كلياً من المسرح السياسي. وكانت حركة «تامي» حزباً ذا رسائل عديدةٍ ومتناقضةٍ، وبذلك كان يكمن سر قوته، ولكن أيضاً السبب لانعدام قدرته على الاستمرار والإقلاع. كان هذا الحزب مؤلفاً من عناصر تقليدية (تجمعت حول نواة علماء دين من عائلة أبو حتسيرا المغربية المشهورة)، ومن مجموعة مثقفين شرقيين علمانيين[122]، وتأرجح

= انتخابات العامين 1949 و1951، انخفض هذا الرقم إلى واحدٍ بالمئة فقط، ولكن حوفظ في اللوائح الانتخابية لكثير من الأحزاب على «مكانٍ ثابتٍ» لممثلٍ يمني ولممثلٍ عن الطوائف الشرقية الأخرى. مع ذلك، ففي العقدين الأولين كان تمثيل الشرقيين في المؤسسات السياسية والعامة وفي مؤسسات الدولة، أكثر انخفاضاً من وزنهم السكاني الذي كان يتزايد. وهكذا، فعشية قيام الدولة كانت نسبة مجموع غير الأشكناز داخل الجالية اليهودية 22,5 بالمئة، وفي العام 1951، ومع تزايد حصة هؤلاء بين مجموع المهاجرين، قفزت هذه النسبة إلى 39 بالمئة، وفي العام 1957 وصلت إلى 48 بالمئة، وفي العام 1975 إلى 55 بالمئة.

(122) ر. غرينشطاين، «حركة تراث إسرائيل: نمو وتطور حزب طائفي،» (أطروحة ماجستير، جامعة حيفا، دائرة العلوم الاجتماعية وعلم الإنسان، 1984).

بين التركيز على الاحتجاج والمطالب الحازمة في المجالين السياسي والاجتماعي، ومحاولات الاندماج وتحقيق منافع شخصية لقادته وناشطيه، الأمر الذي ألصق بالحزب سمة الفساد. وفي نظر المحافظين على الدين والتقاليد، كان حزب «تامي» حزباً «علمانياً» جداً، وأمّا في نظر الطبقة الوسطى الشرقية والمثقفة، فكان «طائفياً» وتقليدياً أكثر من اللازم، أو كان غير راديكالي بما فيه الكفاية في مطالبه ومواقفه.

مقارنةً بحزب «تامي»، كان «شاس» حزباً متجانساً أكثر في قيادته كما ظهر في سياقٍ اجتماعيٍ سياسيٍ وجيلي مختلف، في فترة كانت الهيمنة العلمانية الأشكنازية قد بدأت تتلاشى. وحزب «شاس» يخاطب جمهوراً محدداً جداً، ولكنه جمهور واسع: الطبقة الدنيا والمتوسطة للشرقيين، وسكان بلدات التطوير، والقرى الزراعية [الموشافيم]، وأحياء الضائقة في المدن الكبيرة والصغيرة، الذين كانوا من المحافظين على الدين أو «التراث والتقاليد» أو أحسّوا بحاجة إلى العودة إليها. في بداية الطريق لم يشدّد حزب «شاس» أكثر من اللازم على المنشأ وعلى الاضطهاد الإثني، مفضلاً التشديد على اليهودية كديانةٍ وقوميةٍ، لكن منشأ ناخبيه وقادته السياسيين، إضافةً إلى قادته «الروحيين»، جعل الوجه الإثني للحزب، كما يزعم، أمراً مفهوماً من تلقاء ذاته[123]

(123) المرة الوحيدة التي ألمحت فيها قيادة حزب «شاس» السياسية إلى الملاحقة والاضطهاد على خلفيةٍ إثنية كانت عندما اتُهم قائدها السياسي الشاب والكاريزمي آرييه درعي باختلاس أموال الدولة ووضعها في تصرف الحركة (وربما أيضاً استخدامها لأغراضٍ شخصية). لكن توجيه الأموال العامة لتلبية احتياجات الحركة، خلافاً لقواعد الإدارة المنتظمة، اعتُبر في أوساط أنصاره ومؤيديه بمثابة «تفانٍ» في خدمة الحركة، الأمر الذي جعل شعبيته تحلق في السماء. وخلال محاكمته الطويلة التي أُجريت في التسعينيات من القرن الماضي، سمعت أحياناً تلميحات إلى وجود اضطهاد إثني وملاحقةٍ للحركة.

فقط منذ منتصف التسعينيات من القرن الماضي، وبالذات مع اقتراب نهايتها، عندما تورط الزعيم السياسي الشاب الموهوب والكاريزمي، آرييه درعي في عدد من القضايا الجنائية، فسّر الأمر آنذاك كجزء من الملاحقة والاضطهاد على أساس إثني. حينها طغت على السطح رموز إثنية وأيديولوجية علنية، كانت إلى ذلك الحين كامنةً وغير بارزةٍ في الخطاب السياسي للحزب، على غرار رفض الاعتراف بصلاحية السلطة القضائية في الدولة من جانب المرجع الديني للحزب، الحاخام عوفاديا يوسف، إثر إدانة المحكمة لآرييه درعي بالتهم التي نسبت إليه في العام 1999[124].

وفي هذه المناسبة، كانت القيادة الحريديّة بأسرها تراقب بقلقٍ كبيرٍ تعاظم قوة مؤسسةٍ علمانيةٍ، شبه سياسية، ليس لها ولا حتى للمتدينين القوميين طريق إليها ولا تأثير فعلي فيها. هذا، خلافاً للمؤسسات السياسية التي امتنعت بشكلٍ شبه دائم عن خوض صدام علني مع المتدينين القوميين ومع «الحريديم»، وكان بإمكان هؤلاء التأثير فيها. وحتى في ذروة الحرب التي أعلنتها الدولة على ثقافة اليهود المتحدرين من الأقطار الإسلامية في الخمسينيات من القرن الماضي بقي «للحريديم» تأثير ما، وأمّا الآن فأصبح يبدو أن المحاكم، وبالأخص المحكمة العليا، تتملص من سيطرة السياسيين العلمانيين والمتدينين على حد سواء.

---

(124) دايان، **النبع المتعاظم ـ حكاية حركة «شاس»**، ص 9.

بعد الانتخابات ودخول درعي إلى السجن، حيث أمضى هناك ثلاث سنواتٍ بعد إدانته بالغش وإساءة استغلال منصبٍ عام، تنصل منه الحاخام عوفاديا يوسف، وعين بدلاً منه رئيساً للقيادة السياسية لـ «شاس» عضو الكنيست إيلي يشاي، في تموز/ يوليو العام 2002، أطلق سراح درعي بعد قضاء ثلثي فترة عقوبته. وبقي مستقبله السياسي والعام محاطاً بالغموض.

وهكذا، فلا عجب، في أن رد الفعل «الحريدي» كان حاداً أكثر ممّا كان عليه دائماً، فقد أعلن الناطق باسم «حسيدوت بعلز»، يسرائيل آيخلر أن آراء قاضي المحكمة العليا أهارون باراك تشكل خطراً على وجود الشعب اليهودي. واقتُبس عنه قوله: «إن باراك هو الإنسان الوحيد الذي يمكنه بقوة القانون أن يسجن إنساناً أساء إلى كرامته [أو](*) تحفظ عن وجهة نظره الكافرة، وقدرته على فرضها. [هذه وجهة نظر](**) تشكل خطراً على استمرار وجود الشعب اليهودي»(125) وأما الزعيم الروحي اللتواني الحاخام إليعازر مناحيم من شاخ، فتنبّأ أن «المحكمة الإسرائيلية تواصل صراعها الطويل ضد توراة إسرائيل. [ولذا](***)(126) فإن نهايتها [المحكمة](****) ستكون كالعضو الميت في الجسم الحي، يصارع ثم يقطع. وسيبقى فقط المتمسكّون بكتاب الرب [حتى الآن أحياء]». وكالعادة، كانت سلسلة تعابير زعيم حركة «شاس»، الحاخام عوفاديا يوسف الأكثر حيوية و«شعبوية». إذ حالما علم بالحكم الذي صدر ضد آرييه درعي، الذي أدانته المحكمة المركزية في القدس في العام 1999 بتهمة الاختلاس، أفتى الحاخام يوسف بـ «براءته»، أي إن «المحاكم في «إسرائيل» غير جديرة بإصدار أحكام [في محاكمات](*****) ضد

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(125) **يديعوت أحرونوت** (3 تشرين الثاني/ نوفمبر 1997).

(***) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(126) أ. هوبرت، **في طريق العودة إلى الغيتو: من دولة اليهود إلى دولة «الهلاخاه» [الشريعة اليهودية]** (تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 1989)، ص 63.

(****) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(*****) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

يهود[127]، لأنها تحكم وفقاً لأحكام الأغيار». وفي أحد دروسه الدينية تفوه الحاخام يوسف بأقوال جارحة و«شعبوية» أكثر

«هؤلاء الأشخاص الفارغون والطائشون، الذين لا يحسنون قراءة جملةٍ واحدةٍ على غرار بني البشر، هؤلاء يطلقون على أنفسهم اسم المحكمة العليا. إنهم لا يستحقون أن يكونوا محكمة سفلى. وكل ما يعانيه شعب إسرائيل، سببه هؤلاء، الأشرار الفارغون والطائشون. هيا نفحص من هم قضاة إسرائيل؟ ما الذي يعرفونه أصلاً؟ إن ولداً منّا [من عائلة حريديّة][*] في السابعة من عمره يعرف التوراة أكثر منهم. من قال إن الشعب يريد قضاةً أشراراً كهؤلاء؟ كلهم مارقون وعصاة، ليس لهم دين ولا ديّان، كلهم أنجاس، كلّهم مدنّسون لقدسية السبت»[128]

في مطلع العام 1999 بدأ الجمهور «الحريدي»، ومن ضمنه «شاس»، صراعاً علنياً لا سابق له ضد دور القضاء بعامةٍ والمحكمة العليا بخاصةٍ، بعد سلسلة من قرارات الحكم التي اعتبرها قادة الجمهور «الحريدي» بمثابة ضربةٍ لدعائم وجودهم، جراء مساسها الشديد بأحكام المحكام الدينية، بالمخصصات المالية وبمنح الإعفاءات من التجنيد للجيش[129] وكان لحزب «شاس» دافع آخر،

---

(127) ليس واضحاً إن كان المقصود هنا اليهود «الحريديم» فقط، إذ إنهم وحدهم يُعتبرون يهوداً حقيقيين، أو المقصود عموم اليهود.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(128) كما تم اقتباسه في **يديعوت أحرونوت** (11 شباط/ فبراير 1999).

(129) قسم من قرارات الحكم هذه سبق وذكرت أعلاه في سياقاتٍ مختلفةٍ، ولكن جدير بنا التذكير بها ثانيةً: إلغاء دعم وزارة التربية والتعليم لحركات الشبيبة التابعة لـ «أغودات يسرائيل»، بدعوى أنها لا تستوفي المعايير التي حددت لتقديم ذلك الدعم، أي التثقيف والتربية وفقاً [للمبادئ] الصهيونية، الطلائعية، الديمقراطية والخدمة العسكرية، وقرارات حكم بشأن ضم النساء وممثلي التيار الإصلاحي إلى المجالس الدينية، إلغاء قرارات حكم لقضاة في المحاكم الدينية في مسألة التربية والتعليم (الديني) لأولاد أزواجٍ مطلقين، وقرارٌ =

وهو نزع الشرعية عن المحاكم المدنية وتشويه سمعتها في ضوء محاكمة درعي، وبالأخص إزاء رجال الحزب، بسبب الخشية من أن يلحق ضرر بالحزب بعد إدانة درعي. عملياً، ليس مفهوماً، من ذاته أبداً سبب عدم وجود سمعة طيبة وشرعيّة للمحاكم المدنية في نظر معظم مؤيدي «شاس»، من يقترع منهم لمصلحة الحزب أو لأحزاب أخرى[130] في 14 من شباط/ فبراير 1999، نُظّمت التظاهرة الأكبر (أُطلق عليها اسم «مهرجان للصلاة») على الأرجح لمجموع الجمهور «الحريدي». لأول مرة انضم إلى هذا الجمهور بعض من الجمهور الديني القومي، وبالأخص من الأطراف المتطرفة قومياً، التي وجدت منذ العام 1995 لغةً سياسيةً مشتركةً مع «الحريديم» في معارضتهم لاتفاقات أوسلو. وهذا مثال آخر على تطابق مصالح جزئي بين الثقافات المختلفة. لم تسد في هذه التظاهرة مظاهر عنفٍ جسدي، ولكن من ناحية الألفاظ كانت التظاهرة متشددةً جداً.

ولا غرابة في أنه مع هبوط قوة الحزب [حزب العمل]، وبعد ذلك ضعف «الهستدروت» [الاتحاد العام للنقابات...] كعامل سياسي مركزي في الدولة، بدأ الجمهور الأشكنازي العلماني القديم من الطبقة الوسطى، يعلّق آماله على «سلطة القانون» وليس على

= الحكم القائل إن تأجيل الخدمة العسكرية لتلاميذ المدارس الدينية هو قرار غير قانوني، والسماح بفتح المحلات التجارية يوم السبت في الكيبوتسات وما شابه.

(130) كذلك فإن درعي والمقربين منه جهدوا لقطع الوعود بأن براءته ستظهر بعد أن يستأنف الحكم الصادر بحقه أمام محكمة العدل العليا. أمّا الحاخام، عوفاديا يوسف، وعلى الرغم من إعلانه أن درعي بريء، فسارع بعد عددٍ من بوادر حسن النية إلى محاولة بناء قيادة سياسية بديلة. لقد أدرك يوسف جيداً أن درعي قد فسد ولم تلصق به اتهامات على خلفيةٍ طائفيةٍ ودينيةٍ، كما ادُّعي. وأصبح الأمر أكثر وضوحاً في انتخابات العام 1999، التي حلقت بعدها حركة «شاس» في الفضاء محققةً نجاحاً باهراً بسبب، أو على الرغم من «فضيحة درعي».

سلطة الحزب. هكذا كتب حول هذه الظاهرة، بغير قليل من السخرية عالم «الأنثروبولوجيا» داني رابينوفيتش:

«إن سلطة القانون بصيغته الأنجلو ـ لاتينية المتبعة في «إسرائيل» تُعتبر في نظر المؤمنين بها النظام الاجتماعي الأكثر رقيّاً الذي وصل إليه الجنس البشري، الأمر الذي يُلغي مسبقاً إمكان فحصٍ نقديٍ لفرضياته الأساس. الميزة المثيرة للاهتمام والإشكالية بخاصةٍ لفكر سلطة القانون هو ادعاؤها الشمولية. إن سلطة القانون، وفقاً لهذه الصيغة، تنقذ الجمهور، من دون فارق في الدين، والجنس، والعرق من الاستبداد. وهذا الادعاء بالشمولية يُبقي سلفاً أولئك الذين لا يؤيدون سلطة القانون، كشواذٍ، ويطرح شبهاتٍ مختلفةٍ إزاء طبيعتهم: ربما هم متخلفون إلى حد لا يدركون ما هو خير لهم، وربّما هم جمهور يتعرض لاحتيال وخداع قيادةٍ فاسدةٍ تحصل منه على تأهيل لكل عملٍ قذر؟ باختصار، هذه الرؤية العقلانية الصلبة آخذة في رسم شرخٍ جديدٍ، عميقٍ وخطيرٍ بين مجموعتين في «إسرائيل»: الجمهور المتمدن والمؤمن بالمكانة المتفوقة للقضاء، وفي المقابل الجمهور الآخر الذي يرتسم كمن يهدد برمي طفل الإدارة السليمة المنتظمة [القانون] مع مياه مغسل النخب المهنية[131]

إن جزءاً من الجيل الذي اعتبر درعي نفسه ممثلاً له، وبدوره رأى في درعي ممثلاً له، تبنّى لنفسه هوية ناجين من كارثة الفناء العلماني، التي حظيت بأحجام أسطورية. وبالفعل، كما رأينا قبلاً، نجح حزب «شاس» في انتخابات العام 1999، ممتطياً لأول مرة إحساس الشرقيين بالاضطهاد، بالفوز بـ 17 مقعداً في الكنيست، وأن يصبح الحزب الثالث من حيث الحجم في الدولة.

---

(131) **هآرتس** (3 حزيران/ يونيو 1997).

واليهودية كما يعرضها حزب «شاس» هي دين، وتراث وقومية. وهو يتطلع إلى إصلاح «نفس» الفرد، الطائفة/ الجالية المحلية والشعب (اليهودي)، بواسطة دعم مادي ودعم «روحاني» واجتماعي. وتشدد قيادة الحزب على الإيمان، أكثر من تشديدها على الفرائض العملية. وفي حين أن قيادة الحزب حريديّة وتحرص على الالتزام بكافة الفرائض (وفق الصيغة اللتوانية، مضافاً إليها القليل من التسهيلات التي مصدرها الصيغة السفارادية) فإنها لا تطالب بالحرص الزائد عليها، أو بأي حرص، من جانب أعضاء الحزب (ما عدا ربما في مواضيع «احتشام» النساء)[132] هذا هو المفهوم المشكل لحزب «شاس». وتشمل الحركة داخلها ثلاث دوائر

(أ) النواة «الحريدية» (التي تنقسم هي أيضاً إلى ثلاث مجموعات: «ربّنيم» [علماء دين]، متعمقون في علوم التوراة وتلاميذ المدارس الدينية. بعضهم نابغون وبارعون في دراسات التوراة وبينهم أيضاً قادة سياسيون وناشطون ميدانيون).

(ب) مجموعات سكانية متدينة أو تقليدية، تؤدي على الأقل الفرائض الدينية الرئيسة.

(ج) مجموعات سكانية علمانية في أساسها، وفقاً لفهمها الذاتي من ناحية ووفقاً لنمط حياتها أيضاً، ومع ذلك تتماثل مع قيادة «شاس» ومع طروحاته الإثنية والقومية، أو حتى تستفيد كذلك من

---

(132) علينا أن نتذكر، أنه بينما في الطوائف/ الجاليات الدينية الأشكنازية، كل انحرافٍ تقريباً عن أداء الفرائض، وعلى الأخص إن تم ذلك على الملأ، قد يؤدي الأمر إلى طرد المرتكب من الطائفة المقدسة أو إلى مقاطعة الفرد أو العائلة، ففي الطوائف الشرقية درجات حرية الفرد أكبر بكثير. وهكذا، يمكن على الدوام، أن نلتقي بظاهرة يصل فيها شخص إلى الكنيس لأداء الصلاة يوم السبت، وبعد ذلك يدخل سيارته متوجهاً لمشاهدة مباراةٍ في كرة القدم. من هذه الناحية، على الأقل، هناك شبه بين حركة «شاس» والتيار الإصلاحي في اليهودية.

خدمات الحزب الأهلية (على غرار شبكات تعليم وتسويقٍ مدعومةٍ مالياً). ويجد هذا التماثل تعبيراً عنه أحياناً في صناديق الاقتراع، وفقاً لجدول الأعمال المتغيّر في الدولة، والمشكل من جانب الثقافات الأخرى.

كما سبق وقلنا، فحركة «شاس» وقادتها الدينيون لم يطالبوا مريديهم وجمهور الناخبين بإحداث تغييرٍ في أسلوب الحياة والتزمّت دينياً أو التوبة الصارمة، مع أنه تمت إقامة مدرسةٍ دينيةٍ للتائبين (في حي يهود بخارى في القدس) اسمها «أور هحاييم» [نور الحياة]، شكلت شبه ردٍ شرقيٍ على المدرسة الدينية «أورسميّاح» [نور السعادة] التابعة للأورثوذكسية ـ الأشكنازية، وتكوّنت من شرائح ملحوظةٍ في أوساط مجموعة «التائبين» الشرقيين مصدرها خزان الخارجين على القانون[133] وغاية هذا النشاط أن يشكل مثالاً يحتذى به، وهو يحظى بأصداءٍ واسعةٍ في أوساط جمهور المؤمنين نفسه، ويتيح أيضاً تقسيم مجرى حياة هؤلاء «التائبين» بين فصل الحياة العلماني ـ الإجرامي (نساء، وكرة قدم، ومخدرات، وقمار، وإجرام) وفصل الحياة بعد «الولادة من جديد» المفترض أن يكون كله إيماناً وطهارة. وبهذا الشكل يصبح ممكناً التعميم في رؤية الحياة العلمانية كانسياقٍ دائمٍ وإذعانيٍ وراء الملذات، الذي يؤدي تلقائياً إلى حياة الإجرام والخروج على القانون، وفي عرض حياة الإيمان التي تجد تعبيراً عنها في أداء الفرائض الدينية كحياةٍ لائقةٍ ومنتظمةٍ ـ حتى لو لم تكن هناك مطالبة بالتقيد «بكل الفرائض».

(133) يبدو أنه بتشجيعٍ معينٍ من مصلحة السجون، تُجرى داخلها نشاطات لاستمالة النفوس تحت يافطة «نشاطات لتأهيل المساجين» (ج. كرومر، «توبة الخارجين على القانون: مقاربة دينية لإعادة التأهيل،» **عفريَنوت اوستياه حفرتيت ـ إجرام وانحراف اجتماعي** [كراس]، العدد 5 (1979)).

إن نمط الحياة التقليدي، وفقاً لصيغة «شاس»، ليس مقروناً بأي مطالب من المؤيدين ما عدا الولاء. في المقابل، فحزب «شاس» لم يمنح شرعيةً لنمط حياة يتضمّن فجوةً بين الأيديولوجيا (الإيمان الديني) والممارسة (أداء الفرائض في الحياة اليومية) فحسب، بل نجح أيضاً خلال فترةٍ زمنيةٍ قصيرةٍ في توفير خدمات أهلية، على غرار موادٍ غذائيةٍ وسلعٍ استهلاكيةٍ أخرى مدعومةٍ مالياً، إسكانٍ، وخدماتٍ صحية («نيتساح مرغليت» ـ [«اللؤلؤة ـ مرغليت الخالدة]»[*][134]، ومكافحة المخدرات، والدعارة، وأنواع أخرى من الدعم المادي والنفسي، كانت ترتكز على العمل الأهلي وعلى المدرسة المحلية. كذلك أُقيمت منظمتان لتقديم المساعدة للمزارعين الذين يعانون من ضائقة («براخات هآرتس» [بركة الأرض] و«معياني هتيشفوت» [ينابيع الاستيطان]). وتم بناء الجزء الأساس من مؤسسات حزب «شاس» بين السنوات 1992 ـ 1996، عندما كان الحزب، باستثناء فترةٍ قصيرةٍ، خارج ائتلاف حكومة رابين، غير أنه حال، في الوقت ذاته، دون سقوطها، عن طريق الامتناع عن التصويت في المواضيع الخطيرة (بما في ذلك اتفاقات أوسلو). في المقابل حظيت مؤسسات الحزب بدعمٍ ماليٍ سخيٍ من جانب الحكومة.

ولكن لا شك في أن ذروة البناء المؤسسي والركن الأساس لهذه الثقافة هو شبكة مدارس («معيان هاحِنوخ هاتوراني» [نبع التعليم

(*) «نيتساح مرغليت»: مرغليت هو أيضاً اسم زوجة الحاخام عوفاديا يوسف، ويعني اللؤلؤة.

(134) إحياءً لذكرى «الربّنيت»[●] يوسف. حول الغزل المتبادل والعلاقات الخاصة التي نسجت بين مرغليت وعوفاديا، نشأت أساطير كثيرة في الشارع «الحريدي ـ السفارادي».

(●) مؤنث «راف»، وهي كنية تطلق على زوجة «الراف»، أي رجل الدين ولا علاقة لها بتخصص تلك المرأة في العلوم التوراتية.

التوراتي])، التي بوشر بإقامتها في العام 1988. وبادر إلى إقامة هذه الشبكة «ربّنيم» على غرار يهودا تسادكا وبن تسيون آبا شاؤول، وجاءت هذه أيضاً كرد فعلٍ على التمييز الصارخ المتوارث ضد التلاميذ الشرقيين في شبكة التعليم «الحريدي» المستقلة، وفي مرحلة دراسات التوراة، وحتى في المدارس الرسمية الدينية. وخلال وقتٍ قصيرٍ وجدت شبكة «نبع التعليم التوراتي» نفسها في تنافسٍ مع المدارس الرسمية والرسمية الدينية. وفي العام 1997 تلقى العلم في هذه الشبكة نحو 25 ألف ولدٍ وشاب في نحو 450 مؤسسة، وعلى الرغم من مراكمتها لعجزٍ مالي كبيرٍ[135]، يتوقّع أن تنمو هذه الشبكة بسرعة.

وتسبب تركيز الشبكة على الدراسات التوراتية في إحداث توترٍ كبيرٍ داخلها، وبخاصةٍ في الصفوف العليا. إذ تزداد في هذه الصفوف المطالبة بتدريس «علوم دنيوية» (علم الحاسوب، والرياضيات، واللغة الإنجليزية، ولكن ليس العلوم الإنسانية التي تعتبر علمانيةً) تمنح كل من هو قادر وراغب في ذلك شهادة الثانوية العامة أيضاً، أو على الأقل منفذاً إلى المهن التكنولوجية. ويشير أولياء أمور الطلاب إلى أن المدارس الدينية اللتوانية، اضطرت في التسعينيات من القرن الماضي إلى المبادرة إلى مسار تعليمٍ يعد الطالب إلى امتحانات الشهادة الثانوية العلمانية، غير أن مديرِي ومعلمي الشبكة يفضلون التركيز على الدراسات التوراتية

(135) في العام 1999 علّل قادة «شاس» انضمامهم إلى حكومة «اليسار» برئاسة إيهود باراك، حتى بثمن إقصاء آريه درعي عن القيادة السياسية للحركة (عقب إدانته بسلسلة من أعمال الفساد والاحتيال الشخصية)، بضرورة تغطية العجز المالي في ميزانية شبكة التعليم التابعة للحزب، ويحرص حزب «شاس» على أن يكون عدد التلاميذ في كل صفٍ دراسيٍ صغيراً نسبياً، وعلى يومٍ دراسيٍ طويلٍ مع تزويد تلاميذ الشبكة بوجبات طعامٍ مدعومةٍ مالياً. هذه المنافع تعمل كمحفزٍ يدفع الكثير من أولياء أمور الطلاب إلى نقل أولادهم إلى مدارس شبكة «مَعْيان هحنّوخ هتوراني» [نبع التربية والتعليم التوراتي].

وعلى خلق ما يشبه «مجتمع دارسين» وفقاً للصيغة الأشكنازية.

منذ مطلع العام 1993 بدأت حركة «شاس» إصدار نشرةٍ ناطقةٍ باسمها، بدايةً كصحيفةٍ يوميةٍ وبعد ذلك كمجلةٍ أسبوعية. وكان جمهور «شاس» قد اعتاد قراءة مجلة **ياتيد نئمان** [الوتد الأمين] الناطقة باسم حزب «ديجل هتوراة» [لواء التوراة]، ولكن بعد النجاح الذي حقّقه حزب «شاس» في انتخابات العام 1992 بدأ الحاخام من شاخ، حزبه [ديجل هتوراة] ومؤيدوه بحملةٍ منظمةٍ ضد حزب «شاس». وهكذا أسس مجلس المديرين صحيفة **يُوم لِيوم [من يوم إلى آخر]**، وعين كرئيس تحريرٍ للصحيفة صحافياً محترفاً استُقطب من الصحافيين العاملين في صحيفة **معاريف**. وكان معظم الكتاب في الصحيفة، على غرار باقي الصحافيين «الحريديين»، صحافيين محترفين كتبوا بأسماءٍ مستعارة (بذلك كان يكسب السياسيون «الحريديون» دعماً ما أيضاً في الصحافة العامة). وكانت الصحيفة مهمةً جداً للحاخام يوسف إلى حد أنه سمح باقتطاع جزء من عُشر الصدقة من أجل الاكتتاب كمشترك في الصحفية(136) عن طريق فتوى دينية لرعيته، على غرار الحاخام نسيم كارليتس، خصمه اللدود في مدينة بني براك (الذي قام بعمل مماثل بشأن صحيفة **ياتيد نئمان**)، في مطلع العام 1996، وبعد أن تحوّلت من يوميةٍ إلى أسبوعيةٍ، بدأت مجلة **يُوم لِيوم** تغطي نفقاتها، ووفقاً للتقديرات، توزّع المجلة ما يتراوح بين 13 ـ 15 ألف نسخةٍ أسبوعياً(137) تجدر الإشارة إلى

(136) عشر الصدقة هو نهج مألوف لاقتطاع نحو عشرةٍ في المئة من الدخل، لأعمال الخير وللمساهمة في صناديق البر والإحسان. من المألوف أيضاً شراء الكتب المقدسة بهذه الأموال. بذلك حاول كارليتس ويوسف على حد سواء ليس مجرد تجنيد مشتركين في صحفهما، ولكن أيضاً منحهم هالة من القدسية.

(137) م. راهط، **«شاس»: الروح والقوة ـ كيف انتصرت «شاس» على السياسة الإسرائيلية** (تل أبيب: ألفا تكشوريت [ألفا للاتصالات]، 1998)، ص 213.

أنه عندما كانت الصحيفة يومية، حرصت على أن تقدم لقرّائها، إلى جانب أقوال «الربّنيم» وأخبار ما يجري داخل الطائفة، أيضاً أنباءً وتعليقاتٍ تناولت مجالاتٍ متنوعةٍ وأوسع كثيراً مما هو مألوف في الصحافة «الحريديّة»، ومنافسة الصحف المسائية بذلك (عن طريق تقديمها، مثلاً، أنباءً وتعليقاتٍ تناولت ما يدور في مجالات البورصة، والمناطق المحتلة، والسياسة الإسرائيلية والدولية، والرياضة وما شابه). وبهذا أيضاً تبرز خصوصية حزب «شاس» على الحلبة السياسية والثقافية الإسرائيلية.

إن منظومة آراء ومعتقدات السكان الشرقيين من الطبقة البورجوازية الصغيرة، وبخاصةٍ أولئك القادمين من شمال أفريقيا، هي خليط من «الحريديّة»، والتديّن الشعبي والقومية الشعبية. وكان الإيمان بالقوى اللاطبيعية جزءاً من تلك المنظومة، خاصةً إذا كان مرتكزاً على صوفيةٍ يهوديةٍ تقليديةٍ، هي الحكمة الباطنية، الـ «كبالا» و«الميكوبليم» [الضليعين في الصوفية اليهودية]. لكن مقامات القديسين على نطاق محليٍ أو قطريٍ، والتبريكات، والتعاويذ، والصلوات الصامتة، والتنجيم، وكل هذه الأمور ليست من تراث السكان الشرقيين فقط، فهذه ظاهرة دائمة في العالم الحديث (وهناك من يقول، عالم مابعد الحداثة). ولكن عندما يماط اللثام علناً عن الشعوذة بأفواه شخصياتٍ عامةٍ وسياسيةٍ، وفي وسائل الإعلام، فإنها تحظى بالشرعية والبروز وستتعاظم قدرتها على الحشد. وعلى الرغم من ذلك، فهذه الظاهرة، مع كل ما فيها من طرافة، لم تكن السبب في نجاح «شاس» و«الشاسيّة». لقد تبلورت حركة «شاس» كقوةٍ اجتماعيةٍ وسياسيةٍ، نظراً إلى أنها استطاعت أن توفّر بثمن متدنٍ هويةً وكرامةً لشريحةٍ واسعةٍ كانت بحاجةٍ إليهما. إن حدود وحجم «الشاسيّة» قد يظهران كأكثر اتساعاً من قوتها الانتخابية، كما اتضح

في انتخابات العام 1999[138] مع ذلك، مع إقصاء آرييه درعي من الحياة السياسية، اضطر الحاخام يوسف إلى النزول عن علية الزعامة الروحية ومعالجة الشؤون السياسية اليومية. هذا النشاط وتقدمه في السن قد يتسببان في زعزعة الحركة ودفعها إلى أزمةٍ قيادةٍ حادة.

محطات إذاعة غير شرعية

تستخدم قطاعات عديدة في «إسرائيل» لأغراضها محطات إذاعةٍ غير شرعية، ولكن يبدو أن المحطات «الحريديّة» الشرقية قد بلغت حدّ الاستنفاد الكامل لهذه الوسيلة[139] وتستخدم هذه المحطات أيضاً لأغراض تجارية، ولكن في الأساس كمجالٍ عامٍ لإدارة صراعات دينية، وإثنية، وسياسيةٍ، وثقافية. واحتلت محطات الإذاعة غير الشرعية («محطات القرصنة») القطرية والمحلية، مكاناً لها في الإعلام الديني القومي، «الحريدي»[140] والشرقي التقليدي، أكثر من

(138) على الرغم من ذلك، فإن قوة حزب «شاس» الانتخابية هي قوة تخضع لتضافر الظروف والفرص إلى حدٍ كبير، ولا يمكن أن نحدد مسبقاً إن كانت الحركة ستواصل التوسع في نشاطاتها أو إن كانت ستصل إلى حجم حزبٍ حاكم في إسرائيل، كما يلمّح إلى ذلك عدد من قادتها، أو أنها ستتقلص لاحقاً. وعقب تورط آرييه درعي وإقصائه عن النشاط المباشر في الشؤون السياسية، وكذلك عقب ازدياد عدد أعضاء الكتلة البرلمانية للحزب وتزايد الصراعات الداخلية فيه، وكذلك ازدياد العجز المالي للجمعيات التابعة للحزب، يبدو أن قوة الحركة في طريقها نحو الهبوط. هذه العملية قد تتعاظم أكثر مع غياب قائدها ومؤسسها الحاخام يوسف الذي تقدّم به العمر.

(139) محطة إذاعة «كول هشالوم» [صوت السلام] التي أسّسها ناشط السلام أيبي نتان، وكانت كما زعم، تبثّ برامجها من خارج المياه الإقليمية لإسرائيل، بين الأعوام 1973-1994 باللغات العبرية والعربية والإنجليزية، هي المحطة الرائدة في مجال القرصنة الإذاعية.

(140) لقد سُمح بالاستماع إلى محطات الإذاعة، وإن لم يكن بسرور، في أوساط «الحريديم» الأشكناز أيضاً (منذ حرب الخليج الأولى صدر إذن ديني بذلك، إنقاذاً للأرواح، فأصبح من الصعب التراجع عنه)، ولكن ليس بمشاهدة التلفاز الذي لا يزال يعتبر جهازاً محرماً جملةً وتفصيلاً. أمّا في أوساط «الحريديم» الشرقيين فلا وجود تقريباً لمشكلة الاستماع إلى =

الصحافة المكتوبة[141] كذلك، تقيم المحطات اتصالات مع جمهور مستمعيها بواسطة الهاتف. وبما أن محطات الإذاعة هذه، في منطقة تل أبيب، هي مشاريع خاصة تجارية بشكلٍ رئيس (في العام 1997، بلغ عدد المحطات في المنطقة نحو 45 محطة تجارية عادية)، فإن المحطات في منطقة القدس هي أيديولوجية سياسية اجتماعية، وبالذات دينية إلى «حريديّة» (بلغ عددها نحو 40 محطة)[142] و«عروتس شيفع» [القناة السابعة] هي محطة الإرسال شبه الرسمية للمستوطنين ومجلس يهودا والسامرة وقطاع غزة [الضفة الغربية والقطاع] التي تُلتقط في كل مناطق البلاد. وتطمح هذه المحطة إلى أن تكون محطةً كاملةً وشاملةً، أي أن تصبح محطةً بديلةً عن الإذاعة الرسمية (التي تعتبر بأعينهم خاضعةً لليسار) وأن تقدّم لمستمعيها مجمل احتياجاتهم الإعلامية بطريقةٍ تتناسب مع ثقافتهم.

بدءاً من العام 1994 بدأت محطة «عروتس ـ 2000» [القناة ـ 2000] البث في منطقة تل أبيب. وفي العام 1995، بدأت البث محطة «كول هنيشماة» [صوت الروح]. وهي محطة مقدسيّة تُلتقط في جميع مناطق البلاد. وهذه محطات «حريديّة»، وبالأخص شرقية، تبث

محطات الإذاعة، إذ ينسب إلى تلك المحطات تأثير شبه أسطوريٍ، وتُعتبر وسيلةً كلية القدرة في التوجه إلى الجمهور الواسع من أجل تحفيزه على التوبة.

(141) ي. ليمور، **محطات الإذاعة القرصانية [غير المرخصة] في إسرائيل: صورة للوضع ـ 1998**، **تقرير بحثي** (القدس: همخون لكومونيكاتسيا، سمارت [معهد الاتصالات، «سمارت»]؛ الجامعة العبرية في القدس، 1998).

(142) عملياً، من الصعب جداً تقدير العدد الدقيق لمحطات الإذاعة غير القانونية، سواءً كان ذلك بسبب مدى التقاطها المحدود أو بسبب التعاقب العالي لظهورها وتلاشيها من على موجات الأثير. بين الأعوام 1986–1995، عثر يحيئيل ليمور على 51 محطة، وبين الأعوام 1996–1998 ارتفع عددها إلى 104 محطات.

مواعظ دينيةً، ودروساً دينية وموسيقى وأغانٍ ملائمةً للجمهور الديني التقليدي و«الحريدي» بكل أنواعه. وتؤمّن هذه المحطات حصّة الأسد من تمويلها من تبرعات المستمعين والمؤيدين السياسيين للزعماء («هربّنيم»)، المحسوبين على المحطات. وفي الواقع يعتبر الاستماع للإذاعة، كما مشاهدة التلفاز، أمراً محظوراً في هذه المجتمعات، ولكن بعد تأسيس محطاتٍ خاصةٍ لجمهور المستمعين هذا، فقد هذا الحظر الكثير من فعاليته، وبخاصةٍ في أوساط الشرقيين. وبعد إدخال أجهزة الراديو إلى المنازل، انتشر أيضاً الاستماع إلى محطاتٍ «محظورة»[143] وتبث «كول هأيميت» [صوت الحقيقة] محطة الإذاعة المعلنة لحركة «شاس» بشكل دائم خطب ودروس الحاخام يوسف (التي تنقل أيضاً عبر الأقمار الاصطناعية). وتُلتقط هذه المحطة أيضاً في مختلف أرجاء البلاد وتعتبر نفسها «المدرسة الدينية الكبرى في العالم». أمّا باقي المحطات، وبالأخص التقليدية الشرقية منها فمكرّسة بالأساس للوعظ الكلامي والموسيقي، وأيضاً للدروس التوراتية.

«راديو عيسر» [الراديو العاشر] هو محطة يقوم بتفعيلها رؤوفين باز[144]، وهو الأكثر عدوانيةً في حملات الدعوة إلى «التوبة»، وتبث هذه المحطة أيضاً الخطب الدينية التي يلقيها الحاخام عوفاديا

---

(143) الادعاء هو (المصدر نفسه) أن الحظر تلاشى عقب «حرب الخليج» والهجمات الصاروخية على المدن الإسرائيلية. وسُمح بالتالي، بالاستماع إلى الإذاعة كـ «إنقاذ للنفس» لغرض سماع صفارات الإنذار والتهدئة. ولكن بعد أن دخلت أجهزة الراديو إلى المنازل، أصبح من الصعب إخراجها من هناك.

(144) في أوساط الجمهور المتدين، ينسبون تأثيراً شبه أسطوري إلى برامج البث الإذاعي، في هذا الشأن، جاء على لسان عضو الكنيست، شلومو بنيزيري («شاس») ما يأتي: «قبل عشرة شهور، نشرت نتائج استطلاع للرأي، تبيّن بموجبها أن نصف مليون شخص، أعلنوا التوبة في خلال ستة شهور. وأقدم 11 بالمئة من بينهم على ذلك من طريق الراديو» (ملحق **هآرتس** (6 شباط/ فبراير 1998)).

يوسف، وتُلتقط تقريباً في كل مناطق البلاد. ومحطة أخرى ذات توجه مماثل هي «شوفا يسرائيل» [عُد يا إسرائيل] وفيها يتناوب على البث، الرجال والنساء، في ساعاتٍ منفصلةٍ، كل إلى جمهوره. أما محطة «مِكول هليف» [من صميم القلب] فمحسوبة على الحاخام يوسف بصري الضليع في الصوفية اليهودية. وهناك محطة أخرى تبث موسيقى شرقية وقصائد دينية فقط، هي محطة «كول همزراح» [صوت الشرق]، وعلى وجه العموم ليس لها لون سياسي. وأمّا محطة «كول هسِمْحاه» [صوت السعادة] فتبث موسيقى شعائرية أشكنازية. وبعض هذه المحطات هو تفاعلي، أي يشجع التواصل والتفاعل مع المستمعين عبر الهاتف.

وعلى الرغم من عدم قانونية محطات القرصنة هذه، لا تبذل الدولة أي جهد من أجل الحد من نشاطها، على الرغم من إلحاقها الضرر من ناحيةٍ اقتصاديةٍ بمحطات الإذاعة المناطقية. وعلّلت هذا الأمر وزيرة الاتصالات، ليمور لفنات، بين السنوات 1996 و1999، بحرية التعبير والتعددية. ولكن الدافع الأساس، كما يبدو، هو انعدام الرغبة في خوض مواجهةٍ مع القوى السياسية التي تقف وراء هذه المحطات، باستثناء الحالات التي ألحقت فيها ذبذبات البث أضراراً بمؤسساتٍ مركزيةٍ، مثل الذبذبات العسكرية وأبراج المراقبة في المطارات[145].

---

(145) وفقاً لتقدير لفنات فإن عدد تلك المحطات يتراوح بين 30 ـ 40 محطة (**نيكوداه** (كانون الأول/ ديسمبر 1996)). بعد عام، قدّرت عدد محطات القرصنة الإذاعية بنحو 100 محطةٍ، 60 من بينها يهوديةٌ والباقي عربيّة، في هذه المرة أعلنت الوزيرة لفنات أن وزارة الاتصالات تحارب هذه الظاهرة، ولكن «ليس هناك من سبيلٍ تقريباً للمعالجة، فالمحطات التي يتم إغلاقها، تعود إلى البث، أحياناً، بعد ساعتين من إغلاقها» (**هآرتس** (9 كانون الأول/ يناير 1998)).

شرقيون علمانيون

بينما تُعتبر الحالة المشرقية [بمعنى الانتماء] التقليدية والدينية ظاهرةً «حقيقيةً» في أساسها، فإن «المشرقية العلمانية»، كفئةٍ اجتماعية، هي ظاهرة حديثة جداً وترتبط بتفتُّت الهيمنة العلمانية الأشكنازية وتبلور نخبةٍ جديدةٍ في إطار الحرب الثقافية التي تلت انهيار فلسفة «بوتقة الصَّهْر» الصهيونية(146) وأصبح مهاجرون علمانيون من أبناء «الطوائف الشرقية» (على الأخص من العراق ومصر، ولكن حتى من شمال أفريقيا «المتفرنسة») جزءاً من الثقافات العلمانية الحديثة للأقطار التي يتحدرون منها، وفي «إسرائيل» سارعوا قدر استطاعتهم إلى الاندماج من ناحيةٍ اقتصاديةٍ وثقافيةٍ في داخل الطبقة الوسطى الأشكنازية (على اختلاف أطيافها) وانصهروا داخلها كأفرادٍ وعائلات. وهذا صحيح بالأساس بالنسبة إلى حالاتٍ نجحت فيها عائلات في الخروج من داخل أحياء الضائقة ومن أماكن السكن المنسوبة إلى «المشرقيين»، والانتقال إلى أحياءٍ «إسرائيليةٍ» ليس لها أي علاقةٍ إثنية مميزةٍ، أي يوجد في داخلها أغلبية أشكنازية، أو عائلات لم تجد نفسها هناك منذ البداية [أي في أحياء الضائقة](147)

---

(146) «علمانية» في مقابل «التقليدية» أو مقابل «التدين» ـ هذه المصطلحات ليست مقولاتٍ ثنائيةٍ (أو ثلاثيةٍ) تنفي كل منها وجود الأخرى، ولكن مصطلحات أو مفاهيم نسبية، تماماً كما إن «الغرب» و«الشرق» هما مسألة هويةٍ ذاتيةٍ (وهوية «الآخر») إدراكية. كذلك، فإن يهود «طوائف الشرق»، وكذلك جزءاً من يهود شرق أوروبا («الأشكناز») لم يكونوا «شرقيين» أو «غربيين» في الأصل، بل بالأساس كانوا «يهوداً»، وليهوديتهم دلالات مختلفة في سياقاتٍ مختلفة. لكن جزءاً من «الأشكناز» أضفى على يهوديته أيضاً، أو بالأخص، دلالةً قوميةً قبل أن يفعل ذلك غالبية «طوائف الشرق». من المحتمل أن العلمانية كهويةٍ ذاتيةٍ ستكون غريبةً بالنسبة إلى شرقيين كثر، ولكن في أبعاد مضامين الإيمان والممارسة، سيكون تطابق بينهم وبين العلمانيين الأشكناز.

(147) أول من شخّص هذه الظاهرة، كان بن رفائيل (أ. بن رفائيل، «الطوائفية بين النظرية والأسطورة،» **مغمَوت ـ اتجاهات** [دورية]، المجلد 29، العدد 2 (1985))؛ فقد تبين =

انضمّ هؤلاء الشرقيون، أو رغبوا في الانضمام، إلى الشريحة الحاكمة في البلاد، ومارسوا استراتيجيات اندماج وفقاً لذلك. ووظّف هؤلاء الجهود والأموال في التعليم (العلماني، وبالأخص الأكاديمي) وفي المشاريع التجارية، من أجل أن يضمنوا لأنفسهم حراكاً على صعيد العمالة، واختاروا لهذا الغرض استراتيجية «الزيجات المختلطة»[148] من هنا أيضاً «الاستنتاجات الكلاسيكية» لعلماء الاجتماع والديموغرافيا التي أشارت إلى الزوال المزعوم للفجوات الاجتماعية، والاقتصادية، والطبقية كلما ارتفعت ثقافة (الشرقيين)[149] وفي هذا السياق نشأت نخبة سياسية، اقتصادية

= أن نسب الزيجات المختلطة هي الأعلى في أوساط هذه المجموعة. وهذه الطبقة الوسطى الشرقية الجديدة تتبنّى أيضاً المواقف السياسية والاجتماعية للطبقة الوسطى، والوسطى - العليا، الأشكنازية (أ. ياعر يوخطمان و ي. بيرس، **بين التوافق والخلاف: الديمقراطية والسلام في الوعي الإسرائيلي** (القدس: هسفرياه لديمقراطيا [المكتبة من أجل الديمقراطية]؛ المعهد الإسرائيلي للديمقراطية، 1998)، ص 99). والثمن الاجتماعي لهذا التطور هو أن من بقي داخل الأحياء السكنية المعرّفة كأحياءٍ «مشرقية»، هو تلك المجموعات السكانية الفقيرة والمعوزة.

(148) في أثناء كتابة هذا الفصل لم تكن قد نُشرت بعد معطيات الإحصاء السكاني الذي أعقب إحصاء العام 1983. وفقاً لمعطيات هذا الإحصاء، ارتفع عدد الزيجات المختلطة من 6.2٪ بين السنوات 1949-1953، إلى 22.3٪ بين السنوات 1979-1983. كقاعدةٍ عامةٍ، فالنساء الأشكنازيات يملْن إلى الزواج من رجالٍ شرقيين أكثر من العكس (U. O. Schmelz, S. Della-Pergola and U. Avner, *Ethnic Differences Among Israeli Jews: A New Look* (Jerusalem: The Institute of Contemporary Jewry of Hebrew University and The American Jewish Committee, 1991)) وحتى الآن لم تتكيّف الديموغرافيا الإسرائيلية مع الوضع الاجتماعي المتغيّر، ولا تزوّدنا بمعطياتٍ عن الزيجات المختلطة بين أبناء مجموعاتٍ أخرى (مثلاً، يهود وعرب، علمانيون ومتدينون، أو متدينون وحريديم).

(149) انظر: ش. - ن. آيزنشتادت، م. ليساك و ي. ناهون، **الطوائف في إسرائيل ومكانتها الاجتماعية** (القدس: مخون يروشاليم لحيكر يسرائيل [معهد القدس لأبحاث إسرائيل]، 1993)، و S. Della-Pergola, «Aliya and Other Jewish Migrations: Toward an Integrated Perspective,» i U. O. Schmelz and G. Natan, eds., «New Data on =

وثقافية من أصلٍ شرقي، كانت «مصبوغةً بصبغةٍ أشكنازيةٍ» تماماً، ولم تكن سماتها تختلِّف في أي شيء عن سمات الطبقة الوسطى القديمة أو عن سمات طبقة وسطى من أصولٍ أوروبية شرقية. وإذا كان بمقدور الكاتب أفرايم كيشون في الخمسينيات من القرن الماضي بلورة شخصية ابن «الطوائف الشرقية»، صالح شباتي، كشبه وجيهٍ متخلّفٍ وداهيةٍ، وأن يضع في مقابله الدهاء المصقول لنظيره الأشكنازي، «آربينكا» (في الوقت الذي يخوض كلاهما صراعاً ضد «الجهاز» [سلطة الحزب]، والبيروقراطية والعقلية «البولندية» للإسرائيلي آنذاك)، ففي الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، قام أبناء وبنات «شباتي» و«آربينكا»، بعبرنة أسمائهم ولم يعد بالإمكان تقريباً التميز بين أصولهم[150]

ونظراً إلى أن أبناء «الطوائف الشرقية» يتحدرون من البلدان العربية، فقد ساهم النزاع بين اليهود والعرب، وأبعاده الثقافية، في رغبة الشرقيين في أن ينزعوا عن أنفسهم كل ما يذكر بـ «الثقافة العربية»، إذا استطاعوا فعل ذلك[151] هكذا يُفسِّر ذلك، مثقف

Demography and Identification Among Jews in the United States: Trends, Inconsistencies and Disagreements,» *Contemporary Jewry*, vol. 12 (1991).

(150) إلا إذا كان بنات وأبناء «صالح شباتي» بقوا «غارزين» في المناطق النائية، في أحياء الفقر وفي الطبقة الدنيا، أو لم يجتازوا عملية تديّنٍ (على ما يبدو، فقد موضع كيشون، «صالح شباتي» في خياله في مكانٍ ما بين التقليدي والعلماني)، وحينها أُلصقت بهم سمات مشينة على غرار «فرحاه»(•) و«تسحتساح»(••)

(•) كنية للفتاة الشرقية الداعرة.

(••) كنية للشاب الشرقي المتسكع، المدمن على المخدرات والخارج عن القانون.

(151) هذا، على الرغم من أن جزءاً من الجيل المتقدم في السن، كان لا يزال يتحدث في المنزل بهذه اللهجة العربية أو تلك، ممزوجة بكلماتٍ عبريةٍ، كما هو حال كل جيلٍ أول من المهاجرين، في حالاتٍ عديدةٍ جداً، كان اللفظ والمظهر الخارجي يحدد إلى حدٍ معينٍ =

ومفكر شرقي راديكالي، هو سامي شالوم شطريت[152]، بإلقائه تهمة كراهية الشرقيين للعرب على الأشكنازيين:

«لقد أُدخل الشرقيون إلى الثورة الصهيونية الأشكنازية بعد أن غرّزت في الوحل، من دون «الشعب الذي كان ينتظرها» [**عقب الكارثة**، باروخ كيمرلينغ][*]، على حد قول دايفد بن غوريون. لقد جُلبوا إلى الدولة من دون أن يكون لهم يد [دور] في بلورة أيديولوجيتها، ومن دون البواعث والدوافع التي كانت لدى اليهود الأشكنازيين، ودون أن تكون لهم أي سيطرةٍ على العملية بحد ذاتها».

«ومنذ تلك اللحظة، فقد الشرقيون السيطرة على مصيرهم ونمّوا وطوّروا نمطاً من التبعية المطلقة لسيدهم الأشكنازي الذي عرض نفسه كمُنقذهم ومُخلّصهم. وتحول الشرقيون الذين نجحوا في التسلل إلى دهاليزه (أبقوا لهم كوة مفتوحة) إلى تجارٍ لتسويق الصهيونية الأشكنازية في أوساط أبناء شعبهم الشرقيين. بعد ذلك، وضعونا في مواجهةٍ وصدامٍ مع العرب، وعملياً مع أنفسنا، وهكذا بدأت عملية التنكر للذات، من أجل امتلاك الهوية الصهيونية الحاكمة والافتراق عن الأصل العربي».

= «الأصل»، حتى بالنسبة إلى أبناء الجيل الثاني من مهاجري أبناء «طوائف الشرق» (في موضوع الفوارق البدائية الأصلية ولون البشرة، انظر أيضاً الفصل العاشر من هذا الكتاب). من حينٍ إلى آخر كانت مجموعات صغيرة من المثقفين الشرقيين تعرّف عن نفسها كـ «يهودٍ ـ عرب». اللافت أن من كان مؤهلاً للتفوّه بقولٍ (ساخر؟) «أنا يهودي ـ عربي» كان الأديب والمفكر، ألبير مامي، وقد فعل ذلك من على المنبر الثقافي في فرنسا.

(152) س. ش. شطريت، **موت الثورة الأشكنازية: تأملات في حال إسرائيل من زاوية مظلمة** (تل أبيب: كيشيت همزراح، بيمات كيدم لسفروت [قوس قزح الشرق، مسرح كيدم للأدب]، 1999)، ص 175.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

وكان أمام الشرقيين عدد من الخيارات لتأكيد الفارق بينهم وبين «العرب»: إبراز تمغربهم، أو إبراز يهوديتهم كديانةٍ، أو إبراز يهوديتهم كقوميةٍ (أحياناً كقوميةٍ راديكاليةٍ أيضاً)، أو كل التشكيلات الممكنة للخيارات الثلاثة سوياً. هناك من يرى أيضاً أن ميل معظم الشرقيين لتبنّي مواقف سياسيةً متصلبةً («صقريةٍ») وقوميةً متطرفةً في مواضيع ذات صلة بالنزاع اليهودي ـ العربي، هذا الميل هو تعبير عن رغبتهم في تأكيد الاختلاف والحدود الأخلاقية والثقافية بينهم وبين «العرب»، مع أن هذا العامل هو ذو ارتباط أيضاً بالثقافة، وبالتدين والمكانة الاجتماعية[153] بينما تميل قيادة «شاس» ـ وبخاصة الحاخام عوفاديا يوسف ـ إلى مواقف متساهلة ومعتدلةٍ في قضايا النزاع العربي ـ اليهودي أكثر من معظم مؤيدي الحزب وجمهور ناخبيه.

ولا يختلف عن ذلك وضع القيادة المحلية للتيار «الحريدي» الأشكنازي (باستثناء التيار «الحبادي»)، فالقيادتان تواجهان معضلةً مماثلةً لناحية إن كان عليهما محاولة «تثقيف» أتباعهما وحتى فرض آرائهما عليهم (مثلاً، بواسطة الخطب الدينية، والصحافة، والفتاوى، وأحكام التوراة وما شابه)، في سياق المجازفة بمكانة كل منهما، أو الانجراف وراء مواقف جماهير ومؤيدي كل منهما. وتصبح الإشكالية أكثر حدةً إزاء تصنيف المؤيدين وحلفائهم المحتملين في المجال السياسي، كذوي مواقف ـ متساهلةٍ في أوساط الجمهور العلماني ـ أيّ «اليسار»، والكيبوتسات، وحزب «ميرتس» وغيرهم، كل تلك الهيئات السياسية العلمانية، التي هي أيضاً خصمهم الألد في الحرب الثقافية الداخلية، وتمثّل علمانيةً راديكاليةً فظة. هكذا رُبطت سوياً

---

(153) انظر: ياعر يوخطمان وبيرس، **بين التوافق والخلاف: الديمقراطية والسلام في الوعي الإسرائيلي.**

العلمانية واليسارية كأيديولوجيا واحدة تتآمر على يهودية الدولة. ويعتبر العلمانيون ذوو المواقف اليمينية أو القومية المتطرفة بمثابة «أطفال أُخذوا أسرى» بأيدي الأيديولوجيا العلمانية، بينما يُعتبر العلمانيون ذوو المواقف المتساهلة في النزاع، كـ «دهماء» أو كـ «متهلّنين» [تبنّي الحضارة الهيلينية]، أي إن ظلالاً ثقيلةً من الشك تخيّم على يهوديتهم.

وبينما وجدت قيادة «أغودات يسرائيل» حلاً لمعظم هذه المعضلة، عن طريق التجاوب مع جمهورها، وحتى طوّرت شبه تعصّبٍ قوميٍ «حريديٍ» يهوديٍ غير صهيونيٍ، ولكن موازٍ للصهيونية، فإنّ قيادة «شاس» الروحية لم تنجح أو لم ترغب في حل المشكلة، وأكثر من مرة وجدت نفسها تتحدث بلسانين[154] مع ذلك، فعندما نظمت تظاهرات الاحتجاج الكبيرة في العام 1996[*] ضد حكومة رابين واتفاقات أوسلو مع الفلسطينيين، والتي شارك فيها بالأساس، متديّنون قوميون، وأنصار حركة «حباد»، وعدد قليل من أنصار «أغودات يسرائيل»، امتنع أنصار حركة «شاس» عن المشاركة في تلك التظاهرات. أكثر من ذلك، ففي أوقاتٍ مختلفةٍ، نشأت تحالفات سياسيّة بين سياسيي حزب «ميرتس»، وأمثالهم في حزب

(154) يحتمل أن يجد الأمر تعبيراً كبيراً عنه في المستقبل، إزاء الشرخ في حزب «شاس» بين مؤيدي آرييه درعي وإيلي يشّاي، الذي عيّنه الحاخام يوسف، زعيماً سياسياً للحزب، عندما بدأ درعي يمضي فترة عقوبته في السجن. يبدو أنه على الرغم من الاستخدام الاستعراضي الذي قام به الحاخام يوسف وقيادة حزب «شاس» لمحاكمة درعي وإدانته، فإن الحاخام يوسف، تنصل فعلاً من درعي من ناحيةٍ أخلاقيةٍ، وربما تملكه الذعر من أن مريدي درعي كان لديهم ميل إلى اعتباره زعيماً روحياً أيضاً، هذه الصفة التي شكلت خطراً على مكانة الحاخام يوسف نفسه (أو ربما مكانة أحد أبنائه المرشح لخلافته).

(*) خطأ مطبعي، ربما المقصود التظاهرات في العام 1995 أو قبل ذلك.

«شاس»، وعلى الأخص، حول مواضيع ذات طابع «اجتماعي»، لأن الحزبين يُفترض بهما أن يمثّلا مصالح الشرائح المغبونة[155]

إلى حين منتصف السبعينيات في القرن الماضي، نُظر إلى ثقافة الشرقيين (وبالطبع، كل ثقافات شعوب المنطقة) كثقافةٍ متدنية النوعية (وبصياغة من خارج علم الاجتماع، كـ «لا ثقافة»)، أو كفولكلورٍ شعبي. وجد هذا الأمر تعبيراً عنه، على سبيل المثال، في وجود برامج إذاعيةٍ خاصةٍ للموسيقى الشرقية في محطات الإذاعة الرسمية الحصرية التي كانت عاملة آنذاك (بما في ذلك، محطة الجيش، التي كانت على الدوام جزءاً من هذا المُجمّع)[156] ومن حين إلى آخر كانت تقدم أيضاً مسرحيات أو تمثيليات غنائية شرقية أو سفارادية (على غرار برنامج «هبوستان هسفرادي» [«البستان السفارادي»] الذي كان يقدمه يتسحاق نافون). لكن هذه البرامج صيغت بأسلوب منمّقٍ ومُمغْرب،

(155) يجب أن نتذكر أنه في نيسان/ أبريل العام 1994، عندما انسحب عضو الكنيست حاييم رامون من حزب العمل، وطرح ترشيحه لمنصب الأمين العام «للهستدروت» مقترحاً تنفيذ إصلاحاتٍ بعيدة المدى داخلها، قام حزبا «شاس» و«ميرتس» بتشكيل تحالفٍ انتخابي، برئاسة رامون، حقق انتصاراً باهراً في انتخابات «الهستدروت».

(156) ولكن كانت هذه هي السياسة المتبعة أيضاً بالنسبة إلى الأشعار بلغة «اليديش» أو بالنسبة إلى كل مادةٍ ثقافيةٍ أخرى اعتبرت من تراث «المنفى». تم التشديد على الأشعار العبرية، الأميركية، والإنجليزية، والفرنسية وإلى حد قليل الروسية أيضاً. الموسيقى الكلاسيكية (الخفيفة أيضاً) كانت تبثّ بشكل متكرر، وكذلك أيضاً مسابقات في الموسيقى الكلاسيكية التي كان الفائزون فيها يحظون بالمديح. ولكن، لم تحظ كل موسيقى «غربية» بالشرعية. هكذا، على سبيل المثال، حصل تنديد رسمي بـ «موسيقى الصالونات» (بما في ذلك الروك أند رول، وأغاني «الخنافس») بدعوى أنها تفسد أخلاق الشبيبة. في المقابل، حظيت بنجاح كبير في محطات الإذاعة الرسمية، أغاني الفرق العسكرية (بالأخص فرقة الشبيبة الطلائعية، المقاتلة ـ «ناحل») والفرق التي شكلها لاحقاً المتخرجون منها (على غرار فرقة «بتسال يروك» ـ «البصل الأخضر»). والفرقة الوحيدة التي حظيت باعتراف ودعمٍ كـ «فرقةٍ فنية» ولم تكن أشكنازية، كانت فرقة الرقص اليمنية «عنبال».

يتلاءم مع المطالب الثقافية للنخبة المرهفة الذوق وأعلت من شأن «اللادينو»(*)، تلك اللغة التي لم يكن يفهمها معظم الشرقيين.

وبدءاً من نهاية السبعينيات في القرن الماضي، ومع ظهور «نجوم غناءٍ» شرقيين و«حريديين»، بدأوا مسيرة حياتهم في الأعراس، أو في المناطق النائية[157]، وسجّلوا أغانيهم على كاسيتاتٍ ومسجّلاتٍ (أغاني عُرفت كـ «أغاني المحطة المركزية»، لأنّ محطة الحافلات المركزيّة هذه كانت المكان الأساس الذي كانت تسوّق فيه)، بدأ ما يشبه الثورة الثقافية. لم تبث أغاني هؤلاء «النجوم»، وعلى الرغم من شعبيتها، في محطات الإذاعة (وفي شبكات التلفزة التي بدأت البث فقط بعد حرب العام 1967) بدعوى أنها ثقافةً «متدنية». هكذا كان أيضاً مصير أفلامٍ سينمائيةٍ ميلودراميةٍ، كانت تجذب جمهوراً غفيراً من الشرقيِّين، وكانت تسمى «أفلام بوريكاس»(*)[158]

وابتداءً من منتصف التسعينيات في القرن الماضي، بدأنا نشهد شبه ثورةٍ شرقيةٍ علمانيةٍ نخبويةٍ، على بضعة مساراتٍ منفردة، فقد ظهرت «هكيشت هديمقراطيت همزرحيت» [قوس قزح الديمقراطي -

(*) إسبانيولية، اللغة التي يتكلمها يهود إسبانيا والبرتغال وكانت مطعمةً بتعابير ومفرداتٍ عبرية.

(157) ج. سعادا، «مشهد سديروت: دراسة نقدية في انفجار الإبداع الموسيقي في هذه البلدة الجنوبية،» **بنيم ـ وجوه** [دورية]، العدد 10 (1999).

(*) «بوريكاس»: هي السنبوسك بالجبنة. والمقصود هنا الاستخفاف بقيمة هذه الأفلام.

(158) هذه الأفلام تتمحور حول أبطالٍ شرقيّين، وبالأخص بطلاتٍ شرقيّاتٍ، هم على الدوام «الأخيار» ولكن المعانون. أما الشخصيات «الشريرة» أو التي ليس في قلبها رحمة، فكانت دوماً «أشكنازية». لكن النهاية كانت «خيّرةً» على الدوام: مصالحة بين الطوائف وتوضيحاتٍ لسوء التفاهم بين الثقافات، بحكم أن «الجميع يهود».

الشرقي]، وهي حركة اجتماعية تجنح أيضاً نحو المجال السياسي. وكان مطلبها الكبير الأول الذي حظي بأصداءٍ عامةٍ وأيضاً بدعمٍ ونجاحٍ ملحوظٍ، هو نقل المساكن التي يملكها القطاع العام والتي كانت مؤجرةً لساكنيها منذ الستينيات من القرن الماضي، إلى ملكية هؤلاء الساكنين الذين سكنوا فيها أحياناً جيلاً بعد جيل من دون القدرة على شرائها ومراكمة رأس مالٍ أولي عائليٍ صغير[159] وفي هذه المساكن، القائمة بالأساس في أحياء الفقر في المدن الكبيرة، يقيم في الأغلب عائلات شرقية. تفسح هذه الخطوة في المجال لتوريث الممتلكات والثروات من جيلٍ إلى آخر، بحيث إن القيمة الأساس للعقار المتوارث لا تكمن في المبنى بحد ذاته بل في حقوق الإيجار الباهظة للأرض[160].

سبق ذلك، إقامة تنظيم «تنوعات هأوهليم» [حركة الخيم]، وهي اتحاد عددٍ من حركات الاحتجاج غير الراديكالية في الأحياء، بدأت بنصب «خيم» منفردة وفي أكثر من مكانٍ في العام 1973، واتّحدت في إطارٍ عامٍ في العام 1979. خمدت كل هذه التنظيمات أو اختفت جرّاء عدم امتلاك مهاراتٍ تنظيميةٍ وكذلك انعدام قيادةٍ وموارد ماليةٍ، أو كنتيجةٍ لنشاطٍ فعّالٍ من جانب السلطة كان يتم أحياناً بواسطة «قبضاياتٍ» محليين أو من خلال دفع السلطة لأزلامها للالتحاق بتلك الحركات وتخريبها من الداخل، أو من خلال إلصاق

---

(159) يحتمل أنه لم تكن هناك قيمة كبيرة للشقق بحد ذاتها التي كانت تُبنى في إطار مشاريع «الإسكان»، لكن المقاولين اعتادوا تملك تلك الشقق وإخلاء الأراضي المقامة عليها لمشاريع بناءٍ وإنشاءاتٍ باهظة الأثمان وفخمةٍ، وفي هذه الحالة كان يمكن للساكن أن يحظى بشقة في مقابل شقته أو ببدلٍ ماليٍ ملحوظ.

(160) سابقة لافتة للنظر كانت تسوية ديون «الكيبوتسات» ـ القرى الزراعية الجماعية (رمز العلمانية الأشكنازية الاستعلائية) للبنوك (بالفعل للدولة)، في سياق خصخصة الأراضي التي كانت بحوزتها.

تهم جنائيةٍ ببعض القادة المحليين. وعلى الرغم من إخفاق هذه الحَركات، فإنها ساهمت في نجاح حركة «شاس»، بحكم أنها أبرزت إمكان تركيز النشاط حول مجالٍ محددٍ في الأحياء، وبعد ذلك فقط الانطلاق إلى الساحة السياسية القطرية.

لكن الانتظام الثقافي كان أكثر لمعاناً. بادئ ذي بدء بدأت تحظى باعتراف إسرائيلي عام، وبالبث عبر محطات الإذاعة وشاشات التلفزة، إنتاجات موسيقية لفرق مثل «هبريراه هطفعيت» [الخيار الطبيعي]، «بوستان أفراهام» [بستان أفراهام]، «أنسامبل مزراح ـ مَعَراف» [الجوقة الشرقية ـ الغربية] و«هتزموريت هأندلوسيت» [الفرقة الموسيقية الأندلسية] (من مدينة أشدود التي أصبحت مركزاً موسيقياً شرقياً و«روسياً» على حدٍ سواء)[161] والأكثر إثارةً بشكلٍ خاصٍ كان احتلال حقل الموسيقى الشعبية («روك وبوب») من جانب فرقٍ تبلورت في مدنٍ نائيةٍ على غرار سديروت[162] أما غاليت سعادا فترى في نمو هذه الفرق دليلاً على تبلور هويةٍ شرقيةٍ علمانيةٍ، بديلةٍ عن الهوية الإسرائيلية. هذه الفرق حطّمت الانشطار إلى قسمين بين «الغرب» و«الشرق»، بين «الإسرائيلي» و«الشرقي»، وبين «المركز» (تل أبيب) والمناطق النائية (سديروت)، وخلقت بهذا الشكل أو ذاك

(161) إلى هؤلاء يجب أن نضيف أيضاً منتجين ومنفذين أفراداً، على غرار عازف العود، يئير دلال، والملحّنة إيلانا أليا، والمطربة زهافا بن التي كانت تقدم إلى الجمهور الواسع أغاني أم كلثوم. كذلك تنظمت جميعة من المنتجين، والأدباء، والشعراء، والسينمائيين، والمثقفين الشرقيين (بمبادرة من المخرج السينمائي دايفد بن شطريت).

(162) مثلاً، فرقتا «شفاتايم» [الشفتان] و«رينيسانس» [النهضة] أنتجتا ونفذّتا موسيقى وصفتاها بأنها «مغربيةٍ ـ إسرائيلية»، في المقابل اعتبر كل من فرقتي «تيباكس» و«تنارا» أنفسهما إسرائيليتين، على الرغم من مكوّناتٍ شرقيةٍ بارزةٍ أُدخلت على أغانيهما، كما يبدو عن عمد. أمّا فرقتا «كنيسيات هسيخل» [كنيس العقل] و«هأتسولا» [النبل] فأنتجتا موسيقى روك مماثلة في طابعها لتلك المنتجة في وسط البلاد.

مجالاً ثقافياً موحداً. مع ذلك، تفسّر «سعادا» الظاهرة، كتنكر للجماعة «الشرقية» من ناحية، وكرغبة للإعراب عن احتجاجٍ ضد تفوق المركز المُمثّل من ناحيةٍ أُخرى، كما توضح هي، من جانب كيبوتسات المحيط بالذات[163].

وتعمل في مجال المسرح منذ منتصف الثمانينيات من القرن الماضي فرقة «بيمات كيدم» [المسرح القديم] (بإدارة الأديب يتسحاق غورمزانو- غورين) التي تعتبر نفسها «مسرحاً شرقياً». قبل ذلك أُجريت محاولات لإقامة جمعيةٍ («كدما» ـ التقدم) لتأسيس شبكة مدارس ثانويةٍ ذات «نزعةٍ شرقيةٍ» (أخفقت هذه المبادرة إلى حدٍ كبيرٍ، جراء وصمة الانعزالية والمستوى التعليمي المتدني، اللذين أُلصقا بمدارس الشبكة)، وأيضاً لإقامة جمعيةٍ أخرى («هيلاّ»)(*) حاولت مساعدة الأولاد الشرقيين الذين تطوّرت لديهم مصاعب في الدراسة اعتُبرت نابعةً من الإطار «الثقافي الأشكنازي» المفروض عليهم. ظاهرة أخرى يجدر ذكرها هي بروز حركةٍ نسائيةٍ شرقيةٍ، انسحبت من الحركة النسائية العامة جراء الإحساس بأنها لا تمثّل بإخلاصٍ قضايا المرأة الشرقية. كذلك أسس، يستحاق غورمزانو ـ غورين، في صيف العام 1998 دار نشرٍ «شرقيةٍ» باسم «كيشت همزراح» [قوس قزح الشرق]، تنشر نتاجاتٍ لأدباءٍ وكتابٍ شرقيين، وأيضاً دوريةً تُعنى بشؤون الأدب والثقافة[164] لكن معظم

---

(163) سعادا، المصدر نفسه.

(*) الأحرف الأولى من «هعموتا هيسرائيليت لنتوّاح هتنهجوت» ـ الجمعية الإسرائيلية لتحليل السلوك.

(164) وفقاً للتقارير الصحفية، أعدت دار النشر هذه رواياتٍ للنشر لكلٍ من شمعون بلاص، وشوشانّا شبّو، ورفائيل أهارون، وزميرا رون، ويتسحاق غورين. كذلك، تم التخطيط لإصدار مجموعتي مختارات فكرية ـ أيديولوجية: **الأولى**، قام بتحريرها سامي شالوم شطريت (حول العلاقات بين الشرقيين والأشكناز)، **والثانية** قامت بتحريرها أيلا شوحاط =

النخبة الشرقية في «إسرائيل» يريد اقتحام المجال العام المشترك، من أجل تغيير جدول الأعمال العام ومفاهيم وأخطاء بقيت من فترة الهيمنة. وعلى ما يبدو فجلّ الصراع سيدور على شاشات التلفزة، وسيلة الاتصال الإعلامي التي لا تزال تُعتبر في «إسرائيل» ذات تأثيرٍ كبير[165].

في شهر نيسان/ أبريل 1998، خرج وزير التربية والتعليم آنذاك، يستحاق ليفي، من الحزب الديني القومي- «المفدال»، بسلسلة تصريحات بشّرت بشبه تحوّلٍ في اتجاه نظام ثقافي تعددي في سياسة الوزارة. في البداية أعلن ليفي، أن وزارته تعد كتب تدريسٍ باللغتين الأمهرية والروسية، لكي يتمكن أولاد المهاجرين الجدد من الحفاظ على لغتهم وتراثهم ودراسته، وبهذا الشكل يتم تجنب تكرار أخطاء سياسة «بوتقة الصَّهْر» في الخمسينيات من القرن الماضي، التي قمعت ثقافة «المهاجرين الجدد». بعد ذلك قال إنه يتوجب على وزارة التربية والتعليم أن تنتهج سياسة التمييز الإيجابي إزاء ثقافاتٍ قمعت من جانب النخب الأشكنازية ـ الغربية. وأشار

(مقالات عن الصهيونية، الانتماء إلى الشرق والحركة النسائية). إلى ذلك يجب أن نضيف فنانين بارزين من مجال الرسم والفن التشكيلي: بنحاس كوهين غان، ومئير غال، وزاك جانو، وحين شايش.

(165) بالمناسبة، وجّهت القناة الثانية التجارية ضربةً قاصمةً للقناة الأولى العامة لناحية نسب مشاهدة برامجها. والادعاء المتداول هو أن سبب سيطرة القناة الثانية لا يعود فقط إلى المستوى الأكثر «شعبيةً» لبرامجها، ولكن لظهور شخصياتٍ شرقيةٍ أكثر في برامجها. مجموعة من المنتجين والأكاديميين الشرقيين (يوسي يونا، ومئير بوزغالو، ويوسف دهان، وسيرج أنكري، وآشر طلليم، ودايفد بن شطريت، وشاؤول بيبي)، انتظمت كشبه مجموعة ضغطٍ من أجل بث «برامج شرقية». ليس واضحاً إن كان ما يطالبون به هو منح منتجين شرقيين ساعاتٍ أكثر على الشاشة، أو أن يتم فقط التشديد على مضامين شرقيةٍ في البرامج، وإذا كان الأمر كذلك، فأي مضامين.

ليفي بوضوح إلى ثقافتين من هذا النوع: الشرقية والدينية[166] إضافةً إلى ذلك، أعلن الوزير عزمه على «فحص» إن كان التراث والجذور اليهودية يجدان تعبيراً عنهما على خشبة المسرح الإسرائيلي، وإن كان المسرح يعبّر عن «إرادة ورغبة الشعب». ورأى ممثلو وحملة لواء الثقافة الأشكنازية العلمانية في أقوال الوزير شبه إعلان حرب ثقافةٍ علناً، وفسّر الشرقيون التقليديون (من مدرسة «شاس») أقواله بأنها أشبه بدعوةٍ إلى خوض المنافسة، بينما احتارت النخبة الشرقية العلمانية إزاء «النوايا الحقيقية» للوزير. ولكن على ما يبدو، لم يتغيّر أي شيء لناحية تحديد ماهية الثقافة.

تأُملات في المشرقة: بدلاً من الخلاصة

كما ألمحنا في بداية هذا الفصل، يمكننا أن نحلّل من جديدٍ تاريخ العلاقات المتغيرة مراراً وتكراراً بين مجموعات اليهود المختلفة، وبينها وبين غير اليهود، بواسطة سلسلة ضوابط وسمات خاصة بمفهوم الـ «مشرقةِ» («مزروّاح»[*] بالعبرية ـ (Orientalization))، وفقاً للنموذج المعروف الذي اقترحه المفكر

(166) **هآرتس** (14 نيسان/ أبريل 1998). الحاخام يتسحاق ليفي الذي ورث منصب زعيم حزب «المفدال» وكرسي وزير التربية والتعليم من زفولون هامر (الذي توفي في ذروة ولاية الكنيست)، رمز أكثر من أي شيء آخر إلى الانقلاب السياسي والثقافي الذي اجتازه «المفدال»، وإلى حدٍ كبير، الدولة بأسرها. الحاخام ليفي هو من أصلٍ شرقي (هذا، في الوقت الذي كان فيه حزب «همزراحي» ولاحقاً «المفدال»، أحزاباً أشكنازية في أساسها)، ومن بين الرموز اليمينية الأكثر تطرفاً داخل الحزب. وفُسّرت تصريحاته على الفور كدعوةٍ إلى تحويل ميزانياتٍ كبيرةٍ من المؤسسات الثقافية العلمانية (المسارح، وفرق العزف السيمفونية، وفرق الباليه، والأوبرا وما شابه) إلى مؤسساتٍ دينيةٍ قوميةٍ وشرقيةٍ، تحت غطاء النظام الثقافي التعددي والعمل السياسي المنتظم، ولذا أثارت تصريحاته تلك جلبةً كبيرة.

(*) هذا المصطلح واشتقاقاته لاحقاً يعني السمات الشرقية على صعيد الثقافة أي التخلف والسطحية الثقافية، وليس بالذات المنشأ الجغرافي.

العربي الفلسطيني، إدوارد سعيد. أمّا أشهايم[167] وآخرون، فقد حلّلوا نظرة المجتمع والدولة الأوروبية الغربية إزاء مواطنيها اليهود معتبرين ذلك كمطالبةٍ بـ «هتمعرفوت»[*] (Occidentalization أي «المغربة»)، أو بالتثقيف من جديدٍ، لكي يصبحوا أكثر ملاءمةً للقيم الأخلاقية والجمالية لأبناء الحضارة، كشرطٍ للحصول على حقوق الإنسان، حقوق المواطن ولقبول المجتمع بهم. كذلك اعتقد اليهود أنفسهم، أو على الأقل بعض منهم، أن اتقان لغة المكان، وبنية عمالة ملائمة، وتقبّل أنماط اللباس، وأساليب الكلام، والوقاية الصحية الشخصية، وحجم العائلة والعلاقات داخلها، والموقف من العلاقات الجنسية وما شابهه هي شروط قبولٍ معقولةٍ إلى المجتمع والطبقة الوسطى المحلية. وبالفعل، فإن جزءاً من يهود غرب أوروبا خرج من «الغيتوات» وبدأ يذوب في المجتمعات المحلية، وتعلْمن حتى بدأ يحقق إنجازاتٍ في كل المجالات النخبوية «الغربية» (العلوم، والتكنولوجيا، والأدب، والثقافة، والتجارة وغيرها). وكان هنالك أيضاً من رفض جزئياً الاقتراحات السخيّة[168]، وواصل الانغلاق داخل الغيتوات وأن يكون يهودياً من أصل «شرقي» [بالدلالة

---

(167) انظر: Aschheim, *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923.*

(*) بمعنى الانتماء إلى ثقافة الغرب.

(168) وبمناسبة ذلك، كان الادعاء أن «اقتراح التمغرب» السخي إزاء اليهود لم يأت من خلال قلقٍ وحرصٍ عليهم، ولكن من أجل سلبهم الثروة الثقافية التي منحتهم مزايا ثقافية متفوقةً على سكان المكان من غير اليهود، وبالذات من خلال افتراض بأنهم بذلك سيصبحون مقطوعين عن الصلات والمؤهلات اليهودية العالمية. إضافةً إلى رائحة اللاسامية التي تنبعث من هذا الادعاء («المؤامرة اليهودية العالمية»)، علينا أن نفحصه فحصاً نقدياً ـ الأمر الذي لم يتم ـ على الأخص، وفقاً لمعيارين: (أ) ان كان التمغرب حقاً، يحطم مشاعر التضامن والروابط بين اليهود أنفسهم حيث يقيمون، وبين الأقطار التي يوجدون فيها، (ب) حتى لو كان ذلك صحيحاً، فهل حقاً أن ميزان الربح والخسارة، كنتيجةٍ لذلك، يرجح كفة الخسائر.

الثقافية للمصطلح] كما يزعم. ومع بداية هجرة اليهود من شرق أوروبا (من «تْحوم هموشاف» ومن رومانيا) إلى غرب أوروبا والولايات المتحدة، لم يستقبلهم إخوانهم الممغربون والمتمدنون بسعادةٍ كبيرةٍ، ربّما بسبب الخشية من أن يسيئوا إلى صورة اليهود كجماعةٍ متمدّنةٍ، الأمر الذي قد يُلحق الضرر بمكانة كل اليهود، وربّما بسبب الخشية من المنافسين المحتملين الجدد المشبعين بشهوة الحراك الاجتماعي بغية تحسين مكانتهم الاجتماعية. لذلك، عاملوا إخوانهم بالطريقة ذاتها التي عاملهم بها غير اليهود، وميّزوهم بسمة «اليهود الشرقيين» (Ostjuden). وبواسطة إضفاء سمة الانتماء للثقافة الشرقية همّشوهم وأقصوهم، على الأقل إلى حين أن يجتازوا بأنفسهم مسارات «التمدن» كما هو مطلوب.

يُطرح الادعاء هنا على مستويين، ويجب فحصه في كل منهما على انفراد. المستوى الأول هو المستوى الأخلاقي: هذا يعني أنه ليس أخلاقياً تمييز مجموعاتٍ من الناس فقط لأن ثقافتهم مغايرةً، ناهيك بأن هذا التمييز يتسبب في دفعهم وإقصائهم إلى الهوامش، ويلغي ثروتهم الثقافية والرمزية، ويُلحق ضرراً فادحاً بمكانتهم الطبقية والاقتصادية. وهنا أيضاً يجب الفصل بين جزئي هذا الادعاء: بين «المشرقة» الإقصائية وعملية التثقيف المرافقة لها. في هذه النقطة، تطرح نفسها بضع أسئلةٍ تجريبيةٍ تتطلب فحصاً دقيقاً، حتى لو كانت تتصل بالبعد الأخلاقي فقط الذي يتجاوز حدود دور عالم الاجتماع وعالم المجتمعات القديمة(169): هل تسببت هذه المشرقة فعلاً

(169) حقاً، هذه مشكلة مشحونة وإشكالية، ولكن، وبالذات، جرّاء الإدراك الاجتماعي بشأن نسبية الأخلاق وتغيّرها من مكانٍ إلى آخر ومن وقتٍ إلى آخر، من الأفضل تحييدها قدر الإمكان عن علم الاجتماع. ولكن عندما يظهر ادعاء أخلاقي علناً أو بشكلٍ خفيٍ في نصٍ اجتماعيٍ، من الأفضل مواجهته على المستوى نفسه وعدم تجاهله.

بالإقصاء وخلّدت مكانة الـ «Ostjuden»، أو أن مكانتهم كانت متدنيّةً تلقائياً، بسبب كونهم مهاجرين ولاجئين ذوي رأس مالٍ بشري ضئيلٍ، مقارنةً بالسكان المقيمين بشكل دائم في المكان؟ وهل أنّ الطائفة/ الجالية أو منظماتٍ يهوديةٍ سبق لهَا أن اجتازت عمليات «المغربة» هم من حال دون أولئك الذين جاءوا حديثاً وعملية المغربة، عاملوهم بلا مبالاة أو عرقلوا هذه العملية؟ هل قبلوا، مثلاً، بإدخال أولاد المهاجرين إلى مدارسهم، وهل طوّروا مشاريع إنعاشٍ وتقديماتٍ اجتماعيةٍ ومشاريع خيريةٍ للمساعدة في «استيعابهم». وإذا كان الأمر كذلك، فهل كانت هذه المشاريع مبنيّةً بشكلٍ ما، بحيث إنها استنسخت المكانة الهامشية لـ «Ostjuden»، أو ربّما دفعتهم إلى أمام؟ السلّم الثقافي التراتبي وتفاوت الثروة الثقافية موجودان في كل مكانٍ وكل زمانٍ، وهما جزء من أجهزة السيطرة السياسية. لكن السؤال الأخلاقي هو، هل كان لدى من قام بعملية إضفاء «المشرقة» أو من وسموه بها على حدٍ سواء، بدائل فعليةً، في المكان نفسه والزمان نفسه، في الوضع الاجتماعي السياسي، والاجتماعي الثقافي الأساس، الذي لم يكن وضع نظامٍ ثقافيٍ تعدديٍ بل أحاديّ الثقافة في جوهره. إذ إنه في هذه الظروف، لم يكن حتى لليهود الذين سبق واندمجوا وتمغربوا تماماً، تأثير سياسي في بلورة الطابع «الألماني»، أو «الفرنسي»، أو «الهولندي» في تلك الفترة. يُحتمل أن المشكلة تكمن في طمس الفارق بين «المشرقة» التي تنفذها ثقافة مهيمنة لدولة كولونيالية (كما في نموذج إدوارد سعيد)، أو حتى ثقافةِ «دولانية» مهيمنةِ لدولةِ سلطوية، على غرار الدولة الإسرائيلية في الخمسينيات من القرن الماضي، وبين «المشرقة» التي تتم داخل مجموعة أقلية إثنية ليس لها تأثير في تحديد قواعد اللعبة، على غرار الجالية اليهودية في ألمانيا وفرنسا ـ أو حتى في الولايات المتحدة ـ في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

المستوى الثاني هو أداتي مصلحي: هل كان تحت تصرف الـ «Ostjuden»، كما كانوا حين قدومهم إلى «الغرب»، ثروات ثقافية رمزية، ومعرفة ورأس مالٍ بشريٍ قابلٍ للتحويل وذات قيمةٍ في الواقع السياسي الجديد، أتاحت لهم أن ينجزوا، من دون أن يتمغربوا، الأهداف التي وضعوها لأنفسهم قبل هجرتهم؟ يبدو أن هذه الأهداف شملت في «سلةٍ» واحدةٍ ضرورة التخلص من الملاحقات والمجازر (إلى حد تعريض حياة الفرد، والعائلة ووجود الجالية للخطر)، تحقيق المساواة في الحقوق السياسية والاجتماعية، وتحسين نوعية الحياة مادياً، وفرص التعبير الإبداعي، والتحقيق الذاتي، والحرية الشخصية، وربّما أيضاً الجماعية. لم يكن ممكناً تحقيق كل ذلك من دون التمغرب، أو تعلم وتبنّي الثقافة المحلية[170]. ويُفهم تلقائياً، أنه في داخل هذا الوضع مضمّن بالضرورة قمع ثقافي وسياسي، كان ضحاياه الأساس بالمناسبة ـ إضافةً إلى المهاجرين أنفسهم ـ ثقافتي اليديش والعبرية في الوقت ذاته. ومرة أخرى، إذا كانت البدائل الماثلة أمام اليهود في ذلك الوقت، هي القمع في روسيا، وبولندا، ورومانيا، في مقابل «المشرقة» في ألمانيا، أو في فرنسا أو في بريطانيا، فأنا واثق تقريباً أن أي نوع من القمع أفضل من ناحيةٍ أخلاقيةٍ وعمليةٍ على حدٍ سواء. ولذا يحتمل جداً ـ مع أن الأمر لا يزال يتطلب الفحص ـ أن الـ «Ostjuden» قد تقبلوا إضفاء سمات «المشرقة» عليهم طواعيةً أكثر من كونهم أُكرهوا على ذلك، لأنهم بذلك فقط استطاعوا الحصول على تأجيل موعد تمغربهم وتلقي المساعدة من أجل ذلك، كاستراتيجية للبقاء وللتقدم في العالم الجديد الذي وصلوا إليه.

(170) وبالمناسبة، فهذه القاعدة صالحة ليس فقط في الغرب، ولكن أيضاً في الأقطار الإسلامية في عصرها الذهبي (وعصرنا أيضاً)، عندما كانت ثقافة الشرق تعتبر أفضل ومتقدمة أكثر من ثقافات أوروبا في نظر «الأوروبيين» أيضاً.

لكن الفترة اللاحقة من إضفاء سمات «المشرقة» كانت مثيرةً للاهتمام وخلابةً أكثر، فمنذ أن وصل الـ «Ostjuden» إلى فلسطين، أقاموا في داخلها جاليةً ذات هويةٍ «غربيةٍ»، لأنه، ما عدا الديانة، كانت كل مكوّنات الصهيونية، كأيديولوجيا، «غربيةً» بشكلٍ واضحٍ ولا لبس فيه (خليط من القومية، والاشتراكية، والليبرالية). عندما وصلوا إلى هنا [إلى فلسطين] قاموا خلال مراحل بإضفاء سمة «المشرقة» على العرب مواليد المكان، وحاولوا بناء ثقافةٍ محليةٍ خاصةٍ بهم وابتكروا ثقافة وهوية «فقاعةٍ عبريةٍ» (لا شرقية ولا غربية، بل «متجددة» كما يزعم، ومرتبطة بخطٍ مستقيمٍ بفترة التوراة و«الهيكل الثاني»)[171]

في المقابل وصلت الكولونيالية الغربية الممشرقة أيضاً إلى البلدان الإسلامية، التي عاش فيها يهود (يهود عرب)[172] لم يكن لدى هذه الأنظمة الكولونيالية ميل إلى «مشرقة» اليهود، لأنها، على

(171) مقاربات ثقافية مختلفة كانت رائجةً في فتراتٍ زمنيةٍ معينةٍ، بالأخص في فترة «عودة صهيون» والصهيونية الساذجة، وصفت، حقاً، «آباءنا» كبدوٍ وكفلاحين عربٍ بكل معنى الكلمة، وعملياً وسموا بالسمات الشرقية. وكان هناك أيضاً من ادّعى أن الرومانيين أجلوا فقط النخبة وأصحاب المهارات التكنولوجية، بينما بقي عامة الشعب في أماكنهم، وهكذا فالفلاحون العرب، المحليون هم عملياً «أحفاد أجدادنا» الذين «حافظوا من أجلنا» على البلاد واجتازوا عمليات أسلمة وتعريب بالقوة مع الاحتلال العربي الإسلامي للبلاد. لكن هذه المقاربة أهملت سريعاً لأنها عارضت المقاربة الإقصائية لليهودية والصهيونية.

(172) هم كانوا أقليةً ضئيلة في صفوف الشعب اليهودي (نحو ستة بالمئة قبل الكارثة، ولكن يتعلق الأمر بأي جوالٍ/ طوائف تشملها هذه الفئة). وإشكالية التصنيف ليست إشكالية تتعلق بالمنطق، لأنه إن كان هناك وجود لـ «يهود بولنديين»، و«يهود فرنسيين»، ليس هنا من سببٍ لعدم وجود فئةٍ أيضاً لـ «يهود عرب»، من خلال الافتراض أن هناك، فعلاً، وجود لأمةٍ عربيةٍ ذات دلالة مماثلة أو على الأقل مشابهة لدلالة البولندي أو الفرنسي. المشكلة هي اجتماعية تجريبية، أي إن كانت هذه الهوية قائمةً عملياً. يحاول عدد من المثقفين المتحدرين من أقطارٍ عربيةٍ وإسلاميةٍ بناء هذه الهوية، دون نجاحٍ في هذه الأثناء، لأن الوطنية الإسرائيلية نجحت في خلق مواجهةٍ بين يهود الأقطار العربية، والانتماء للعروبة، بما في ذلك عروبتهم هم.

وجه العموم، اعتبرتهم حلفاء طبيعيين، مع أنه في أماكن كثيرة انضم مثقفون يهود، في أواخر العهد الكولونيالي، إلى حركات التحرر القومي العربية المحلية. وبعد أن هاجر اليهود (أو «هُجّروا» بالنسبة إلى جزءٍ منهم) إلى «إسرائيل» تواصلت عملية «المشرقة». فقد صُنّف هؤلاء اليهود، كما قلنا، ضمن فئتين هما من تراث تصنيفات الفترة «الييشوفية»، تلك التصنيفات التي لا تزال تطبق عليهم حتى يومنا هذا بشكلٍ جزئي «يمنيون» و«طوائف شرقية» وكما رأينا فالهجرة غير الانتقائية التي غمرت البلاد في نهاية الأربعينيات ومطلع الخمسينيات في القرن الماضي، وأدّت إلى مضاعفة عدد يهود الدولة، وكان جزء كبير منها من الأقطار الإسلامية، أدخلت «الييشوف القديم» في حالة فزعٍ سياسي وثقافي. لقد فزعوا ليس فقط من إضفاء سمة الـ «مشرقة» [بمعنى إضفاء ثقافةٍ شرقيةٍ سطحيةٍ] على الدولة وتحويلها إلى «دولةٍ عربيةٍ أخرى في المنطقة»، بل رأوا في المهاجرين ـ فيهم جميعاً، حتى أولئك المتحدرين من أصول أوروبية ـ خطراً على المدى الطويل على استمرار حكم النخبة المسيطرة (وهي نبوءة تحققت فعلاً، أو حققت نفسها بشكلٍ ملحوظ). وجاء الرد على ذلك في محاولات الإقصاء سواء كان ذلك على المستوى المؤسساتي أو الثقافي، في سياق إقامة أجهزة «بوتقة الصَّهْر». وهكذا، تجنَّد «الييشوف القديم» بأسره، والدولة بكل أجهزتها البيروقراطية وأنظمة التعليم فيها، من أجل تطبيق هذه السياسة. ولا شكّ في أن أحد مكوّنات جهاز «إعادة التأهيل الاجتماعي»[173] للمهاجرين كان أيضاً «مشرقتهم».

(173) R. Bar-Yosef, «De-Socialization and Re-Socialization: The Adjustment Process of New-Immigrations in Israel,» *International Migration Review*, vol. 2, no. 3 (1968).

ووفقاً لمنهج «هومي بابا»، فالخيال الخارق للمجموعة المسيطرة على شؤون الفرد ـ الرعية والاحتقار الذي تكنّه إليه، وفي الوقت ذاته رغبة هذا الفرد المحكوم بالتماهي مع الحاكم والسخط عليه، يخلقان أكثر من مرةٍ منظومةً مزدوجةً لحاكم هو أيضاً محكوم وتغيّران كلياً طابع المجال العام وقواعد اللعبة داخله(174).

إذا كانت عملية إضفاء سمة «المشرقة» في الجيل الأول قد استقبلها من كانوا عنوانها بسلبيةٍ نسبيةٍ ـ باستثناء بضع حالاتٍ بارزةٍ وشاذة (تمرد اليمنيين في مطلع الخمسينيات من القرن الماضي، واستجابة عائلات من المتحدرين من أقطار إسلامية لناحية إرسال عددٍ من أولادهم لتلقي العلم في شبكة التعليم اللتوانية ـ الحريديّة، وأحداث وادي الصليب وسلسلةٍ أخرى من أعمال المقاومة والرفض هنا وهناك لم تحظ بتغطيةٍ إعلاميةٍ علنية) ـ ففي الجيل الثاني تغيّرت الصورة. والمثير للاهتمام هو أن إحدى وسائل دفاع يهود الأقطار الإسلامية في وجه «الأسرلة» والعلمانية، كانت إبراز طابعهم الشرقي الثقافي، والتكتل تحت التصنيف الفئوي الرفيع الشأن، أي «السفارادية» (هذا يعني الانتساب الذاتي إلى يهود إسبانيا الذين طُردوا منها مع العرب والمسلمين قبل أكثر من خمسمئة سنة بقليل)، فـ «السفاراديم»، خلافاً لـ «الأشكنازيين» (ويعني المصطلح أُولئك الـ «ألمان» الذين رحلوا إلى أوروبا الشرقية واستوطنوا في لتوانيا)، وبالأخص «الخلص» بينهم، تمتعوا بسمعةٍ طيبةٍ واحترام كبيرٍ في أوساط يهود الإمبراطورية العثمانية. وبعد أن حلّ البريطانيّون مكان العثمانيين، فقد «السفاراديم» مكانتهم وعظمتهم، ولكن التصق بهم ذرة من شريحةٍ نبيلةٍ أفلست، وأراد أبناء الجيل الثاني من اليهود «الشرقيين» أن ينسبوا إلى أنفسهم بقايا هيبة وعظمة «السفاراديّة»،

---

(174) H. K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994).

حين أضفوا على أنفسهم السمة الشرقية من جديد تحت هوية «السفاراديّة»، وأضافوا إلى ذلك سمة «المحافظين على التوراة ـ أي حراسها» (القصد: المحافظون على الفرائض الدينية بشكل انتقائي وبدرجات التزام مختلفة). هذه الحركة، التي اعتنق معظم نخبتها الصيغة اللتوانية للحريديّة، كانت عملياً النقيض التام لـ «السفاراديم ـ الخلص» الأصليين، الذين لم يكونوا متدينين (بقدر ما كانت مفاهيم العالم العثماني تسمح بأن يكونوا غير متدينين) وبالتأكيد غير «حريديين»[175] لكن ابتكار «السفارادية» من جديد وإضفاء سمة الشرقية على جزء من مهاجري الأقطار الإسلامية (وبالأخص القادمين من المغرب) هما حقيقة ثقافية اجتماعية وسياسية سيصعب علينا من دونها فهم المجتمع والدولة الإسرائيليتَين، هنا والآن، وما يحصل في داخلهما. أنصار هذه الحركة الـ «نيو» محافظة يفتخرون بـ «إعادة الأمجاد إلى سابق عهدها»، بمنح هويةٍ وعزةٍ ذاتيةٍ من جديد لسكان المناطق النائية وإنقاذهم من حياة الفقر، والجريمة، والعفونة. أكثر من ذلك، تتباهى هذه الحركة بتعريف القومية اليهودية من جديد ومزجها مع الدين، ولكن من دون التأليه الحتمي والقدري للأرض، على غرار النهج الديني القومي الأشكنازي. ويدّعي معارضو العودة الذاتية إلى السمات الشرقية أن هذا النهج يخلّد الجهالة، ويقيّد رأس المال البشري (من زاوية رؤيا غربيةٍ ـ علمانيةٍ ـ عصريةٍ)، وأن سياسة الهوية التي في أساس هذه الحركة لا تحول دون الاندماج «الحقيقي»

(175) جزء من الاحتقار العميق الذي كنه «السفاراديم الخلص» «لليبشوف» الأشكنازي القديم كان بالضبط الاحتقار ذاته الذي كنه اليهود المتغربين إزاء «الاستيودين» [Ostjuden] ـ أي يهود شرق أوروبا، فقد نسبوا إليهم تقريباً «السلة» ذاتها من الخصائص المعيبة، بينما رأوا أنفسهم كرجال العالم الكبير، المرتبطين، إضافةً إلى الثقافة الإمبريالية والتركية المتعددة القوميات، كذلك بالعالم الأوروبي والفرنسي، مع شفاعةٍ متوسطيةٍ بصيغة الاسكندرية، وبيروت، ومرسيليا. واليوم أيضاً هناك من يحاول إحياء هذه «المتوسطية» المتخيّلة.

في «المجتمع الإسرائيلي فحسب، بل تشكل أيضاً خطراً على كل أسس وأركان النظام الديمقراطي والصهيوني. من المحتمل أن المعارضة الأيديولوجية لهذه الحركة، كانت ستنتشر أكثر، وتعبيراتها ستكون أكثر فظاظة مما هي عليه اليوم، لو أن الكتلتين السياسيتين المتنافستين على السلطة في الدولة، لم تكونا بحاجة إلى هذه الحركة لأغراضٍ سياسيةٍ آنية.

أما الانتماء الآخر إلى الثقافة الشرقية، ذاك الانتماء النخبوي العلماني لمثقفين من أصل يعرف كـ «شرقي» فحقق نجاحاً محدوداً. كان هؤلاء مجموعة تآمرية نقديةً ذات أيديولوجيا شبه اشتراكيةٍ (يسارية، وفي جزءٍ منها ترتكز على حقوق النساء)، تتأرجح بين الحداثة ومابعد الحداثة. ويوجد فيها عناصر رئيسة تتعامل مع «مناطق انتخابها» غير المثقفة كوصيّةٍ عليها، وهي ترتسم كمن «تأشكنزت» [بالغت في أشكنازيتها] في نظر الأشكنازيين والمتحدرين من أقطارٍ إسلاميةٍ من الطبقة الدنيا والوسطى الدنيا[176] على حدٍ سواء. وإذا جاز لعالم الاجتماع أن يسمح لنفسه بالتنبؤ، فبالإمكان أن نتوقع أن ظاهرة الانتماء إلى الشرق و«المشرقة» العلمانية ستكون كالزبد على وجه الموج الذي سيُبتلع في مياه محيط الطبقة الوسطى الإسرائيلية، على الرغم من أن هذا الزبد سيواصل الظهور من حينٍ إلى آخر بواسطة خطاب بلاغي مناسب، وبالأخص في أوقات العواصف والأزمات.

وربّما كان علينا، أن نبدأ كل هذه الرواية من آخرها، من هنا والآن. ربّما أن «مشرقة» غرب ووسط أوروبا لليهودية ـ أي إضفاء

---

(176) كما يبدو إدوارد سعيد نفسه كتجسيد «للانتماء الغربي» في نظر رجال «الشرق».

سمة التخلف الحضاري عليها ـ هي ظاهرة تختلف عن «مشرقة» ـ إن كان ذلك قائماً ـ الأشكنازية الإسرائيلية لها ـ إن كانت هذه قائمة فعلاً. وربّما أنّ سلسلة «المشرقة» اليهودية ليست سوى خيالٍ اجتماعيٍ وثقافيٍ تاريخيٍ لامعٍ ولكنه يفتقر إلى الأساس التجريبي الاختباري، ومصطلح محكومٌ عليه بالتفكك بحكم طبيعته. إذ إنه أصبح معروفاً لنا أن «الشرقي» الإسرائيلي واليهودي ليس سوى اختراعٍ محلي ـ إنّه النسخة اللائقة سياسياً «لابن/ بنت الطوائف الشرقيَة»، الذي كان بدوره اختراعاً وعملية بناءٍ محليةٍ من أجل تجميع يهودٍ أتوا من العراق والمغرب سوياً. هؤلاء كانوا جميعاً يتقنون اللغة العربية ويتحدرون ممّا يطلق عليه اليوم «العالم الثالث» (توصيف غربي آخر)، ولكن ما عدا ذلك، وما عدا يهوديتهم بأشكالها المختلفة، فالمشترك بينهم على قاعدة الهوية الإثنية ـ في الماضي وكذلك في أيّامنا ـ هو قليل جداً كما رأينا في هذا الفصل.

الفصل السابع

العلمانية ــ اليهودية ــ الإسرائيلية ومصادرها

بعد الدراسة المعمقة لهذه القضايا [حول العلاقات بين الفرد الحر، والدولة والدين](*) سأنتقل إلى دولة العبرانيين وأصفها بتوسعٍ كافٍ لكي أبيّن الأسباب التي دعت، ومن كان صاحب القرار في حصول الدين فيها على مفعول القانون. بعد ذلك أبيّن أن أولئك الذين كانت السلطة العليا [في الدولة](**) في أيديهم، هم أيضاً الحراس والمفسّرون للقانون الديني وليس لقانون الدولة فقط، وهم، فحسب، من يحق له الحسم في ما هو عادل ومحق وما ليس كذلك. ما هي الأفعال التي تهاب الله وتلك التي تعتبر عصياناً لمشيئة الله. [وأخيراً](***) فإني أستخلص الاستنتاجات بأن حقهم هذا في الحسم سيبقى محفوظاً لهم على أكمل وجه وحكومتهم ـ سلطتهم ستبقى قائمةً وآمنةً شرط أن يُعطى كل فردٍ حق التفكير كما يريد وأن يعبر عمّا يفكّر فيه.

باروخ سبينوزا(****)

(*) (**) (***) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(****) ب. سبينوزا، **مقالة ثيولوجية ـ دينية**، ترجمها وأضاف عليها القليل من الملاحظات ح. فيرشوفسكي (القدس: ي. ل. ماغنيس، [1670]، 1961)، ص 7.

باروخ سبينوزا: فيلسوف ومفكر يهودي ـ هولندي (1632-1677).

الصراع بين الدين والدولة القومية

في العام 1871 تم تعيين الأمير أوتو فون بسمارك، مستشاراً [رئيس حكومة] لإمبراطورية ألمانيا الاتحادية. وكان الهدف الأساس للمستشار بسمارك، إضافةً إلى توطيد وترسيخ الاتحاد بين الإمارات والمقاطعات الألمانية المختلفة، بناء دولةٍ عصريةٍ حديثةٍ، قويةٍ وليبراليةٍ، الأمر الذي وضعه في صدام جبهويٍ مع الكنيسة الكاثوليكية - التي رأى فيها أحد العراقيل أمام توحيد الشعب الألماني وخلق هويةٍ ألمانيةٍ مشتركةٍ، بروتستانتيةٍ في جوهرها(1) وكانت بؤر النزاع بين الدولة والكنيسة كثيرةً، ولكنه تمحور حول موضوعين بارزين، كان يُفترض بهما أن يحددا من سيسيطر على السكان، الدولة أم الكنيسة(2) وكان موضوعا النزاع هما: من يدير المدارس في ألمانيا، ومن سيتولى التدريس فيها، وما هي المواد التي ستدرس، ولمن يكون الحق في إجراء الزواج وتسجيله؟ وهكذا، كانت إحدى الخطوات الأولى للمستشار بسمارك هي تطبيق واجب الزواج المدني من جانب الدولة، (هذا الواجب تم تطبيقه أيضاً على أولئك الذين تزوجوا وفقاً للطقوس الدينية على أنواعها). وكانت الخطوة الثانية، سن قانون التعليم الرسمي، وطرد المعلمين اليسوعيين من المدارس، وإبعاد الأخوية الرومانية الكاثوليكية من وزارة التربية والتعليم الألمانية. كان ذلك بمثابة إعلان حربٍ علنيةٍ وشاملةٍ على الكنيسة الكاثوليكية وصلاحياتها، وما أُطلق عليه لاحقاً

---

(1) M. Martin, *Der Katholische weg in reich: Der weg des Deuchen Katholizismus vom Kulturkamph hin zur staatstraganden kraft* (Frankfurt: P. Lang, 1998).

(2) G. E. Southern, *The Bavarian Kulturkampf: A Chapter in Government, Church and Society in the Early Bismarckreich* (Ann Arbor, MI: UMI Dissertation Service, 1993).

مصطلح «Kulturkampft»، أي حرب ثقافية. منذ ذلك الحين، أصبحت «الحرب الثقافية» مصطلحاً رائجاً في التدليل على النزاعات بين الدين والدولة، بين المتدينين وغير المتدينين، بين المؤمنين بمعتقداتٍ مختلفةٍ في داخل الإطار السياسي نفسه ومنظوماتٍ ثقافيةٍ مبنيّةٍ وتعمل وفق مبادئ مختلفةٍ ومتناقضة. قانون آخر سنّه «الرايخستاغ» [مجلس النواب الألماني] ألزم كل مرشحٍ للرهبنة/ السلك الكنسي بالدراسة لمدة ثلاث سنواتٍ، على الأقل، في إحدى الجامعات الألمانية التي كانت في ذلك الوقت قلاع الثقافة، والفكر الحر والنورانية والرقي في العالم. في الوقت ذاته مُنحت حرية التعبير لكل مواطنٍ، وكُفلت حرية الصحافة والتنظيم السياسي ومنحت المدن حكماً ذاتياً بلدياً. بذلك، تبنّت الدولة الألمانية، عملياً، جزءاً من أفكار الثورتين الفرنسية والأميركية، أو ما أطلق عليه البابا المحافظ ليون الثالث عشر في لحظة غضب واحتقار «الأمركة».

البابا بيوس الرابع، سلف البابا ليون، وفي جهدٍ يائسٍ للتصدي للحداثة، الأيديولوجيات العلمانية والبروتستانتية، نشر منذ العام 1864، «لائحة الأخطاء»، أي الخطايا وأعمال الكفر المحرّمة بشكلٍ مطلقٍ على كل مؤمن. وتضمنت اللائحة خليطاً من المحرّمات، والواجبات والأحكام التي فضحت حالتي الذعر والبلبلة اللتين انتابتا الكنيسة إزاء الثورات السياسية والعقائدية الفكرية في ذلك العصر. وشملت اللائحة فرض الحرمان على مذهب الحلولية(*) [Pantheism][3]، والاشتراكية، والعلمانية، والتربية والتعليم

(*) وحدة الوجود: المذهب القائل بأن الله والطبيعة شيء واحد، وبأن الكون المادي والإنسان ليسا إلاّ مظاهر للذات الإلهية.

(3) مقاربة فلسفية ثيولوجية [لاهوتية] تماثل بين الإله والطبيعة، وترى في الأخيرة انعكاساً لعظمة الإله.

العلماني، والزواج المدني، والديمقراطية، وعلى اللامبالاة إزاء الدين (الكاثوليكية)، وأيضاً الأحكام المعروفة بأن البابا معصوم عن الخطأ وأن مريم العذراء المقدسة كانت عذراء فعلاً. أما خلف البابا بيوس الرابع، البابا ليون الثالث عشر («بابا السلام»)، فلم يكن أقل حرصاً ومحافظةً من سلفه في المواضيع الثيولوجية، لكنه أدرك أنه إذا لم تتأقلم الكنيسة مع «الأمور الجديدة» (Rerum novarum)، فإنها ستفقد نفوذها وتأثيرها في أتباعها. ودون إلغاء «لائحة الأخطاء»، أضاف البابا ليون الثالث عشر إليها شروحات من عنده في كرّاس «Libertas» (الحرية) الذي نشره في العام 1888، والذي كُتب بإيحاءٍ من اللاهوتي المتنوّر في القرون الوسطى، توماس إكفيناس [توما الإكويني]، في هذا الكرّاس اعترف البابا ليون الثالث عشر بالتعددية وبالليبرالية السياسية (غير الدينية)، وبالديمقراطية، وبحرية الضمير، وحتى نجح في عقد مصالحةٍ بين الدولة الألمانية والكنيسة، في الوقت الذي واصل فيه الاعتراف بوجود خطٍ فاصلٍ وتوزيع مهام بين السلطتين. وعلى غرار المستشار بسمارك، رفض البابا ليون الثالث عشر اشتراكية زمانه، لكنه ندّد بشكل لا يقل حدَّةً، باستغلال العمال وبالرأسمالية الهوجاء، واعتبر الدولة مسؤولةً عن رفاهية كل مواطنيها. بذلك، أعلن، عملياً، عن انتصار بسمارك في الحرب الثقافية، وبالمقابل توقفت ملاحقات الكنيسة الكاثوليكية في ألمانيا. وبالنسبة إلى موضوعنا، من المهم الانتباه إلى كيفية تمكّن دينٍ ممأسس، وفقاً للظروف وموازين القوى، من أن يعرّف ويفسّر من جديدٍ ما يعود وما لا يعود إلى نطاق اختصاصاته، كما فعل حقاً البابا ليون الثالث عشر.

إن اللقاءات بين الأديان، أو بين الدين وكل نظام قِيَم مختلفٍ ومنفصلٍ، هي في الوقت ذاته لقاءات بين عقائد وآراءٍ لا تستقيم

إحداها مع الأخرى ـ وكما سيتبين لنا أدناه، ذات منطلقات مختلفة ـ وأيضاً بين مصالح مختلفةٍ ومتناقضةٍ (أحياناً، يقوم الدين أو الأيديولوجيا ببناء وتحديد هذه المصالح، جزئياً على الأقل) حيث النزاع في ما بينها، لا مفر منه في الأغلب. وعندما يرتدي النزاع طابع صدام بين القِيَم (دينية أو أيديولوجية)، فإنه يميل إلى أن يكون حاداً، شاملاً[4] وغير مهادنٍ أكثر من كونه نزاعاً حول مصالح مادية، وهذا لسببين: (أ) من الصعب جداً وضع معايير علنيةٍ لتطوير وتحسين قيم متناقضة ومتنافسة، أو خلق «لوائح أسعار» للقِيَم (مع أننا نظرياً وعملياً، وربما من دون إدراك، نقوم بذلك طوال الوقت وفي كل مجال ومجال). (ب) من السهل جداً تجنيد أناسٍ وجماعاتٍ كاملةٍ من أجل أن يتصارع أو يتقاتل هؤلاء مع أولئك وأن يكون الطرفان على استعداد للتضحية، (أحياناً إلى حد التضحية بالجسد والروح)، من أجل قيم ساميةٍ يؤمنون بها ـ وليس هناك من هو أقدر من الأديان والأيديولوجيات على غرس معتقداتٍ كهذه عميقاً في قلوب الناس.

لا يُقصد بذلك القول أن كل صراعٍ هو بالضرورة نتيجة لعملية تلاعب ومقامرةٍ بأحاسيس أُناسٍ ظمئين للإيمان، إذ إن زعماء سياسيين ونخباً أخرى أيضاً قد يتمسكون بمعتقداتهم بشكل لا يقلّ عن الذين يسيرون في ركابهم. أكثر من ذلك، يُحتمل أن تكون هناك مصالح مشتركةٍ بين معتقداتٍ مختلفةٍ، تسهم في تهدئة النزاعات أو تأجيلها، ولو لفترةٍ ما. أضف إلى ذلك، فالإيمان أو المعتقد الأكثر إثارةً للحماس، يكون له، غير مرة، مجال أوسع للتفسير، وفي

(4) هذه الشمولية لها معنى مزدوج: **أولاً**: تجنيد الحد الأقصى من الموارد المادية والإنسانية لأغراض إدارة النزاع، **ثانياً**: إقحام النزاع في الحد الأقصى من مجالات الحياة اليومية، «المقدس» و«الدنيوي» منها على حد سواء.

أغلب الأحيان، زعامة قويّة مؤهلة لملاءمة أفكارها وفرائضها، حين الضرورة، مع الواقع المتغير.

من هنا الرابط أيضاً بين الدين والثقافة ـ وما يسمّى «Kulturkampft»، أو الحرب الثقافية. وفي بعض الأحيان يكون القصد أيضاً حروباً فعليةً بين دين وآخر، وبين تياراتٍ مختلفةٍ داخل الدين نفسه، وبين أيديولوجيا علمانيةٍ والدين أو بين الكنيسة [المؤسسة الدينية] والدولة. والسبب في اعتبار هذه الصراعات «حروباً ثقافية» هو كونها صراعاتٍ علنيةٍ حول نظم معتقداتٍ وأيديولوجيات ينظر إليها كمختلفةٍ ومتناقضةٍ مع بعضها بعضاً على الرغم من أنّنا نجد في أساسها، غير مرةٍ، مصالح ماديةٍ راسخة. ولكن منذ هذه المرحلة يمكننا، التأكيد، **أولاً**، على أن الديانات الكبرى (المسيحية، والإسلام، واليهودية، وكذلك البوذية و«الشينتو»(*)، على سبيل المثال ـ كل تلك الديانات المسمّاة «ديانات العالم»)، تطرح أمام المؤمنين بها فلسفة حياةٍ منتظمةٍ، تحدّد أحياناً قواعد سلوكٍ في كل مجالات الحياة، وتقدّم لها شروحاتٍ فلسفيةٍ كونيةٍ وغائيةٍ (حول أهداف الحياة ومنطقها)، وشروحاتٍ لنظام الكون وأسبابه (مثلاً، «لماذا تحسن الدنيا إلى الشرير»، و«تبخل على الصادق والخيّر»). من هذه الناحية، هناك تطابق شبه كاملٍ بين الدين والثقافة، بالمعنى الاجتماعي والأنثروبولوجي للمصطلحين على حدٍ سواء. **ثانياً**، لقد تشابكت أيضاً على الدوام، في داخل الصراعات التي تخاض باسم الدين، مجموعات كاملة من القضايا والمصالح السياسية، الاقتصادية، والطبقية، والإثنية والقومية وغيرها. وهذا هو سبب التطابق بين الحروب الدينية والحروب الثقافية.

(*) **«ديانة الشينتو»**: ديانة يابانية قديمة كانت الديانة الرسمية هناك.

التعايش بين نزعتي التديّن والعلمنة

من المألوف اعتبار العلمانية وجهة نظرٍ وثقافةٍ موجهةٍ إلى هذا العالم (أي، إلى الـ Saeculum)، تفسّر ظواهر في الطبيعة والطباع الإنسانية بمصطلحاتٍ عقلانيةٍ، قابلةٍ للفحص التجريبي والعلمي. والعلمانية ترفض كل إمكانٍ لناحية وجود قوى غيبيةٍ أو خارقةٍ للطبيعة، إلهيةٍ أو شيطانيةٍ، توجه مصير الفرد والجماعة، وترفض كذلك المقاربات الموجهة إلى «العالم الآخر». من ناحيةٍ تاريخيةٍ، كان أحد المصادر السياسية للمرجعية الغيبية بناء ألوهية الملك في الثقافات المصرية والآشورية القديمة. بذلك تحوّل إله واحد من بين كثر، إلى إلهٍ وحيدٍ، تلك المقاربة التي حملت براعم التوحيد. وهكذا فالتأليه هو ابتكار يدفع الرقابة الاجتماعية السياسية إلى الحد الأقصى، ويمنح الشرعية النهائية لنظم حياةٍ اجتماعيةٍ وسياسيةٍ قائمة. وابتداءً من القرن السابع عشر، لم يكن ثمة موضوع كُرِّس له هذا الكم الكبير من الجهود الفكرية كما في محاولة البرهنة «العقلانية» على وجود الله، وبعد ذلك، خوض الجدل ثمّ الحيرة، والارتباك بشأن وجوده، تلك الظاهرة الاجتماعية التي أطلق عليها هارفي كوكس اسم «التدنيس»[5] (Profanity). ومع انتهاء هذه المرحلة فقط يمكن الانطلاق من خلال إيمانٍ إلحاديٍ وطيدٍ، يستند، خلافاً للشكوك اللامعرفية المحض، إلى افتراض عدم وجود الإله أو أي كينونة مرادفة.

ومنذ القرن الثامن عشر وبداية تيارات النهضة الثقافية وواضعي الموسوعات المعرفية، والثورة التكنولوجية، والعلمية وتأسيس العالم

(5) H. C. Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: Macmillan, 1971).

«الحديث»، نشأ التقسيم الثنائي بين «نزعة التديّن» و«نزعة العلمنة»، إذ إنه من ناحية ديالكتيكية لا وجود لإحداهما من دون وجود الثانية[6] لقد نشأت العلمانية من الديانات المختلفة، ومن هنا أيضاً سبب تكاثر أشكالها ووجوهها. كذلك نشأ الانطباع والإيمان بأن الإنسانية، أو على الأقل العالم المسمّى «الغربي»، سائر في طريق العلمنة بشكل دائم لا مفر منه، وذلك في خطٍ واحدٍ ومستقيم. كان هناك توقع بتراجع المعتقدات الدينية وما تبقى من المعتقدات السخيفة والغيبيّة على أنواعها، وصولاً إلى تلاشيها التام. لكن العقود الأخيرة أثبتت أن العلمنة (Secularization) ليست نقيضاً بالضرورة لنزعة التديّن (Religionization) كظاهرةٍ اجتماعيةٍ، وأن هاتين العمليتين لا تستبعد كل منهما الوجود المحتمل للأُخرى. هذا، على الرغم من النزاعات السياسية والأيديولوجية وحروب الثقافة الدائرة بين هذين المفهومين، سواء كان ذلك على المستوى المحلي أو على المستوى الدولي، تلك النزاعات التي تعرض أحياناً كصدام حضارات.

هناك والحال هكذا، معضلة مفاهيمية في تعريف العلمانية الصرف، حتى لو عرّفناها بشكلٍ مخفَّف كإيمانٍ بعدم وجود إلهٍ خلق العالم ويسيّره، ويقيم عنايةً إلٰهيةً شخصيةً وجماعيةً ونظام ثوابٍ وعقاب في الدنيا والآخرة، أو حتى كإنكارٍ عقائديٍ لوجود كائن كهذا. يلخّص الباحث المعروف في شؤون الأديان، دايفد مارتن، هذا الأمر بشكلٍ جيدٍ مشيراً إلى أنه «بمعنى واحدٍ هناك تناقض بين العلماني والديني، ولكن بمعنى آخر يتداخل كل منهما في الآخر. إذ لا وجود تقريباً، لشيءٍ ما في التديّن، لا يمكن له أن يكون قائماً في

(6) قبل ذلك، لم يكن الدنيوي والمقدس منفردان، لا من ناحية المعتقد ولا من ناحية الممارسة. لم توضع الطبيعة في وجه الإله، بل الشيطان، وفي وجه الإيمان وضع الكفر، وأما في وجه الطهارة وأداء الفرائض الدينية، فوضع السحر.

العلمنة، وعلى وجه التقريب ليس هناك خاصية تظهر في سياقٍ علماني، لا يمكن أن تظهر في سياقٍ ديني»[7] إن أُسساً دينيةً جليةً على غرار الطقوس الدينية المسيحية الكاثوليكية يمكن أن تصبح جزءاً من الثروة الدائمة للثقافة العلمانية الإنسانية[8]، وبالعكس؛ فإن أُسساً مصدرها خارج الدين يمكن أن تحظى بقدسيةٍ وبدلالةٍ دينيةٍ عميقةٍ (على غرار اللباس الذي فرض في القرنين السادس عشر والسابع

(7) D. Martin, *The Religious and the Secular: Studies in Secularization* (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), p. 82.

في عينة الاستطلاع الذي أجراه كل من شْلوميت ليفي، حنة ليفنسون وإلياهو كاتس في العام 1993 (Sh. Levy, H. Levinson and E. Katz, *Beliefs, Observances and Social Interaction Among Israeli Jews* (Jerusalem: Guttman Institude of Applied Social Research, 1993))، تبيّن أن نحو 23٪ من المشاركين في العيّنة يعرّف عن نفسه كـ «علماني محافظ على التراث»، أما وفقاً للدراسة التي وضعوها في العام 1997، فكانت نسبة من يرى في الدين مبدأ موجّهاً مهماً في حياته نحو 48٪، بينما كانت نسبة من يرى في الإيمان بالإله مبدأً موجّهاً مهماً نحو 72٪. (Sh. Levy, H. Levinson and E. Katz, «Beliefs, Observances and Social Interaction Among Israeli Jews: The Guttman Institute Report,» in: Ch. S. Liebman and E. Katz, eds., *The Jewishness of Israelis: Responses to Guttman Report* (Albany, NY: New York State University Press, 1997))، وهكذا هناك فجوات بين الأهمية المنسوبة إلى الدين وبين الإيمان بوجود إله. يبدو أن جزءاً ممّن يعرّف عن نفسه كعلماني يعتبر الإله من ضمن ثروته الخاصة، أو عوضاً عن ذلك، هناك «عيب» في علمانيته.

(8) كذلك، فالميول إلى ما فوق الطبيعة ـ على غرار الإيمان بعلم التنجيم، وبالشعوذة أو بتدخل مخلوقات فضائية في حياتنا ـ هي جزء من المعتقدات العلمانية. أحياناً تكون الحدود غير واضحة المعالم كلياً بين الديانات الشعبية ومعتقدات علمانية، على غرار «السيانتولوجيا» Scientology(•)

(•) أي فلسفة المعرفة وهي فلسفة نظرية وعلمية وضعها وطورها كاتب الروايات العلمية ـ الخرافية وضابط البحرية الأميركي السابق، رون هابرد الذي حوّل فلسفته هذه، في العام 1959، إلى ديانة، مؤسساً ما يعرف حالياً باسم «الكنيسة السيانتولوجية التي لها فروع وأنصار في مختلف أرجاء العالم».

عشر على يهود أوروبا وأجانب آخرين، من أجل إبراز اختلافهم عن جماعة المؤمنين المسيحيين).

مفهومان أساسين علمانيّان ـ وقت الفراغ وفلسفة الجمال بحد ذاتها ـ وُلدا هما أيضاً من صلب الأديان فغاية فلسفة الجمال في الدين اجتذاب قلوب جمهور المؤمنين نحو الطقوس والشعائر الدينية وتعظيم الأماكن المقدسة، وإعلاء شأن سدنة بيوت الله والكتب المقدسة. ولم يحافظ بشكل دائم، على الفصل بين مهام وأدوار الحكام السياسيين و«رجال الله»، أو الإله نفسه، في الأديان، وبالأخص في الديانة اليهودية، كنماذج مثاليةٍ. ليس هناك مفهوم لقضاء وقت الفراغ أو الترفيه الإيجابي بحد ذاته، لأن هذه الأمور تُعتبر بمثابة «استخفاف بالتوراة» أو «استهتار بالعمل»[9]، فالوقت لدى الإنسان المتديّن، يتوزع بين تنفيذ أعمالٍ تعود بالنفع على صاحبها من أجل معيشة الفرد والمجموع، وبين «عبادة الرب». والوقت ليس ملكاً خاصاً، ولا يجوز إفساده عبثاً. مثلاً «الراحة في اليوم السابع»، أو حظر القيام بأعمال ذات منفعةٍ في الأعياد والمناسبات الدينية، يخلقان وقتاً مقدّساً منفصلاً عن الأوقات العادية ومضمناً بشكلٍ جيدٍ في الممارسات الموجهة لتعزيز الولاء للجالية/ الطائفة اليهودية وقيمها. إن جزءاً مهماً من أسباب نشوء العلمانية والثقافات العلمانية يعود إلى فصل فلسفة الجمال والذوق الرفيع عن دورها الوظيفي وتحولها إلى قيمةٍ بحد ذاتها، في سياق إلحاقها بالبُعد الجديد للوقت الخاص الذي قد يكون مستغلاً كوقت فراغٍ، كمتعةٍ لذاتها وكوقتٍ للّهو والتسلية.

---

(9) نظرياً وعملياً، فإن تيارات مختلفة في الديانة اليهودية سمحت لنفسها بتبني ثقافة الاستمتاع بأوقات الفراغ وأنواع أخرى من أنماط التسلية والترفيه (على غرار تنظيم جولات سياحية ونزهات في مختلف أرجاء البلاد) واعتبارها من ضمن ثروتهم الثقافية الخاصة.

وبحسب نهج مفكري المجتمع العلماني (على غرار فولتير، جان جاك روسو أو جون ستيوارت مل)، فالاستدلال المنطقي والمعرفة الإنسانية يُفترض أن يتقدما على خطٍ مستقيم وأن يتعايشا مع الغرائز والمشاعر الإنسانية (الفزع، والمحبة، والرحمة، والغيرة وخلافه). ولم يعد يُنظر إلى السلوك الغريزي وغير المحسوب كفعلٍ إلهيٍّ أو شيطانيٍ، بل كنتاجٍ للشخصية أو البيئة الاجتماعية. وأنظمة الثواب والعقاب لم يعد مصدرها في حساباتٍ غيبيّةٍ خارقةٍ للطبيعة أيّاً كانت، أسمى من إدراك البشر، بل في أنظمة القيم والتقدير الذاتي للفرد (الضمير)، وردود فعل البيئة الإنسانية الفورية (الرقابة الاجتماعية)، أو أنظمة التشريع، والقضاء وفرض القانون التابعة للدولة.

من ناحيةٍ تاريخيةٍ، وبتأثير من ماركس (الذي اعتبر الدين «أفيون الشعوب»)، يتم ربط العلمانية مع ثقافة الطبقات البورجوازية العليا. وأمّا نزعة التديّن فتربط بالطبقات الدنيا وتُنسب إلى فريدريك الكبير المقاربة القائلة أن الدين حيوي لتطويع الجماهير، وأمّا الشك (ليس العلمانية) فهو امتياز محفوظ للحكام، وللمثقفين ولجماعات النخبة فقط. لكن دراساتٍ تاريخية مقارنة لم تجد سنداً لهذا التعميم، وتُظهر وجود لاتدين[10] في كل الأوقات في أوساط مجموعاتٍ طبقيةٍ دنيا، ولكن ليست هامشيةً بالذات أو «مُنحرفةً»، ومن الجانب المضاد، وجود مجموعاتٍ ونخب بارزةٍ، مثقفةٍ ومسيطرةٍ كانت متعصبةً جداً في تديّنها[11].

---

(10) اللاتدين ليس كفراً أو شكاً، وحتى ليس إلحاداً. هذه مجرد لامبالاة إزاء مجالات المعتقدات، والممارسات، والمؤسسات الدينية.

(11) D. Martin, *The Breaking of the Image: A Sociology of Christian Theory and Practice* (London: Basil Blackwell, 1980).

مفهوم آخر نشأ كنتيجةٍ لعلميات العلمنة هو مفهوم الفرد المستقل ذاتياً والكامل[12]، الـ Persona. حتى في نظام الحياة الديني هناك وجود للفرد، الذي تتوجب عليه واجبات وله حقوق أيضاً، وفي بعض الأحيان يكون مرتهناً لعنايةٍ خاصة. لكن هذا الفرد يعيش داخل إطارٍ غائيٍ موجّهٍ إلى غايةٍ قد تكون مخفيةً عن بصيرة وإدراك البشر. يمكن للفرد أن يحسّن مكانته في الآخرة عن طريق ممارساتٍ معروفةٍ، أو أن يعكس ويشخّص أيضاً مكانته «هناك»، (في حالة اللوثريّة)[13]، عن طريق استنفاد قدرته ومؤهلاته «هنا والآن». ولكن الفرد بحد ذاته، في الديانات الدينية كما في الديانات العلمانية، ليس له وجود مستقل، إنه جزء منصاع ومطيع من جماعةٍ ذات هدفٍ غيبي. لم تخترع الأيديولوجيا العلمانية الفرد المستقل ذاتياً فقط، والذي هدفه وغاية وجوده هما تحقيق الذات، كجزءٍ من حقوقه كإنسانٍ ومواطنٍ، بل أيضاً نظام الحياة الحديث، حيث المجتمع والدولة مخصصان لخدمة الفرد ولضمان حقوقه وحرياته، وليس العكس.

ولكن الديانات أيضاً ـ التقليدية (على غرار اليهودية، والمسيحية والإسلام على فروعها) والجديدة (عشرات آلاف الفرق التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الماضي) ـ تشهد عمليات علمنةٍ وتمتص داخلها بشكلٍ دائم أسساً علمانية. وهذه العلمنة تجد تعبيراً عنها في استخدام تفسيراتٍ شبه عقلانيةٍ للنظام الكوني وفي امتصاص تلك الديانات داخلها جزءاً من المعلومات عن العالم وفي تحويل الإله إلى كيانٍ غير مُشخّص، وغير أسطوريٍ ومحايدٍ، أو في التشديد على الممارسات

(12) حقاً في معظم الأديان، هناك الفرد المفترض أن يقدم الحساب أمام الله، وأيضاً الرقابة الخاصة، لكنه ليس الفرد الذي يقدم الحساب أمام نفسه أو أمام الجماعة، ولكن فقط أمام ربّه. مع ذلك، يحتمل أن هذا الأمر هو أحد المصادر للتفسير اللوثري ـ الفردي.

(13) المصير المكتوب سلفاً (Predestination).

الدينية (الفرائض) وتغليف المعتقدات بهالةِ عقلانيةٍ فكرية[14]

مع ذلك وفي الوقت ذاته، أنتج العالم العلماني نظم معتقداتٍ شموليةٍ، تملي جزءاً مهماً من سلوك الفرد والجماعة، هي الأيديولوجيات الكبرى (كما أظهر ذلك، مثلاً يعقوف طلمون في الستينيات من القرن العشرين). هذه الأيديولوجيات، على غرار القومية والفاشية، والاشتراكية، والشيوعيّة على اختلاف أشكالها، لا تنافس الأديان التقليدية فقط، بل تضم في داخلها أيضاً، على الرغم من علمانيتها المعلنة والفظة، مكوّنات مهمة للأديان، على غرار: (أ) منح دلالةٍ ومعنى لوجود «العالم»، (أي النظام الاجتماعي والكوني) ولمكان الفرد داخله، في سياق تقديم خلفيةٍ تاريخيةٍ فلسفيةٍ وبناء الذاكرة الجماعية وفقاً لذلك. هكذا، **فالكتاب المقدس**، العهد القديم، والعهد الجديد **والقرآن** ليست كتباً أخلاقيةً وعظيةً فقط، بل أيضاً تاريخ الجماعة كما تريد الأديان أن ينقش في ذاكرة المؤمنين بها، لغرض تعزيز شرعيتها وتعميق «أقدميتها». هذا، لأن الأديان هي أيديولوجيات تقدّس الماضي (بينما معظم الأيديولوجيات العلمانية موجّه بالأساس إلى الحاضر والمستقبل، باستثناء الأيديولوجيا القومية). (ب) انتزاع المسؤولية من الفرد والجماعة ونقلها إلى سلطةٍ قائمةٍ خارجهما، أحياناً تنقل المسؤولية إلى كياناتٍ معنويةٍ (على غرار «الدولة» أو زعيمها)، الأمر الذي يرفق بإلغاء الاستقلال الذاتي للفرد. (ج) وضع تقويمٍ سنويٍ،

---

(14) عملياً، فالأمر ليس تجديداً بحد ذاته، فاللاهوتيون السابقون للحداثة، أمثال أغوستينوس المقدس وتوماس مور المسيحيان، وباروخ سبينوزا اليهودي، فعلوا ذلك قبل وقت طويل جداً، فالتجديد قائم فقط في حجم الظاهرة وبالشرعية التي تحظى بها. ولكن يبدو، أن العقلانية في الديانات الكبرى بالذات، قد أدت إلى تعدد الديانات الشعبية والمذاهب والطرق الدينية.

وأعياد، وأيامٍ للذكرى، وطقوسٍ، ومراسم تؤسس لتضامن جماعيٍ ولجماعاتٍ متخيلة من المؤمنين بالديانة القومية، بالمملكة وبالدولة. (د) وفي أكثر من مرة استطاع الإيمان بالعلم وبالأخص بعلوم الطبيعة والنفس (وفقاً لمقاربات فرويد(*) وكارل يونغ(**)) أن يصبح شبه ديانةٍ علمانيةٍ، خلافاً للديانة المدنية، التي هي من صنع الدولة، التي تحشد وتتملك أيضاً من أجل تأسيسها أسساً لا لبس فيها من «الديانة الدينية»[15] وبتوسيعه لبعد التديُّن بدءاً من الثورة الفرنسية وحتى الثورة الروسية والنازية، يمنح البروفسور طلمون بعداً جديداً لفهم مصطلح التديُّن: «يجب أن لا نرى في دين الثورة على أشكالها ولا في المجموعات العديدة التي قامت لنشرها ـ بما في ذلك الأهم والأكثر تأثيراً بينها، الماركسية بأجنحتها المختلفة ـ مذاهب وكياناتٍ قائمةٍ بحد ذاتها، من الأفضل القول أنها تبريرات عقلانية مختلفة لدافعٍ أوّلي، شبه ديني». لا شك في أنه يمكن شمل الصهيونية في هذه الفئة، وبالأخص إزاء مصادرها الدينية الجليّة[16].

(*) هو سيغموند فرويد 1856– 1939، طبيب أعصابٍ ونفساني من أصل يهودي ونمساوي.

(**) هو كارل غوستاف يونغ 1876–1961. تلميذ فرويد وأحد أفراد مجموعة علماء صاغت نظرية علم النفس الحديث، في العام 1912، نشر يونغ بحثه الخاص في نظرية «علم النفس المتعلق باللاوعي» فسر فيه بشكل مختلف عن فرويد نظرية «علم النفس التحليلي».

(15) نموذج صارخ لهذا الأمر هو عيد الشكر (Thanksgiving) في الولايات المتحدة. هذا عيد عائلي وطني أميركي عام، يفترض أن يعرب كل الأميركيين فيه، من أبناء كل الأديان والأصول الإثنية والعرقية (باستثناء ربما أولئك الذين يتحدرون من أصل هندي) عن شكر وامتنان كل منهم لربه الذي جلبهم إلى الأرض الموعودة وأورثها لآبائهم، لهم وللأجيال المقبلة. والدولة الإسرائيلية، خلافاً لادعاء تشارلز ليبمان وإليعازر دون يحيى، لم تنجح في خلق عيد وطقوس توحّد مجمل مواطنيها.

(16) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

ولكن يجب التفريق بين ديانةٍ مدنيةٍ هي من نتاج الدولة ومن أجل خدمتها[17]، وبين دياناتٍ علمانيةٍ في المجتمع المدني وفي مجموعات النخبة مصدر سلطتها ليس الدولة، على غرار منظوماتٍ للفكر والفلسفة، وعلوم الطبيعة والمجتمع[18] ولكن نظرياً وعملياً بدأت تُطمس الحدود بين الديانات المختلفة، لأن الأديان تميل بطبيعتها، من ناحية، إلى الحفاظ على حدودٍ اجتماعيةٍ حادةٍ وواضحةٍ، ولكن من ناحيةٍ ثانيةٍ، تميل إلى التمازج مع بعضها بعضاً من ناحيةٍ فكريةٍ وثقافية. هكذا، وبالذات بعد الفصل بين ما هو «مقدس» وما هو «دنيوي»[19]، أصبح التقارب الدائم بينها ممكناً. وطمس الحدود هذا يتعاظم أكثر إزاء الماهية (أو طموح) غير المتجانسة والجامعة للعلمانية المنفتحة، على الأقل، من حيث المبدأ على التباين الاجتماعي والفكري على أنواعه، وعلى العالمية. وتستطيع العلمانية أن تذيب داخلها الديانات على أنواعها، غير أن النزعة الدينية تتخذ موقف الدفاع وشحذ الحدود بالذات لأنها تُعتبر تطور علمانيةٍ من هذا النوع خطراً يهدد وجودها بالذات. هكذا، فطمس الحدود بين النزعة الدينية والعلمانية يعاظم التوتر واحتمالية النزاعات، ويُكثر من نقاط الاحتكاك بينهما، ويؤزّم إشكالية

---

(17) القومية والتطرف القومي هما حالة خاصة فقط للديانة المدنية لأن الدولة يمكنها رعاية أنواع أخرى من المعتقدات والأيديولوجيات على غرار الاشتراكية والشيوعية أو صيغ مختلفة من الديمقراطية، وخليط منها، واستخدامها لأغراضها.

(18) هكذا، مثلاً، يستخدم دايفد مارتن، بشكل استفزازي مصطلح «الثيولوجيا ـ العلمانية»، مدعياً أيضاً أنه يمكن تصنيف علم الاجتماع كعنصر معرفة كهذا. وكانت سهامه موجهة أساساً بالذات ضد علم الاجتماع الوضعي والوظيفي في وقتنا الحاضر. لكن هذا الخطر تزايد أضعافاً مضاعفة مع دخوله إلى مجال النسبية المابعد حداثية المتطرفة، التي ترفض مجرد إمكان الفحص التجريبي الفعّال لظواهر اجتماعية.

(19) التي وجدت تعبيراً عنها بالفصل المؤسساتي والدستوري بين الدولة والكنيسة في أوساط أمم العالم، وليس في «إسرائيل».

ومعضلات المجتمعات التي يوجد فيها مجموعات سكانية وأيديولوجيات دينية وعلمانية راديكالية، تنادي بتسييس الديانة والعلمانية على حدٍ سواء.

علمانية يهودية ـ إسرائيلية

للعلمانية الإسرائيلية مصادر تاريخية، اجتماعية وفكرية عديدة ومختلفة، وفي بعض الأحيان متناقضة. توحّدت هذه الموروثات في العقود الأخيرة في ثقافةٍ متشعبةٍ ومتعددة الأشكال، ولكن غير متجانسة. هناك من يرى في الفيلسوف اليهودي، باروخ سبينوزا الذي أقصته طائفته وفرضت عليه الحرمان في القرن السابع عشر، ليس مجرد الإنسان العلماني الأول، بل أيضاً اليهودي العلماني الأول[20]، وربما أيضاً ما يشبه الصهيوني الأول. انطلق سبينوزا من خلال مقاربةٍ يمكن اليوم تسميتها النقد العقلاني لـ «المقرا»، متوصلاً إلى استنتاج بأن الفرائض الإلهية قد تبلورت بأيدي حكامٍ سياسيين من أجل منح شرعيةٍ لحكمهم ولقوانين البشر من خلال استغلال الخوف العام لدى الإنسان من المجهول وفزعه من الموت. وكان سبينوزا أول من أدرك الكيانات السياسية الموصوفة في **الكتاب المقدس** كشبه دولٍ قوميةٍ يهوديةٍ، وصاغ ذلك بروح عصره، ولذا هناك من يرى فيه أيضاً شبه مبشرٍ بالقومية والصهيونية. والدولة لدى سبينوزا غير منفصلةٍ عن الدين، لكن الدين وسدَنته خاضعون لها، إذ إنهم جزء من نظام الدولة وأجهزتها. والدولة تقوم من أجل خدمة الفرد وروحه الحرة، العاملة هنا والآن، داخل هذا العالم، حيث إن ما وراءه لا وجود لأي شيءٍ سوى المعتقدات السخيفة. من هنا، يتوجب على الدولة

---

(20) S. B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998).

ضمان ثلاث حريّاتٍ أساسٍ: الحرية من الخوف أو الدين (المبني كله كما قلنا على التخويف)، حرية التجارة وحرية التفكير[21] لكن سبينوزا وأفكاره لم يُستخدما كأساس لحركةٍ اجتماعيةٍ، وقلة ضئيلة جداً من المتعلّمين فقط كانت على علمٍ بوجوده وبفلسفته.

لذا يمكن القول، أن أحد المصادر الاجتماعية الأساس للعلمانية اليهودية هو حركة النهضة الثقافية اليهودية (Aufklarung) والأيديولوجيا التي اقترنت بها. وكانت بداية تلك النهضة منذ ثمانينيات القرن الثامن عشر، حيث بالتزامن في ذلك الحين مع الانعتاق الاجتماعي والسياسي، بدأت تُبنى ثقافة نخبوية يهودية باللغة العبرية (التوراتية) وبلغاتٍ أخرى، وبالأخص لغات الأماكن التي كان اليهود يقيمون فيها[22] هذه النخب كانت مجموعة من الأدباء، والشعراء، وكتاب المقالات الفكرية والأدبية، وصحافيين ثنائيي الثقافة ومتعددي اللغات، قاربت نواتها الصلبة المئتي شخص، وكان مركز الحركة في بروسيا (برلين، وبريسلاف، وكنيغسبيرغ)، واجتاز هؤلاء في مرحلتي طفولتهم وصباهم محدلة التعليم اليهودي التقليدي، وبعد أن بلغوا سن الرشد امتلك هؤلاء (عدد قليل منهم بالتعليم النظامي، وغالبيتهم عصاميون) أجزاءً من المعرفة والفكر المحلّيين واستوعبوا الثقافة النهضوية العامة. واعتاش هؤلاء من عملهم لدى أغنياء ووجهاء الطائفة اليهودية، كأمناء سرٍ، وكتبةٍ، ومعلمين لأولادهم. وبدأ هؤلاء المثقفون بإصدار دوريةٍ عبريةٍ («هَمِئَسيف» ـ «المجتنى») وأقاموا جمعياتٍ على غرار «جماعة أنصار

---

(21) سبينوزا، **مقالة ثيولوجية ـ دينية.**

(22) يمكن أن نرى في الثقافة النهضوية بداية القومية الثقافية اليهودية، قبل أن تبلور لنفسها غايات إقليمية وسياسية. ومع ذلك فإن مجرد ظهور وتبلور الأورثوذكسية الدينية، هما رد على صدمة النهضة الثقافية والهلع من العلمنة (انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب).

الخير وحسن التدبير» وجمعية «رجال اللغة العبرية». كذلك فعّلوا مطبعةً عبريةً (مكنتهم من استخدام تكنولوجيا متقدمةٍ نسبياً من أجل نشر أفكارهم)[23]، وأقاموا مدرسةً في برلين («حينوخ نعريم» ـ تعليم وتربية الشباب). لكن المشروع المركزي للنهضة الثقافية في بروسيا كان «شرح وتفسير» **الكتاب المقدس**. ويدل هذا المشروع على النظرة ثنائية الاتجاه إلى التراث والدين. هم حقاً لم يستطيعوا الانفصال عنهما، لكنهم أرادوا أن يضفوا عليهما تفسيراتٍ ملائمةٍ للزمان والمكان وتجنيدهما لإعادة تثقيف وتعليم الشعب من جديد (هذه المقاربة التي سوف ترثها الصهيونية المحلية جزئياً منهم، عندما يحين الوقت). وكانت الشخصية البارزة والمؤثرة، من ناحيةٍ فكريةٍ، بين هذه المجموعة، هي شخصية موشي مندلسون. وبحسب فاينر فالنهضويون الأوائل، على غرار نفتالي هيرتس فايزل، حاولوا المزج بين أربع هويّات: الهوية الدينية اليهودية، والهوية القومية[24]، والهوية المدنية للدولة التي عاشوا فيها، والهوية الكونية للإنسان بصفته تلك. لكن اللغة والثقافة العبريتين حظيتا بالازدهار واجتازتا عملية تحديث وعلمنةٍ تامةٍ في روسيا بالذات، في الفترة الفاصلة بين انتهاء المجازر 1881 ـ 1882 وبين اندلاع الحرب الكبرى (1914)، وعلى الأخص بعد الأزمة الكبرى التي حلّت بحركة النهضة الثقافية[25] في هذه الفترة القصيرة ولكن المكثفة نشأت ثقافة عبرية

(23) الأمر الذي أدى بسرعة إلى إقامة مركزين آخرين للنهضة الثقافية، في غاليتسيا وفي روسيا.

(24) يبدو لي أن فاينر يبالغ في هذه النقطة، فرجال النهضة الثقافية لم يطوّروا قومية يهودية، حتى لو كان لديهم أيديولوجيا إثنية ثقافية ركيكة. أمّا الصهيونية فتملّكت، قبل فوات الأوان، أفكارهم واستخدمتها لأغراضها، وبشكل خاص إنتاجهم العبري والمفهوم القائل بمركزية الـ «مقرا» ـ **الكتاب المقدس**.

(25) زوهر شافيط، محرر، **تاريخ الاستيطان اليهودي في أرض ـ إسرائيل منذ الهجرة**=

(مكتوبة) متنوعة: أدب أصيل ومترجم، وشعر، ومسرح، ومقالات، وفكر، وعلوم، ومؤلفات تاريخية، وصحافة[26] مع ذلك علينا تأكيد أنه على غرار ثقافة اليديش التي ازدهرت هي أيضاً أضعافاً مضاعفةً في هذه الفترة، كانت الثقافة العبرية في معظمها غير مهتمّةٍ بالصهيونية.

كما قلنا، فبداية أصل الثقافة العبريّة العلمانية، يجب التفتيش عنه، قبل ذلك، في الثورة النهضوية اليهودية في القرن الثامن عشر، حين بدأ اليهود عقب الثورة الفرنسية في نيل التحرر والانعتاق. بهذا الشكل نشأت بنية تحتية ثقافية علمانية يهودية ترتكز على الدين، إذ حتى عندما كانت تخوض الحرب دفاعاً عن النفس، ضد هذا الدين، لم تكن مؤهلةً للبقاء لامباليةٍ إزاؤه[27] الأديب أحاد هعام، على سبيل المثال، افترض أن القومية الثقافية العلمانية، التي نشأت لاحقاً من داخل النهضة الثقافية، متجذرةً في جوهرها في التراث اليهودي،

= **الأولى: بناء ثقافة عبرية في «أرض - إسرائيل»**، **القسم الأول** (القدس: هأكاديميا هليئوميت هيسرائيليت لمدّعيم أوموساد بياليك، 1998).

(26) هذه «النهضة» تبدأ مع كتابات أحاد هعام 1889 وبياليك 1890. وفي مطلع القرن العشرين ينضم إليهما يوسف حاييم برينر، وي. غانسين، وأفراهام بن يتسحاق. وأضيف إلى هؤلاء لاحقاً، كل من هزاز وعغنون. هذه هي الشحنة الثقافية العبرية التي جلبها معهم رجال الموجة الثانية من المهاجرين إلى البلاد.

(27) والظاهرة الأكثر إثارة هي أن أحد الكتب الأكثر مبيعاً في نهاية تسعينيات القرن الماضي كان كتاب سافي ريخليفسكي، **حمار المخلّص**. هذا الكتاب يستعيد ويعدّد، واحداً واحداً، كل مظاهر كراهية الأجانب، التمركز حول الإثنية، المعاملة المهينة والتمييزية إزاء النساء، الموجودة في الثيولوجيا [علم اللاهوت] اليهودية. كذلك، فالكتاب ينسب حالة التآمر إلى نهج التدين، وبالأخص إلى الدينية القومية والحاخام يتسحاق هكوهين كوك الذين خصصوا، كما يزعم، دوراً للعلمانيين من دون وعي في «مجيء المخلّص» وبإقامة دولة دينية بكل معنى الكلمة، على ظهرهم.

بما في ذلك الديانة القائمة على التوراة. آخرون، على غرار باروخ كورتس فايل، اعتقدوا أن هذه الثقافة هي بمثابة ثورةٍ ونقيضٍ للتراث. وحتى بتبني اللغة العبرية التي اعتبرها أحاد هعام أساساً ثقافياً تراثياً، رأى كورتس فايل عمليةً ديالكتيكية، فالعبرية المعلمنة (Secularized) تُستخدم كأداةٍ للتمرد على التراث والدين، لكنها تسقط في الفخ المفاهيمي الذي نصبته لنفسها[28] إن موشي مندلسون وأدباء وشعراء النهضة الثقافية لا يريدون فقدان هويتهم اليهودية، لكنهم يفصلونها عن الدين خلال خروجهم من الغيتو. هكذا ينشأ تراث قومي (أو إثني) يهودي، في سياق محاولةٍ لعلمنة اللغة العبرية وبنائها طبقيّاً (Stratification). ويحتمل أن الرائد في ذلك كان بالذات حاخام عاش في إيطاليا، هو موشي حاييم لوتشاتو، الذي بدأ مشروعه بمسرحة ما قام به شمشون بصيغة التراجيديا اليونانية. كانت هذه الثقافة، على الدوام، مشبوهةً بـ «التهلّن»، ومربوطةً بحروب المتعصبين اليهود في الماضي القديم ضد اليونانيين والرومانيين. وبعد أن ألف لوتشاتو أناشيد بصيغة مزامير داوود، أقدم علماء التوراة في مدينة «فدوبا» على تحريمها وإخفائها، وبذلك بدأت حرب الثقافة الأولى بين اليهودية التوراتية وبراعم الثقافة شبه العلمانية. في رده على ذلك، ألف لوتشاتو الشاب أوبرا الرعاة «مغدال عوز» (برج الجرأة)، بالأسلوب الفردي العلماني الذي استخدمه مثقفو إيطاليا في تمردهم على الكنيسة الكاثوليكية القمعية. بالنسبة إلى مندلسون فقد

---

(28) مع كل عظمة عدد من المبدعين، على غرار أ. ص. غرينبرغ وش. ي. عغنون، الذين حاولوا في فترة لاحقة عمل توليفة بين القومية العلمانية والدين، فإن تأثيرهم في مجمل الحوار الثقافي كان ضئيلاً جداً. هذه التوليفة تحقق نجاحاً أكبر في وقت لاحق وعلى المستوى السياسي فقط، عندما نشأ، ابتداء من العام 1977، التحالف بين القومية العلمانية والقومية الدينية.

حاول مزج الديانة اليهودية مع العلم الموسوعي ونشر الفكر الجديد في أوساط الـ «غوييم» ـ الأغيار (أي الألمان، ومع ليسينغ حاول تمجيد وإعلاء شأن اللغة الألمانية، مقارنةً بالفرنسية)، عن طريق ترجمة «هحوميش»(*) إلى الألمانية مع شروحاتٍ وتفسيراتٍ له. وعلى الرغم من «تنوّره» وقربه من كارل ماركس[29]، لم يبلور مندلسون فكراً وكتابة عبريةً علمانيةً على هدى وطريق لوتشاتو.

وابتداءاً من العام 1784 وحتى العام 1811، ظهرت بشكلٍ غير منتظم، وبرئاسة تحرير شخصياتٍ مختلفةٍ أول دوريةٍ عبريةٍ نهضويةٍ في ألمانيا **همئسيف** [«**المجتنى**»]. وأصبحت هذه الدورية بمثابة منبرٍ لمعظم الكاتبين بالعبرية في تلك الفترة. وكان هؤلاء مجموعةً مثقفةً ساذجةً من أتباع موشي مندلسون غايتها إعلاء شأن التراث اليهودي، عن طريق تركيز عملها في الأساس على مواضيع توراتيةٍ وامتناعها، على وجه العموم، عن توجيه أي نقد. يحتمل أن المساهمة الخاصة لهذه «المدرسة» تتلخص في رواية الرحلة إلى المغرب على غرار رحلة ماركو بولو (**وحي في بلاد العرب**، لليهودي الإيطالي، شموئيل رومانيلي). هذا المؤلف يصف في سلسلة مشاهداتٍ شبه أنثروبولوجية نمط حياة العرب واليهود من أبناء كل الطبقات في الأقطار الإسلامية، ويبدو متأثراً بالاستشراق المحلي. وعلى ما يبدو، فإن معظم الوصف في الرحلة أقرب إلى الخيال منه إلى الواقع، لكن الكتاب أطلع يهود النهضة الثقافية الأوروبية على أمر وجود «يهود الشرق» المثيرين والطريفين. وعلى الرغم من الغلة الضئيلة، فقد خلقت النهضة الثقافية اليهودية الألمانية

(*) أي الأسفار الخمسة الأولى من **الكتاب المقدس** وهي حسب ترتيبها: التكوين، الخروج، واللاويون، والعدد، والتثنية أو تثنية الاشتراع.

(29) على غرار لوتشاتو، كذلك مندلسون رأى الدين اليهودي كدين فرائض عقلانية ومن هذه الناحية كان خلفه الإسرائيلي، ومن واصل السير على دربه، يشعياهو ليفوفيتش.

شبه «يهودي جديدٍ»، لا يكفر بالإيمان الديني لكنه يحاول إجراء مصالحةٍ بينه وبين «العلم» ووضعت الأسس لمدرسةٍ «علميةٍ»، «حوخمات يسرائيل»[*] (Wissenschaft des Iudentums)، أي العلوم اليهودية[30] حاولت المقاربة التشجيع على مزاولة الأشغال التي ترتكز على العمل اليدوي، الزراعة والمهن الحرة «المفيدة»، وعلى تحسين أساليب التعليم وفقاً لمتطلبات علم التربية الحديث وتعزيز الصلة بفلسفة الجمال والعودة إلى الطبيعة واعتبار **الكتاب المقدس** كنصٍ يبني ويؤسس اليهودية من جديد. «إن الهدف الأسمى هو قيام الإنسان العبري الجديد، المواطن والمثقف النهضوي، الذي هو توراتي وأوروبي عصري في آن»[31] على وجه العموم، تفصل هذه المقاربة بين المجال العام المدني والمجال الخاص وتخلق «ألمانياً أو (فرنسياً) يعتنق الديانة الموسوية». لكن هذا الفصل بحد ذاته يخلق من جديد اليهودية كطائفة/ جالية دينية (Religionsgemeinschaft)، مع أنه أكثر في المجال المتخيّل وليس

(*) أي العلوم اليهودية المتعلقة بالأدب والحضارة والتاريخ.

(30) D. N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History* (New York: Oxford University Press, 1995), pp. 17 - 19.

(31) أ. بن أور، **تاريخ الأدب العبري الحديث: عصر النهضة** (تل أبيب: يزرعئيل، 1959)، ص 71.

أحد أشكال هذه المقاربة كان بلورة «العلم اليهودي» أو «حوخمات يسرائيل» (العلوم اليهودية في الأدب والحضارة والتاريخ)، وهو لون معرفة جديد، باللغة الألمانية بالأساس، يحتضن ويتناول كل مجالات اليهودية، بما في ذلك، على سبيل المثال، مشروع كل من يوسط وغيرتس اللذين بلورا لأول مرة شبه تاريخ متماسك لـ «الشعب اليهودي». ودون مشاريع كل من د. يوم ـ طوف ليفمان ـ تشونتس، أفراهام غايغر أو زخاريا فرنكل، الذين كانوا يهوداً أتقياء ولكنهم أرادوا عرض «اليهودية» وتياراتها أمام «العالم المتمدن» بأسره، من الصعب جداً وصف «الجالية/ الطائفة المتخيّلة» اليهودية كحضارة كاملة ذات أسس إثنية ـ قومية، مع أنه لم يكن هذا قصدهم.

كـغيتو مناطقي إقليمي. في غاليتسيا، حيث تحاول هناك السلطة فرض النهضة الثقافية على اليهود، أصبح النزاع بين اليهودية التقليدية والمثقفين حاداً أكثر، ويجد تعبيراً عنه في بلورة أسلوبٍ ساخرٍ كما على سبيل المثال، كتابات الطبيب يتسحاق أرتر.

مصدر آخر وقديم جداً للثقافة اليهودية ـ العلمانية هو الثقافة الشعبية والـ «وضيعة»[32] لليهود المتحدثين باليديش، الممزوجة بتأثيراتٍ قويةٍ للثقافات الشعبية المحلية. كانت اليديش، لوقتٍ طويلٍ لغةً محكيةً وضيعة من أساسها و«لغة النساء»، بينما استُخدمت العبريةَ كلغة مكتوبة وكلغة راقية ليهود أشكناز [المقصود ألمانيا وإسبانيا على حدٍ سواء]. بناءً عليه، فالعبرية لم تكن أبداً لغةً ميتةً، كما أرادت الصهيونية تقديمها، وتلقائياً أيضاً لم «يتم إحياؤها»، ولكنها لم تكن قائمةً تقريباً كلغةٍ محكية. وعلى ما يبدو، فلغة اليديش تطورت ابتداءً من القرن العاشر من خلال تضافرِ انتقائي لعبرية محكيةٍ ومكتوبةٍ وآراميةٍ وتعابير ومصطلحاتٍ ألمانية، وعندما بدأت تظهر كتابةً وطباعةً استُخدمت أحرف عبرية[33]، ولكن بنطقٍ مختلفٍ جزئياً. وإلى نهاية القرن السابع عشر كانت اليديش اللغة الإثنية لمعظم يهود العالم،

---

(32) كتب صلاة، ترجمات الأسفار الخمسة وباقي كتب «التناخ» [التوراة، الأنبياء والأسفار الحكمية]. كتب في الأخلاق وكتب إرشادية نشرت لأول مرة بلغة اليديش وبشكل خاص للنساء والجهلة من السكان المحليين شبه المتعلمين، فقط منذ القرن الثامن عشر بدأت تظهر باليديش ـ على الأخص في بولندا ولتوانيا ـ كتب مقدسة ودنيوية كل على حدة، كجزء من الثقافة الراقية (ح. شمروك، **أدب اليديش في بولندا** (القدس: ي. ل. ماغنيس، 1981)).

(33) أخذت اليديش بالخط العبري على الرغم من محاولات كثيرة لكتابتها بأحرف ألمانية (قوطية) ولاتينية، على غرار محاولات «إيتمار بن آفي» إدخال أسس لاتينية إلى الخط العبري. لقد أملت الأحرف العبرية حدود اللغة وحافظت على خصوصية ويهودية اليديش. هذا التضافر أثار غير قليل من الشكوك وساهم في رسم صورة شيطانية لليهود، الذين كما يزعم، يستخدمون «لغة خفية» من أجل إخفاء أمور عن غير اليهود.

ووسيلة الاتصال بينهم[34] وكان النطق والكتابة مختلفين من مكانٍ إلى آخر. وفقط منذ بداية القرن العشرين أُحرز هذا القدر أو ذاك من المعايير، (عقب الحركة الداعية إلى «الكتابة وفقاً للسمع»، التي كان المتحدثون الرئيسون باسمها الأديب والكاتب شالوم عليخيم [رابينوفيتش][*]، واللغوي دوف بير بوروخوف). وانتشرت اليديش من البلدان التي تتحدث بالألمانية (وبلفظٍ هولندي) نحو أوروبا الشرقية، وفي الطريق التقطت داخلها ثروةً كلاميةً - إلى جانب الألمانية والعبرية - من اللغات التي أساسها لاتيني - روماني (الإيطالية والرومانية)، وسلافي (بالأخص الروسية والبولندية)، وأيضاً من خزان لغوي دولي. عملياً، بدءاً من القرون الوسطى كان المثقفون اليهود النهضويون يجيدون لغاتٍ عديدة، وأدخلوا إلى لغة اليديش أفضل ما في لغات الثقافة في تلك الفترة، من دون أي عائقٍ أيديولوجي[35] وعلى شاكلة كل المواد الثقافية في القرون الوسطى،

(34) حتى في العام 1947 بعد إبادة جزء كبير من يهود أوروبا في أثناء الكارثة، شكل يهود آسيا - باستثناء يهود فلسطين، «أرض إسرائيل» - نحو أربعة بالمئة من مجموع اليهود في العالم، وأمّا اليهود في أفريقيا فشكلوا نحو 6,5 بالمئة من يهود العالم (م. سيكرون، **الهجرة إلى إسرائيل: 1948-1953** (القدس: مخون فالك لمحكار كلكلي بيسرائيل فهلشكاه همركزيت لستيتيستيكا [معهد بالك للبحث الاقتصادي في إسرائيل ومكتب الإحصاء المركزي]، 1957)، ص 36).

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(35) إنسان على غرار إلياهو باحور (إيليا بوحعر باليديش،(Elia Levita) باللغة الأجنبية 1469-1549) وُلد في ألمانيا ونشط في إيطاليا. وضع قاموس لاتيني - ألماني - عبري - يديشي، كتاب قواعد عبري، كتب في الفلسفة والشعر العبري المقفّى، بأوزان أشكنازية وسفارادية على حد سواء. وأعد باحور باليديش كتابين إيطاليين شعبيين جداً **بابا دانتونا (أو «بابا بوخ») وباريز اند في. يعنه** كما أعطى دروساً في اللغة العبرية والطريقة الصوفية «كبالا» لمثقفين مسيحيين ولكارديتال روما. بالمناسبة، هناك دلائل على وجود جذور مشتركة بين اليديش واللادينو، لغة اليهود السفاراديم.

كذلك في لغة اليديش لم يكن هناك فصل بين المقدس والدنيوي. ولذا فالنصوص الأولى المعروفة لنا والمطبوعة باليديش هي نصوص متداولة منذ العام 1272 ومخطوطات «كامبردج»، التي وُجدت في المحفوظات القاهرية ومؤرخة في العام 1382، تتضمن ملاحم مسجّعة/ مقفّاة تعالج روايات **الكتاب المقدس** (ترحال أفراهام، بيع يوسف، موت هارون وما شابه)، وأيضاً إعداداً بلغة اليديش للروايات البطولية للأبطال الشعبيين الأسطوريين وفقاً لرواية شاعر ألماني باسم داكوس هورانت[36] لقد ظهر موضوع فولكلوري بكثرة في ثقافة اليديش، وشدد على عدم الفصل بين المقدس والدنيوي، ومئات الروايات/ الصيغ لـ «ألعاب عيد البوريم» [عيد المساخر]. على وجه العموم، أُدخل عليها تلميحات صريحة أو خفية إلى أوضاعٍ وأحداثٍ راهنةٍ، في سياق محاكاة الإيقاع (أحياناً لقصائد الغزل والخمرة) والمهرجانات الشعبية المسيحية ـ الوثنية. إلى جانب ذلك ظهرت كتب أمثالٍ ومسرحياتٍ توراتيةٍ (المعروفة ككتب **بوخ**(*) على غرار **دايفد أند جليات** [داوود وجالوت] أو **موشي رابينو بشرايبورغ** [موسى المعلّم في شرايبورغ]. ومنذ القرن السادس عشر بدأت سلسلة جهودٍ لترجمة الأسفار الخمسة و«التناخ» [التوراة، والأنبياء، والأسفار الحكمية]، إلى لغة اليديش. وخُصّصت هذه التراجم بالأساس إلى النساء وإلى «الجهلة والسكان المحليين»، مع أنه يجدر بنا الافتراض أن جزءاً من رجال النخبة لم ينأَ بنفسه عن التلقي بقراءتها. وتميز الفرع اليديشي في النهضة الثقافية ببداية محاولات توحيد المقاييس في الكتابة في نهاية القرن الثامن عشر

(36) B. Harshav, *The Meaning of Yiddish* (Los Angeles, CA: University of California Press, 1990), p. 78.

(*) تعبير عن الكتب المثيرة ولكن عديمة الأهمية والمضمون.

وببلورة لغةٍ راقيةٍ وغير مشوشةٍ، أحياناً في سياق السخرية من مشاهد ومسرحيات عيد البوريم [المساخر] الشعبية. وقام شعراء على غرار إيتسيك إيخال وأهارون وولفسيزون ـ هلا بإنطاق أبطالهم السلبيين بلغة اليديش المثيرة للسخرية، بينما، أبطالهم الإيجابيون كانوا ينطقون بالألمانية الراقية والصحيحة.

وبينما تسببت عمليات الانعتاق في غرب أوروبا ووسطها، في إهمال الكثير من اليهود لليديش وتبني اللغة المحلية، تجذّرت هذه اللغة في شرق أوروبا واحتلت مكانها الطبقي، سواء كان ذلك كـ «لغة العامة» أو كأساس وقاعدة لثقافة نوعية، على الرغم من «الشعبية» الأصيلة التي بقيت مطبوعة فيها. مع ذلك، فمع انتشار النهضة الثقافية أصبحت اليديش أيضاً لغة الأدب الراقي، ولم تعد فقط لغة نصوص مخصصة للنساء، ولغير المثقفين وللتلاميذ. وظهرت موجة جديدة من الروايات والأشعار ثنائية اللغة (باليديش والعبرية)، على غرار نتاجات بقلم ي. ل. بيرتس، مندلي موخير سفريم (أفراموفيتش، 1835–1917) وشالوم عليخيم (1859 ـ 1919)، عقب مجازر العامين 1881–1882. وقام هؤلاء المنتجون الجدد، بعد خيبة أملهم من النهضة الثقافية ومن الانعتاق، بوصف الحياة بألوان نقدية وخلقوا لأول مرة نتاجاً علمانياً حديثاً يهودياً عظيماً[37].

وعلى أبواب القرن التاسع عشر، جُنّدت اليديش، كلغة وثقافة، في خدمة الحركات العمالية اليهودية الثورية المعادية للصهيونية (على الأخص حركة الـ «بوند») في الولايات المتحدة وشرق أوروبا. وعبّر الأدب والشعر بلغة اليديش عن معاناة العامل

(37) إلى هذا التراث، مع ميل إلى العبرية كلغة الإنتاج الأساس ومع ذلك مرتبطة باليديش، ينسب أيضاً كل من حاييم نحمان بياليك، وش. ي. عغنون، وي. شطاينبرغ.

والمهاجر اليهودي من جور مضطهديه في صفوف أبناء شعبه وفي أوساط الـ «غوييم» [الأغيار][38] وفي العام 1908 عُقد في «تشرنوفيتش» ـ («بوكوبينا») مؤتمر لأدباء، وشعراء، ومسرحيين، وكتاب المقالات الفكرية والفلسفية، باليديشية، كانت استعراض قوة لا سابق له لليديش، كلغة وثقافة قومية علمانية يهودية. وفي ذروة الجو الحماسي، الذي أثاره المؤتمر، طالب عدد من المشاركين فيه بالإعلان عن اليديش، كلغة قومية يهودية وحيدة (في مقابل العبرية، كلغة الديانة والصهيونية). ومع أن هذا القرار لم يُتخذ رسمياً في مؤتمر «تشرنوفيتش»، غير أنه، نظرياً وعملياً، أُعلنت حرب لغات وثقافة بين اليديش والعبرية[39] وبعد الثورة والحرب الأهلية في روسيا 1917 ـ 1922، حصل انشقاق بين لغة اليديش الأميركية[40] وبين اليديش السوفياتية[41] وكانت ثقافة اليديش ثقافة وصفتها الصهيونية المحلية ـ مع وصول موجة الهجرة الثانية إلى فلسطين ـ

---

(38) هذه الحياة وصفت في نص نثري واقعي ملتهب (على سبيل المثال، النصوص النثرية لـ ز. ليفين) وفي نصوص شعرية حماسية (م. روزنفيلد، وم. فينتشيفسكي، ود. إيدلشتادت وأمثالهم)، وفي شبه مسرحيات احتجاج (ي. غوردين ول. كوفرين).

(39) B. Harshav, *Language in Time of Revolution* (Los Angeles, CA: University of California Press, 1993), p. 99.

في السنة ذاتها أسس أيضاً دوريّتان نخبويّتان للأدب والثقافة باليديش: ففي «فيلنا» بدأت تظهر مجلات شهرية أدبية، وفي نيويورك مجلة **نوعار**. هذه النشريّات كان لها أثر كبير في تطور اليديش الحديثة والعلمانية، وبالأخص بعد الحرب العالمية الأولى. لقد اعتبرت هاتان المجموعتان، اليديش، ثقافة قومية يهودية وجزءاً من الثقافة الأوروبية والأميركية التي ازدهرت بين الحربين العالميتين. رد اللغة العبرية جاء في مؤتمر «فيينا» في العام 1913، غير أنه أثار القليل من الاهتمام، والحرب العالمية التي اندلعت أدّت إلى نهاية المؤسسات التي «حاول العبريون» إقامتها في أوروبا.

(40) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(41) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

بأنها إحدى الثقافات المركزية المعادية لها، معتبرة إيّاها لغة المنفى، وأقصتها إلى خارج حدود الشرعيّة وتسببت في اندثارها، أو في عدم تجذرها في البلاد [فلسطين] كاستمرار للحرب الثقافية(42) لكن الثقافة العبرية الصهيونية التي تطوّرت في البلاد، نشأت في الأساس أيضاً كنتيجة لزوال سوق القرّاء العبريين في المركز اليهودي الأوروبي، وللحاجة الحيوية إلى منتجين وأدباء عبريين لخلق سوق حصري لإنتاجاتهم، في سياق خلق ترابط واشتراط بين الثقافة العبرية والقومية اليهودية الصهيونية واللغة العبرية. وهكذا، فبعد أن رأى المفكرون، والأدباء، والناشرون العبريون أنهم بدأوا يفقدون جمهور قرّائهم، وأنه لم تنشأ أيضاً في شمال أميركا كتلة ذات وزن لجمهور مستهلكين جديد، التحق هؤلاء بالصهيونية من أجل أن يخلقوا لأنفسهم جمهور مستهلكين و«شعب» خاص بهم فقط. وهذا هو مصدر ما أطلق عليه زوهر ويعقوف شافيط(43)، «نقل المركز الثقافي من أوروبا إلى أرض إسرائيل». وهذا هو السبب أيضاً في اعتبار اليديش كـ «ثقافة المنفى/ المهجر»، وللمقاربة العدوانية وغير المتهادنة إزاءها ولبناء ثقافة الفقاعة العبرية في البلاد. وهكذا صاغت ذلك، زوهر شافيط: «هذا الاعتراف بالوضع المصطنع للأدب العبري في أوروبا، الذي تحوّل لاحقاً لدى الأدباء إلى اعتراف مكتوب

(42) علينا أن نتذكر أن المخزون الكبير لثقافة اليديش قد أُبيد أثناء الكارثة. كذلك علينا أن نتذكر، أن اليديش كانت في الوقت ذاته «اللغة الرسمية» لحركة القومية الاشتراكية المناهضة للصهيونية وللثقافة الإثنية اليهودية التي حاول الشيوعيون تطويرها في الاتحاد السوفياتي (انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب). إلى ذلك، استمر استخدام اليديش كلغة تخاطب في أوساط الأورثوذكسية الدينية الأشكنازية في كل أرجاء العالم اليهودي.

(43) ي. شافيط، «مكانة الثقافة في عملية خلق مجتمع قومي في «أرض ـ إسرائيل»، مواقف ومفاهيم أساس،» في: زوهر شافيط، محرر، **تاريخ الاستيطان اليهودي في أرض ـ إسرائيل منذ الهجرة الأولى: بناء ثقافة عبرية في أرض ـ إسرائيل، القسم الأول.**

ومعروف، ودفع إلى نقل المركز الأدبي إلى أرض إسرائيل، نبع من تحليل واقعي أكثر لوجود الثقافة العبرية في أوروبا، فلا يقتصر الأمر على أن الثقافة العبرية في أوروبا عاشت في ظل وضع ازدواجي اللغة [تعددية اللغات](*) وما يمكن أن نسمّيه، استعارياً كـ «ازدواجية ثقافية» [ثقافات متعددة](**)، بل لأنه لم يُعطَ [لهذا](***) النظام الثقافي إمكان الأداء والعمل كنظام «طبيعي»، لأنه لم يكن هناك حاجة، ولم تمنح الشرعية للانتظام الطبقي للنظام، هذه العملية التي تميز كل نظام ثقافي «طبيعي»[44]

مصدر مهم آخر للعلمانية الإسرائيلية هو الاشتراكية بأشكالها وألوانها المختلفة، (بدءاً بالاشتراكيين الديمقراطيين وانتهاءً بالشيوعية). إن الاشتراكية هي نظام علماني من حيث المبدأ، يكفر بكل سلطة غيبية، وهي بحد ذاتها ديانة علمانية بديلة[45] وأصبح المهاجرون اليهود الذين وصلوا إلى البلاد في الموجتين الثانية والثالثة حتى الهجرة الخامسة بين الأعوام 1933 ـ 1937(****)، نخبة سياسية مسيطرة في النظام واعتبروا أنفسهم طليعة علمانية قومية اشتراكية.

(*) الأقواس المعقوفة هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(***) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(44) زوهر شافيط، محرر، المصدر نفسه، ص 54.

(45) ولكن في الحالة الخاصة التي أمامنا حيث كان يتحتم على الاشتراكية، بحكم الوضع، منح الأفضلية لـ «بناء أمة» وللقومية ـ والقومية الصهيونية مصدرها وجذورها دينية ـ هناك ميل إلى طمس معالم الحدود بين الاشتراكية والدين اليهودي.

(****) الأعوام 1933 ـ 1937 هي أعوام الهجرة الخامسة في الهجرات الاستعمارية ـ الاستيطانية الصهيونية لفلسطين. وسبقتها أربع موجات هجرة من هذا القبيل بدءاً من العام 1882.

ونظراً إلى أن معظم النخبة السياسية لـ «اليشوف» كان من بينهم[46] فقد استطاع هؤلاء إملاء مقاربتهم ونهجهم على مجمل المستوطنين في هذا المجال أيضاً[47]، في طريقهم نحو تأسيس الهيمنة. ويمكن اعتبار الجزء الأساس من نتاجهم المؤسساتي، أي الـ «كفوتسا» والـ «كيبوتس» [نمطي استيطان زراعي جماعي تعاوني][48]، كبناء جماعات أخلاقية جماعية علمانية، على قاعدة تبني انتقائي لأفكار دينية أُعطيت لها تفسيرات جديدة، على غرار تبني جزء من الأعياد اليهودية الدينية التي أُعطي لها تفسير شبه وثني جديد وفقاً للمصدر التوراتي، وتبني أجزاء من التقويم السنوي اليهودي التقليدي[49] وكانت المدارس ونظام التعليم بمثابة منظومة مؤسساتية ثقافية سياسية

---

(46) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب، وأيضاً: م. ليساك، **نُخب «اليشوف» اليهودي في «أرض ـ إسرائيل» في فترة الانتداب: خلفية اجتماعية وأنماط حياتية** (تل أبيب: عام عوفيد، 1981)، وي. شابيرا، **حركة «أحدوت هعفودا» التاريخية: قوة تنظيم سياسي** (تل أبيب: عام عوفيد، 1975).

(47) هنا يجب التحفظ والقول أن معظمهم كان من الجيل الأول للتمرد على قيود التقاليد الدينية لآبائهم. بعض منهم تيسّر له أن يتلقّى تثقيفاً تقليدياً في «الكُتّاب» وفي «اليشيفا» [المدرسة الدينية]، الأمر الذي، ربّما، أدى إلى زيادة حدة خطابهم المضاد للمؤسسة الدينية، غير أنه ترك لدى بعض آخر، على الأقل، مشاعر دينية عميقة، اصطدمت بوجهات نظرهم الاشتراكية. انظروا، مثلاً، وصف حالة التسامي الديني التي شعر بها كل من راحيل ينائيت (بن تسفي) وزملائها لدى وصولهم إلى البلاد، وبوجه خاص لدى قيامهم بجولة في القدس وضواحيها (ر. بن تسفي (ينائيت)، **نحن مهاجرون: فصول من الحياة** (تل أبيب: عام عوفيد، 1969)).

(48) D. Weintraub, M. Lissak and Y. Azmon, *Moshava, Kibbutz and Moshav: Patterns of Rural Settlement and Development in Palestine* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969).

(49) في فترة لاحقة ستقوم نخبة قليلة العدد، رجال الحركة الكنعانية، بالمغالاة في هذا المنحى حتى أقصى حدوده المنطقية، مثيرة مقاومة وهلعاً من الابتعاد كثيراً عن «التراث اليهودي» (ي. شافيط، **من عبري إلى كنعاني: فصول في تاريخ الأيديولوجيا واليوتوبيا ذات الصلة بـ «إحياء العبرية»: من صهيونية راديكالية إلى معاداة الصهيونية** (القدس: دومينو، 1984)).

أخرى. حقاً لم يكن معظم أعضاء منظمة المعلمين أعضاءً في الأحزاب العمالية، ولكن «مشروع بناء الأمة العبرية» كما شكلته الأحزاب العمالية(50)، كان مقبولاً من معظمهم. لقد كانوا سعداء بأن يكونوا وكلاء المشروع الذي قام على أساس القومية واللغة العبرية، وبذلك احتلوا مكاناً مركزياً في داخل النظام كنخب فرعية(51).

كذلك، يجب أن لا ننسى، أن المؤسسين الأصليين للحركة الصهيونية («الصهيونية السياسية»)، لم يكونوا علمانيين فقط، على الأقل في الجيل الثاني، بل كانوا أيضاً مندمجين وذوي جذور فكرية وسياسية في ثقافة وسط أوروبا وغربها، وأخذوا من هناك أفكار القومية الليبرالية وفقاً لصيغة ماتسيني الإيطالي، كوشوط الهنغاري وماسريك التشيكي(52) عارض كل من هرتسل، ونورداو وزينغويل وزملاؤهم بشكل واضح النظام الديني، وكذلك منح صلاحية أو قوة سياسية أيّاً كانت «للربنيم» و«الرّبنوت» [علماء الدين والمرجعية الدينية] في الدولة اليهودية عندما تقوم. ومنذ بداية قيام الحركة الصهيونية خاضوا حرباً ثقافية ضد علماء الدين المعدودين الذين انضموا إليها وكانوا تواقين إلى تشكيل الجماعة

---

(50) ي. شابيرا، **مجتمع في أسر السياسيين** (تل أبيب: سفريات بوعليم، 1996).

(51) جزء لا بأس به منهم لم ينشط فقط كناشر للثقافة، ولكن أيضاً كمنتج لها. عمل هؤلاء في كتابة الأدب وفي نظم الشعر، وفي الصحافة، وفي كتابة المقالات الفكرية والفلسفية، وساهم في وضع كتب التعليم، وفي ترجمة وتلحين أناشيد شعبية وطنية على وجه العموم.

(52) حول المصادر الفكرية للصهيونية، انظر: ش. آفينيري، **الفكر الصهيوني بأطيافه** (تل أبيب: عام عوفيد [الشعب العامل]، 1980)؛ W. Laqueur, *A History of Zionism* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1972)؛ د. فيتال، **الثورة الصهيونية، المجلد الأول: بداية الحركة** (تل أبيب: عام عوفيد؛ هسفرياه هتسيونيت، 1978)، و B. Kimmerling, «Between the Primordial and the Civil Definitions of the Collective Identity,» i E. Cohen, M. Lissak and U. Almagor, eds., *Comparative Social Dynamics* (Boulder, CO: Westview Press, 1985).

المستقبلية وفقاً لقواعد دولة «الهالاخاه» [الشريعة][53] لقد حارب الآباء المؤسسون هذه الاتجاهات على الرغم من أنهم كانوا بحاجة ماسة جداً إلى منح حركتهم شرعية دينية، وفعلوا ذلك حتى بثمن انسحابات وانشقاقات[54] وتبنّت الأوساط المدنية، أي الطبقة الوسطى في المدن (وفي جزئها القروي أيضاً) التي نشأت في البلاد، وحزبها (الصهيونيون العموميّون) هذه الثقافة إلى حد كبير وطورتها في مدن مثل تل أبيب ورمات غان، وإلى حد ما حتى في حيفا الاشتراكية.

من جانبها، خاضت الأورثوذكسية الدينية اليهودية ضد الصهيونية حرباً كانت، ربّما، أشد مرارة من حربها ضد العلمنة والانصهار في المجتمعات المحلية والهجرة إلى شمال أميركا[55] وسبب ذلك، أنها رأت في الصهيونية العلمانية (حتى بصيغتها الدينية) عدوّها الأيديولوجي الأمرّ. ومن المحتمل أن هذه الحرب الشعواء والمتبادلة بالذات هي المؤشر إلى القربى الكبيرة بين الأورثوذكسية الدينية والصهيونية، لأنه لم تقم بعد حركة يهودية منافسة أخذت ـ كما فعلت الصهيونية ـ أسساً ورموزاً كثيرة جداً من التراث الديني، بما في ذلك بلد المقصد للهجرة والاستعمار ولبناء الأمة، أي «الأرض المقدسة»، وحتى «اللغة المقدسة».

---

(53) إيهود لوز، **التقاء الخطوط المتوازية: الدين والقومية في الحركة الصهيونية في شرق أوروبا (1882-1904)** (تل أبيب: عام عوفيد، 1985).

(54) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(55) لقد فككت الهجرة إلى شمال أميركا الجالية والمجتمع التقليدي في شرق أوروبا، وحتى لو لم تتسبب في علمنة فوريّة، فإنها زعزعت سلطة رجال الدين والحاخام كمؤسسة. وانتظمت الجاليات الجديدة في شمال أميركا وفقاً لمبادئ مغايرة (انظر الفصل الأول من هذا الكتاب)، وفقط بعد الحرب العالمية الثانية والكارثة ظهرت من جديد بقايا جوالي و«أشكال» مشابهة للشكل التقليدي.

والشريحة الأخيرة، على الأقل من ناحية كرونولوجية، التي قدمت مساهمة أيديولوجية، وعلى الأخص مؤسساتية للعلمانية الإسرائيلية، في سياق محاولة لامتلاكها تماماً، كانت الدولة. وكدولة إثنية يهودية من ناحية هويتها ورموزها لم تكن قادرة على أن تكون علمانية تماماً ـ على الرغم من أن نخبها المؤسِّسة كانت بالأساس علمانية اشتراكية في نمط حياتها (الممارسة) ـ جراء الدمج والتطابق الجزئي القائمين في داخل الصهيونية بين القومية العلمانية، والاشتراكية والدين. هذا الدمج وجد تعبيراً حاداً عنه في تخلّي الدولة عن تطبيق قوانينها وقضائها في مجال الأحوال الشخصية، إذ أبقت هذا المجال خاضعاً لخبرة ومرجعية جسم ثيوقراطي قضائي فقهي، بينما أبقت القضاء في أيدي المحاكم الدينية[56] مع ذلك، فمع تأسيسها غمرت الدولة بهجرة جماعية ليهود من أقطار تجاوزتها مسارات العلمنة المكثفة، الأمر الذي هدد بإحداث تغيير مطلق في صورتها الطبقية، والأيديولوجية، والثقافية[57] وكان أحد ردود فعل الدولة على هذا التهديد لهويتها ولثقافتها الأصليتين[58] بلورة هوية دينية مدنية دولانية، «همملختيوت» [بمعنى الدولانيّة، Stateness].

---

(56) بذلك واصلت الدولة إلى حد ما العمل بنهج «الملل» (Millet) العثماني، الذي تبناه البريطانيون أيضاً مع تغيير طفيف، منح استقلالاً ذاتياً للطوائف الدينية. وأصبح الأمر موضع تفسيرات وشروحات مزدوجة ومتناقضة. فمن ناحية يعني ذلك تنازل الدولة عن مجالات تشريع وقضاء مركزية (B. Kimmerling, «State Building, State Autonomy, and the Identity of Society: The Case of the Israeli State,» *The Journal of Historical Sociology*, vol. 6, no. 4 (1993))، وبالتالي إضعاف الدولة وفقدانها حيز من صلاحياتها واستقلالها الذاتي. ومن ناحية أخرى، وفقاً لتفسير بديل، فبواسطة سيطرة الدولة على «الربنوت» (المجلس الديني الأعلى) وبيروقراطيتها تحوَّل الدين إلى شبه كنيسة تابعة للدولة وتخضع لسلطتها، كما زعم يشعياهو ليفوفيتش (**يهودية، شعب يهودي ودولة إسرائيل** (القدس: شوكان، 1976)). بطبيعة الحال يمكن إيجاد إسناد للتفسيرين سوياً.

(57) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(58) انظر الفصلين الثالث والسادس من هذا الكتاب.

ووضع هذا النهج في مركز الكينونة مصطلحاً علمانياً عصرياً تماماً ـ أي الدولة بمؤسساتها، بما في ذلك الجيش ـ لكنه أضفى عليه أيضاً دلالات ومضامين مستمدة من «الديانة الدينية»[59]

أمّا في المجال الرمزي، فإضافة إلى العَلَم، والنشيد الوطني، والشعار[60] وضعت الدولة تقويماً سنوياً دورياً لأيام الأعياد، الحداد والذكرى لأغراض إقامة الشعائر والطقوس فيها. كان هذا التقويم مكوّناً من أيام رمزية ذات ثلاثة مداميك: (أ) أعياد ومناسبات يهودية دينية تبنتها الدولة واستوعبتها داخلها، ولكن كان يُحتفل بها بشكل أو بآخر وفقاً للتراث اليهودي (بالأخص يوم السبت، ورأس السنة القمرية، ويوم الغفران، ولكن أيضاً عيد الفصح وعيد المظلة اللذين جرت محاولات سابقاً لتفسيرهما من جديد). في فترة ما قبل الدولة، تم الاحتفال بهذه الأعياد والمناسبات، إن حصل ذلك أصلاً، في داخل الجالية اليهودية بشكل اختياري وفقاً لذوق ومنطق المحتفل وبموجب أسلوب الجالية المحلية. مع ظهور الدولة، قامت بفرض هذه المواعيد على المجال العام كله (ولذا، جزئياً، على المجال الخاص أيضاً)[61] (ب) خليط من الأعياد والمناسبات الدينية

(59) منذ بداية قيام الدولة، نسبت إليها قدسية دينية فعلية من جانب أجزاء من التيار الديني القومي، على غرار حركتي «همزارحي» و«هبوعيل همزراحي»، بتأثير من التعاليم الدينية للحاخام كوك، فقد اعتُبر تأسيسها كـ «بداية الخلاص» أو «كبداية نمو خلاصنا»، إن لم يكن أكثر من ذلك (انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب).

(60) D. Handelman and L. Shamgar-Handelman, «Shaping Time: The Choice of the National Emblem of Israel,» in: E. Ohnuki-Tierney, ed., *Culture and History: New Directions* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990).

(61) كل ظاهرة تحصل في المجال العام لها انعكاسات مباشرة أيضاً على حياة الفرد والعائلة، في داخل المجال الذي يُعتبر «خاصاً». هكذا أيضاً تحوّل قانون ساعات العمل والراحة إلى قانون يجسّد الإكراه الديني من جانب الدولة، على الرغم من أن تطبيقه كان انتقائياً ويتغيّر من فترة إلى أخرى.

واستحداثات أوجدتها الجماعة الصهيونة المحلية والعالمية، أُدخلت إلى التقويم السنوي في فترة ما قبل الدولة السيادية (على غرار «بوريم»(*)، «حنوكاه»(**)، «طيت فاف بـ شباط»(***) وإلى جانبها، «يود أليف بـ آدار»[62]، و«كاف بـ تموز»[63] أو «كاف أليف بـ تموز»[64] (ج) مناسبات سياسية جديدة، كانت الدولة محورها،

(*) عيد المساخر، يصادف في الرابع عشر والخامس عشر من شهر آذار العبري، ويحتفل فيه بخلاص يهود بابل وبلاد فارس من المجازر.

(**) عيد الأنوار أو المشاعل. يحل في الخامس والعشرين من شهر كسليف العبري، ذكرى انتصار الحشمونئيم على اليونانيين وتدشين هيكل سليمان من جديد. يستمر هذا العيد ثمانية أيام.

(***) الخامس عشر من شهر شباط العبري، وهو يوم الشجرة لدى اليهود.

(62) يوم «تل ـ حاي»، هو يوم احتلال المستوطنة بأيدي جنود بدو من جيش الأمير فيصل في العام 1920 ومصرع يوسف ترومبلدور الذي أصبح البطل والشهيد القومي المحلي الأول للجالية اليهودية في فلسطين، وأصبح جزءاً من الأسطورة الصهيونية.

(63) الذكرى السنوية لوفاة هرتسل (1904)، مؤسس الحركة الصهيونية السياسية، التي يحييها الصهيونيون في البلاد والعالم. في منتصف الثلاثينيات أرادت الحركة الصهيونية التصحيحية، الخصم السياسي لحركة العمل الصهيونية، تحديد هذه الذكرى كيوم احتفال رسمي بدلاً من يوم الأول من أيار/ مايو، عيد التضامن العمالي العالمي الذي فرض إلى حد كبير على مجموع أبناء الجالية اليهودية ـ وإلى حين مطلع الستينيات في القرن العشرين، على مجموع مواطني الدولة أيضاً ـ كيوم عيد شبه قومي شكل رمزاً لسيطرة حركة العمل على السكان اليهود.

(64) ذكرى وفاة حاييم نحمان بياليك (1935)، الذي توّج بصفته شاعر الوطن، وارتبط اسمه أكثر من أي شخص آخر ببلورة الثقافة العبرية في أوساط الجالية اليهودية في فلسطين. مثيرة أيضاً للاهتمام أيام المناسبات التي لم يتم ذكرها، أو لم تحظ تقريباً بإدراجها ضمن التقويم السنوي الصهيوني، على سبيل المثال، مناسبة الثاني من شهر تشرين الثاني/ نوفمبر (1917)، أي يوم وعد بلفور. حقاً لقد اقترح إليعازر بن يهودا بدء التقويم اليهودي في البلاد من جديد انطلاقاً من هذا الحدث، وبدأ يؤرخ ما ينشره وفقاً لذلك، غير أن هذا اليوم كان بالذات يوم حداد وذكرى أليمة في الوعي القومي الفلسطيني. كذلك الأمر بالنسبة إلى يوم التاسع والعشرين من تشرين الثاني/ نوفمبر (1947)، ذكرى إعلان الأمم المتحدة عن تقسيم البلاد بين دولتين: عربية ويهودية.

وبالأخص جيشها، تمأسس بعضها وأصبح جزءاً من الديانة المدنية للدولة الإسرائيلية، وبعض آخر اختفى وزال بعد فترة قصيرة[65]:

1 ـ الخامس من شهر أيار العبري، يوم إعلان قيام الدولة الذي اعتُمد كـ «عيد الاستقلال»، يوم التأسيس الرسمي للدولة. أصبح هذا اليوم، الأكثر قدسية في الديانة المدنية القومية الإسرائيلية. وعلى الرغم من أنه كان هناك تخبطات وبلبلة، ولا تزال، بالنسبة إلى شكل الاحتفال به، فقد نشأ توافق واسع جداً حوله[66]، وأصبح يُحتفل به أيضاً في تجمعات يهودية خارج البلاد.

---

(65) أيام المناسبات التي اختفت بعد وقت قصير هي: (أ) يوم السابع والعشرين من شهر تموز/ يوليو (1948) ـ الموافق لليوم العشرين من شهر تموز العبري، ذكرى «يوم الدولة»، كما يبدو فإن من بلور الثقافة الجديدة كان بحاجة، بعد شهرين على إعلان قيام الدولة، إلى مراسم احتفالية توحيدية فورية. وكان هذا هو التاريخ الأقرب الذي يمكن فيه تحديد مراسم احتفالية تتعلق بالدولة. في العام 1949 تم تحويل هذه المناسبة لتصبح «يوم الجيش»، وفي العام 1950، احتفل بها كـ «يوم قيام الدولة». (ب) السادس من كانون الأول/ ديسمبر (1948)، أُعلن عنه كيوم «جمع الشتات»، ولكن لم يكن القصد تخصيص يوم عيد لمجمل الهجرة والمهاجرين، الذين غمروا الدولة، بل فقط لتنمية الروابط مع متطوعين من الخارج خدموا في إطار الجيش. بعد عام تم توسيع دلالة «يوم جمع الشتات» بحيث ينطبق على مجمل المهاجرين الجدد، وفي العام 1950 نُسي هذا العيد أيضاً. (ج) جرت محاولات مثيرة للاهتمام لتحديد أعياد محلية، على الأخص عقب السيطرة على مدن مختلطة، مثل، حيفا، وصفد، وطبريا. في التاسع عشر من نيسان/ أبريل العام 1949، احتُفل في حيفا بالذكرى السنوية الأولى لـ «تحرير» المدينة، في تلك الاحتفالات تم الدمج بين عرض عسكري، عروض غنائية وراقصة شعبية ومراسم احتفالية رسمية. هذا الاحتفال شكل نموذجاً رئيساً لاحتفالات، «يوم الاستقلال» في السنوات اللاحقة، حتى نهاية ستينيات القرن العشرين. (د) الحادي عشر من شهر آذار العبري (1949)، أعلن كـ «يوم الهاغاناه»، ولكن في خلال سنوات معدودة اختفى عن جدول الأعياد، وهكذا كان مصير «يوم الذكرى لإسرائيل المتجددة»، الذي احتفل به يوم احتلال مدينة إيلات [أم الرشراش العربية]. وفي الخمسينيات أصبح الأول من أيار/ مايو أيضاً، يوم التضامن العمالي العالمي، عيداً شبه رسمي، لكنه اختفى أيضاً مع الوقت. وكان الأول من أيار/ مايو من ناحية احتمالية، العيد الوحيد الذي احتفل فيه بشكل مشترك مواطنو الدولة، اليهود والعرب على حد سواء.

(66) باستثناء مواطني الدولة، العرب، الذين لو لم يشعروا أن الأمر استفزازاً زائداً عن =

2 ـ في العام 1951، تقرر الفصل بين يوم الاستقلال ويوم ذكرى ضحايا حرب العام 1948 (ولاحقاً ضحايا كل الحروب والعمليات العسكرية) وتكريس يوم خاص لهذا الغرض، يُحتفل فيه قبل يوم واحد من ذكرى يوم الاستقلال.

3 ـ في العام ذاته، تقرر الاحتفال في السابع والعشرين من شهر نيسان العبري بـ «يوم الكارثة والتمرد» في الغيتوات. وكانت الغاية الأساس، الاحتفال بإحياء ذكرى أسطورة البطولة للتمرد في «غيتو وارسو» بخاصة، وباقي الغيتوات وحرب الأنصار الوطنيين ضد الجيش النازي بعامة، في سياق تأكيد البطولات اليهودية التي كانت أكثر ملاءمة لروح الفترة(67) بهذا الشكل يلخص المؤرخ اليهودي ماعوز عوزرياهو عملية خلق طقوس تقديس الدولة(68)

«في هذا العام تم التعبير بشكل كامل عن فرحة الشعب في ذكرى عيده، [عيد الاستقلال](*)، ولا شك في أن ما ساعد على ذلك كان التخطيط الدقيق والبلورة اللائقة»، هكذا كتب بن غوريون

= الحد للأكثرية اليهودية، لكانوا حوّلوا هذ اليوم علناً إلى يوم «النكبة» الوطنية بالنسبة إليهم. بدلاً من ذلك، فالثقافة العربية تحتفل بالثلاثين من شهر آذار/ مارس (1976) كـ «يوم الأرض»، يوم ذكرى واحتجاج على مصادرة الأراضي واضطهاد المواطنين العرب (انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب). كذلك، هناك تردد في أوساط دوائر دينية أورثوذكسية إزاء الاحتفال بـ «يوم الاستقلال»، ولكن في السنوات الأخيرة تقلص هذا التردد واقتصر على دوائر ضيقة جداً تابعة لطائفة «نطوري كارتا» المعادية للصهيونية.

(67) في العام 1953، تم تشريع قانون من أجل إقامة سلطة ذاكرة رسمية للكارثة، وفي العام 1956 نُظّم الاحتفال الرسمي الأول بتلك الذكرى في مؤسسة «ياد ـ فاشيم» (انظر الفصلين الثالث والسادس من هذا الكتاب).

(68) م. عوزرياهو، **طقوس دولة: احتفالات الاستقلال وتخليد ذكرى قتلى الحرب 1948-1956** (بئر السبع: جامعة بن غوريون في النقب، 1995)، ص 30.

(*) الأقواس المعقوفة هي من وضع المؤلف.

في البرقية التي أرسلها إلى منظمي الاحتفالات بذكرى يوم الاستقلال [1950]. لقد عبّر بن غوريون في أقواله عن المفهوم الأساس لمنظمي طقوس يوم الاستقلال، كطقوس سياسية: فالفرح هو فرح الشعب العفوي، ووظيفة المنظمين لا تقتصر على خلق الفرحة، بل على توجيهها، وتنظيمها ومأسستها في إطار يوم العيد القومي. ولكن، وكما اتضح للمنظمين، فالفرحة كان يجب خلقها، إضافة إلى أجواء العيد والطقوس الرسمية الاحتفالية، فالجماهير كانت أبطال العيد، وكانت في الوقت ذاته هي المشاركة في الأحداث التي خططتها وأشرفت على إخراجها السلطات. وفي كل الأحوال فالعفوية كانت منظمة وممأسسة.

لكن الهوية الرسمية للدولة، «همملختيوت» ـ الدولانيّة [Stateness]، والهيمنة التي كانت مرساة في الديانة الجديدة التي كانت الدولة محورها، لم يجدا تعبيراً عنهما فقط في طقوس الدولة وفي بلورة التقويم السنوي، مع أنه كان لهذه الأمور دور إطاري مهم. لقد نشأت بيروقراطية حكومية متشعبة، ممركزة، وخبيرة، تحكّمت بموارد الأموال المقدمة كمساعدات واصلت التدفق من الخارج على شكل تعويضات من ألمانيا الاتحادية وتبرعات من يهود العالم[69] وقام ببناء هذه الهوية الجديدة، وكيلان مركزيان: الجيش[70] ونظام التعليم. إلى جانب هذين الوكيلين، تم تجنيد وحشد جماهير المستوطنين القدامى، وفي مقدمهم منتجي الثقافة العبرية (أدباء، وشعراء، وأساتذة جامعات، ومعلّمون)، وأيضاً

---

(69) انظر: B. Kimmerling, *Zionism and Economy* (Cambridge, MA: Schenkman, 1983).

(70) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

مجمل المجتمع المدني الذي أحس بأنه مهدد بشكل مباشر أو غير مباشر من موجة الهجرة الكبيرة [هجرة يهود الأقطار الإسلامية] التي كان من المحتمل أن تدمّر وتتسبب في انهيار كل ما بناه «الييشوف العبري» [المستوطنون الأوائل الأشكناز]، بكد وعناء كبيرين.

الثقافة العلمانية في إسرائيل: من العبرية إلى الإسرائيلية

كما سبق وقلنا، في «إسرائيل» ثقافة علمانية متشعبة متجذرة وصاحبة تراث. هذه الثقافة كانت في صلب «العبريّة»، في الفترة ما قبل السيادية، وكان استمرارها في القومية، و«الإسرائيلية» التي تم تبنيها وبُنيت كهوية جماعية مع تأسيس الدولة الإسرائيلية. وهذه العلمانية، إشكالية على الرغم من تجذّرها، حيث إن كل علمانية هي ذات طابع إشكالي ومليئة بالتوترات والتناقضات الداخلية، بحكم كونها، أيديولوجيا مضادة للأيديولوجيات، وديانة غير دينية تكرّس «اللامقدَّس». إلى ذلك، فإن هذه العلمانية أزماتيّة على الدوام وبخاصة في إسرائيل، نظراً إلى الارتباط الوثيق بين القومية بصيغتها الصهيونية والديانة اليهودية، وطمس معالم الحدود بينهما. وكما هو معلوم، لم يقع اختيار الصهيونية العلمانية على «تسيون» [بلاد صهيون] (على الرغم من وجود عدد من الإمكانات البديلة) كبلد مقصد للهجرة، ولتأسيس مجتمع ودولة يهوديين وعصريين بسبب ثرواتها وغناها، وبسبب مناخها المعتدل وسهولة مقاربتها سياسياً، بل بسبب دلالتها الدينية والرموز التي كانت مقرونة بها. إذ إن الصهيونية، وعن طريق استخدام الرموز والمشاعر الدينية التي «أُمّمت» تمكنت فقط من تجنيد جزء ضئيل من اليهود، الذين كانوا موجودين آنذاك، في عملية هجرة جماعية من أقطار شرق أوروبا إلى أميركا الشمالية بالذات. لكن هذه الإشكالية تتعلق بشكل خاص فقط

بأحد أنواع العلمانية، أي العلمانية الدولانية التي حاولت الدولة بناءها وفرضها في مستهل طريقها، كما سبق ورأينا[71]

على الرغم من ذلك، فالممارسات اليومية والهوية الذاتية لمعظم مواطني الدولة، هي علمانية في جوهرها، مع أنها ليست إلحادية. وبقدر ما كانت الهيمنة تتلاشى، كانت الثقافة العلمانية تفقد مكانتها كـ «الثقافة الإسرائيلية» الحصرية وتتحول إلى ثقافة قطاعية، ثقافة قطاع واحد من أصل قطاعات عديدة معروضة ومحلّلة في هذا الكتاب[72] عملياً، أمامنا اليوم، مزيج من ثقافة ومنشأ إثني وطبقي. هكذا، على سبيل المثال، فإن مجموعة العلمانيين الصرف مؤلفة من 38 بالمئة من المتحدرين من أقطار الغرب هم وآباؤهم أيضاً، ومن 27 بالمئة من مواليد «إسرائيل» الذين يتحدر آباؤهم من أصل غربي. وفقط ثمانية بالمئة من مجموعة العلمانيين هم من أصول شرقية، إضافة إلى 14 بالمئة من مواليد «إسرائيل» لوالدين من أصول شرقية[73] وترتكز العلمانية الإسرائيلية في نهاية التسعينيات ومطلع القرن الحادي والعشرين بالأساس على طبقة وسطى وعليا جديدة، هي نتاج الدولة الإسرائيلية. وبدأت هذه الطبقة بالنشوء منذ الخمسينيات من القرن العشرين[74]، كاستمرارية لمجتمع «الييشوف»

(71) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(72) ولكن يجب أن نضيف إلى ذلك، أن هناك وجود لأجزاء علمانية كبيرة، في داخل قطاعات أخرى أيضاً، مثلاً، في القطاع العربي (انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب)، وبالذات في القطاع الروسي (انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب).

(73) Sh. Levy, H. Levinson and E. Katz, *Beliefs, Observances and Social Interaction Among Israeli Jews* (Jerusalem: Guttman Institute of Applied Social Research, 1993), p. 16.

(74) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

قبل قيام الدولة. وتضم هذه الطبقة الأجزاء المركزية من «الييشوف اليهودي المنظم» في الفترة الكولونيالية، أبناءه وبناته. وعن طريق عمليات الحراك الاجتماعي[75]، استوعبت هذه الطبقة داخلها مهاجرين جدداً من الأشكناز والشرقيين أيضاً. وفي الأصل ترتكز هذه الطبقة على بيروقراطية الدولة والبيروقراطية العامة، المدنية والعسكرية، التي تبلورت مع قيام الدولة، على مجموعات نخبوية مهنية («ذوو الياقات البيضاء»)، وفنانين، وعاملين في وسائط الاتصال الجماهيرية، ورجال قانون، وعلماء وأكاديميين، إلى جانب نخبة من العاملين في المؤسسات الأمنية، ورجال الأعمال، يبرز فيها رجال الأعمال المتوسّطون والكبار في قطاعي التجارة والصناعة[76]
وهكذا، فلا غرابة في أن المعسكر اليميني والديني، ومع عودته إلى السلطة في العام 1996، وظّف جهوداً سياسية ومادية في محاولة خلق نخبة إعلامية وفكرية بديلة، أو على الأقل منافسة للنخب التقليدية.

في مطلع تسعينيات القرن الماضي كان بالإمكان ملاحظة براعم

(75) نتاج لامتلاك ثقافة (بالذات ثقافة مهنية عالية) ولتحسن الوضع الاقتصادي، (ش. ـ ن. آيزنشتادت، م. ليساك وي. ناهون، **الطوائف في إسرائيل ومكانتها الاجتماعية** (القدس: مخون يروشاليم لحيكر يسرائيل [معهد القدس لأبحاث إسرائيل]، 1993)).

(76) في «إسرائيل»، كما في كل مجتمع آخر في العالم، هناك طبقات وكذلك فجوات طبقية ملحوظة، ولكن ليس هناك وعي طبقي. عندما يسأل مواطنو الدولة أي الخلافات تشكل خطراً أكبر من غيرها على المجتمع الإسرائيلي، فإن نسبة 62,8 بالمئة منهم تعتبر أن النزاع العلماني ـ الديني هو الأخطر، بينما يرى ذلك 22 بالمئة في النزاع بين اليمين واليسار (القصد هنا الصراع حول قضايا السلام والأمن، دون أي صلة بـ «الفجوات الطبقية»)، و2,6 بالمئة في الصراع بين الشرقيين والأشكناز، واثنتين بالمئة فقط في الصراع بين الأغنياء والفقراء (أ. ياعر يوخطمان وي. بيرس، **بين التوافق والخلاف: الديمقراطية والسلام في الوعي الإسرائيلي** (القدس: هسفرياه لديمقراطيا [المكتبة من أجل الديمقراطية]؛ المعهد الإسرائيلي للديمقراطية، 1998)).

حرب ثقافية (أو دينية) في الدولة الإسرائيلية، بين الثقافة «الإسرائيلية العلمانية»، وجزء من الثقافات الأخرى. والصراعات آخذة بالاشتداد ليس فقط حول هذا الاستخدام أو ذاك للدولة من أجل إملاء هذا النهج الديني أو ذاك، بل حوَّل مجرد تحديد قواعد اللعبة داخلها. والصعوبة الأساس، من «الجانب» العلماني تكمن في أن غالبية الجمهور اليهودي في إسرائيل، بما في ذلك جمهور يعرّف عن نفسه كعلماني، لا يزال ينظر إلى هويته القومية الجماعية بواسطة شيفرات، وقِيَم، ورموز، وذاكرة جماعية جزء كبير منها مستعار من الديانة اليهودية، مع أنها حظيت بتفسير قومي علماني أو إثني(77) بكلمات أخرى، يعيش في «إسرائيل» والعالم عدد من اليهود ذوو هوية علمانية أو إثنية، أكثر من ذوي الهوية اليهودية المرتكزة على التعريف الديني، ولكن هناك صعوبة كبيرة في تحديد مضامين ملموسة لليهودية العلمانية، حدودها وممارساتها. يمكن تعريف العلمانية، وبصعوبة معينة اليهودية أيضاً، بواسطة رزمة من الممارسات والأيديولوجيات المنفردة. ولكن عندما نحاول خلق رابط بينهما، تبرز التوترات، والتناقضات، والتعارضات بين علمانية ويهودية الدولة الإسرائيلية(78) وحتى اللغة العبرية، التي يُعزى تحويلها إلى لغة التداول اليومي، وكذلك علمانيتها، إلى اليهودي المتحرر إليعازر بن

---

(77) Kimmerling, «Between the Primordial and the Civil Definitions of the Collective Identity,» in: Cohen, Lissak and Almagor, eds., *Comparative Social Dynamics.*

(78) الوضع يختلف إلى حد ما في المركز اليهودي في شمال أميركا، فمجمل اليهود الذين لم يذوبوا كلياً في داخل المجتمع الأميركي، أو لم يغيروا ديانتهم، ينتمي إلى الفسيفساء الإثني الأميركي الذي إضافة إلى التعددية الإثنية كظاهرة أميركية حقيقية، يعترف بشرعية التعددية أيضاً في داخل المجموعات الإثنية والدينية (انظر الفصل الأول من هذا الكتاب).

يهودا، كانت مشحونة بأسس مسيحانية دينية ورؤيوية تتعلق بالآخرة، لفت إليها غرشوم شالوم منذ العام 1928[79]

اعتقد يونتان شابيرا، أن عبرنة الثقافة اليهودية الصهيونية خلقت سوراً من الجهالة إزاء الثقافات الغربية الكبيرة والعالمية (التي أصبحت مقاربتها انتقائية، عن طريق مترجمين و«مفسرين» ملتزمين بالمشروع الصهيوني). يمكن أن نضيف إلى ذلك، أنه بينما في القرن التاسع عشر، في فترة النهضة الثقافية، حافظ نهج سد طرق الوصول إلى العبرية النهضوية[80] على «جهالة متعمدة» (مصطلح ابتكره كل من فويرشطاين وشطاينزلتس، 1987، عقب فوكو)، فإن الصهيونية المحلية قلبت الأمور رأساً على عقب وخلقت العبرية كحد آخر، لغوي، لكي يضمن استمرار وجود فقّاعة الهيمنة. وأصبحت العبرية المحلية الحد اللغوي المفاهيمي الذي احتوى داخله مجمل المفاهيم التي كوّنت المصادر الثقافية للهيمنة، والذي حال إلى حد ما من دون تسلّل مفاهيم عدائية أو غريبة إليها. وأدى «برج بابل» اللغوي، لمجتمع المهاجرين الذي واجه الهيمنة، إلى تقويتها فقط، وساعد في الحفاظ على الحد اللغوي. هذا، لأنه في وضع يتسم بتعددية لغوية، يمكن للعبرية فقط أن تكون جسراً بين المتحدثين بباقي اللغات،

(79) انظر، صفحة 84، اقتباس عن رفيتسكي (أ. رفيتسكي، **النهاية [القيامة] البائنة ودولة اليهود: مسيحانية، صهيونية وراديكالية دينية في إسرائيل** (تل أبيب: عام عوفيد، 1993)، ص 14). أمّا فرانتز يهودا روزنتسفيغ فكان فيلسوفاً يهودياً ـ ألمانياً، مقرباً من أوساط دينية ويتبنى آراء مماثلة لآراء «ش. دوفينوف» الذي نادى بقيام عدة مراكز ثقافية عرقية. ولنتذكر، أيضاً، فكرة مماثلة أعرب عنها المؤرخ والباحث في الأدب باروخ كورتسفيل، كما هو مقتبس لدى بن أور.

(80) أ. باروخ، «نظرة مغايرة إلى «حياة العبرية الميتة»: الجهالة المتعمدة في اللغة العبرية في المجتمع اليهودي في شرق أوروبا في القرن التاسع عشر وتأثيرها في الأدب العبري وقرائه،» **ألبابيم ـ ألفان** [دورية]، العدد 13 (1996).

«فامتلاكها» (من خلال النطق «الصحيح») كان بمثابة بطاقة الدخول إلى مجتمع مواليد البلاد، كما يزعم، وأصبح توريثها مهمة جماعية تجنّد الجميع من أجلها. على الرغم من ذلك، تسير الأمور في الدولة، نظرياً وعملياً، وفقاً لشيفرات عالمية وعلمانية مستمَدة ممّا يُسمّى «الثقافة الغربية»، وشيفرات مستمدة من التراث الديني اليهودي في الوقت ذاته أيضاً. هذه التوترات والتناقضات امتُصّت إلى داخل التوضع المهيمن وأصبحت جزءاً منه. لكن نظام الهيمنة حدّد ونظّم ليس فقط علاقات الدين ـ القومية ـ الدولة، بل أيضاً الموقع الطبقي لمجموعات اقتصادية، وإثنية، وقومية في داخل المجتمع والدولة الإسرائيليين وأيضاً السلّم التراتبي الوظيفي الداخلي والحدود الاجتماعية السياسية بينها.

نظرياً وعملياً، تجري في الأطراف الهامشية على الدوام عملية اجتياز للحدود ثنائية الاتجاه: علمانيون يصبحون متدينين على اختلاف أطيافهم («توّابون» باللهجة العامية الإسرائيلية)، ومتدينون يخرجون من طوائفهم وعائلاتهم وينضمون إلى العالم العلماني («المشككون والملحدون»). وكل الأطراف يتملكها خوف شديد من ظاهرة تجاوز الحدود هذه التي يعتبرها كل قطاع فعلة لا يجوز ارتكابها، وتقترن أحياناً بقطع تام للعلاقة مع العائلة ومع الدوائر الاجتماعية التي ينتسب إليها الرجل أو المرأة (وفي حالات نادرة العائلة بكاملها)، وبدفع ثمن شخصي واجتماعي باهظ[81]

(81) O'dea J. Aviad, *Return to Judaism: Religious Renewal in Israel* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1983), and B. Beit-Hallahmi, *Despair and Deliverance: Private Salvation in Contemporary Israel* (Albany, NY: State University of New York Press, 1992).

ليس في حوزتنا معطيات موثوق بها تتعلق بالظاهرة. قدّر مايزليش (ش. مايزليش، =

ويرى بيت هلحمي في وضع الـ «أنوميا»[*][82] (Anomie) [انعدام المعايير الأخلاقيّة والاجتماعيّة] الذي نشأ عقب حرب يوم الغفران 1973 السبب الأساس في الموجة الأولى من التوبة، ويعتبرها محاولة لـ «الخلاص (Salvation) الذاتي»، ويربطها بالظهور المكثف في الوقت ذاته لـ «الديانات الجديدة»، أي الشيع في «إسرائيل»[83] هذه الموجة الأولى، إذا صحّ التعبير جلبت في

= **التوبة، الظاهرة والأشخاص** (رمات ـ غان: مسّاده، 1984))، عدد «التوابين»، كرقم مؤكد، للعام 1983، بنحو 8200 فرد (لا يتضمن هذا العدد عائلاتهم) وتبين له أن نحو 1460 تلميذاً تائباً كانوا يدرسون في ذلك الوقت في المدارس الدينية. يسمّي بيت هلحمي ذلك «صناعة» ويحصي 18 مؤسسة ناشطة وفقاً لما هو مؤكد للعام 1984 وفيها نحو 4400 «تائب»، (Beit-Hallahmi, Ibid., p. 80) . ولكن بينما أن «التوبة» التي شهدت موجتين كبيرتين (في مطلع السبعينيات وفي منتصف الثمانينيات) تحظى بتغطية إعلامية كبيرة، فإن «الارتداد عن الدين» هو موضوع لا يتم البحث فيه على الملأ، وبالذات داخل الأوساط الدينية والأورثوذكسية. حول إحجام الظاهرة يمكن أن تشهد بشكل غير مباشر حقيقة، أنه على الرغم من نسب الولادة العالية في القطاعات الدينية، فإن نسبتها المطلقة بين السكان متخلفة بشكل ملحوظ وراء نسب الولادات. كذلك هناك اعتقاد بأن الزيادة الكبيرة في عدد تلاميذ المدارس الدينية «الحريدية» الذين يعفون من الخدمة العسكرية، غايته الأساس المحافظة على حدود الجماعة «الحريديّة» من أخطار الهروب والعلمنة.

(*) مصطلح اقترحه وطوره بدلالته الاجتماعية، إميل دوركهايم لوصف وضع اجتماعي يتنابه بلبلة وإرباك وتنعدم فيه المعايير الأخلاقية والاجتماعية على صعيد القيم.

(82) الـ «أنوميا» هي وضع اجتماعي، تتزعزع فيه مفاعيل المعايير التي كانت سائدة في المجتمع، قبل بلورة معايير اجتماعية جديدة بدلاً من المعايير القديمة. هذا وضع يزداد فيه اللايقين كثيراً إزاء كل ما له علاقة بالسلوكيات الاجتماعية، إلى حد ترتفع فيه بشكل ملحوظ احتمالات الانتحار جراء مشاكل شخصية، كما تبين لإميل دوركهايم في دراسته الكلاسيكية حول حالات الانتحار: (E. Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology* (London: Routledge and K. Paul, 1951)).

(83) في شباط/ فبراير العام 1982، عيّنت وزارة التربية والتعليم، بضغط من مجموعة من أولياء أمور التلاميذ، المؤسسة الدينية ووسائط الأعلام، لجنة خبراء للتحقيق في «الفرق والشيع الشرقية». وقدّرت اللجنة عدد أنصار هذه الفرق والشيع بنحو 3000 عضو، بينما كان عددهم في العام 1972 نحو 250 عضو. وكان المقصود من ذلك، بالأساس، «الثيوصوفيا»[*] =

أعقابها موجات أخرى. يدعي بيت هلحمي أن الظاهرة تلقت دعماً في تحقيقات صحافية إيجابية داعمة في وسائط الإعلام، وعلى الأخص تحقيقات عن توبة أبناء وبنات أشخاص مشهورين وكذلك عن توبة عسكريين وشخصيات عامة مشهورة (على غرار نجم الكوميديا أوري زوهر الذي أعلن التوبة في العام 1997). ويؤكد آخرون (على غرار ممران، 1992) الجوانب النفسية المرضية الشاذة لـ «المتدينين» الجدد.

ليس هناك تقريباً وجود لمؤسسات ومنظمات تطوعية علمانية تعمل بشكل منهجي من أجل علمنة أفراد ومجموعات دينية (العلمانية المدنية لم تستخدم إلى حين الفترة الأخيرة، أي إلى حين ظهور حزب «شينوي»، كمبدأ منظم لأي مجموعة تقريباً)، ولكن في المجتمع «الحريدي» تعمل منظمات ومجموعات (أنصار منظمة «حباد») كل غايتها تبشيرية. من وجهة النظر هذه يمكن اعتبار حزب

(Theosophy)، «أنتروبوصوفيا»(●●) (Antroposophy)، «ميديتسيا ترانسندنتاليت»(●●●) (Trancendental Meditation)، وغيرها من الفرق والشيع الدينية ـ الفلسفية المختلفة وآخرها «السيانتولوجيا» و«مبعوثو النور الإلهي». وتجدر الإشارة إلى أنه عندما طلب بعض أعضاء اللجنة (على غرار بروفسور فكتور عزريّا) شمل مؤسسات التوبة في هذه الفئة أيضاً، اصطدموا بمعارضة شديدة جداً، وفي النهاية رفضوا التوقيع على تقرير اللجنة.

(●) مدرسة فكرية تقف على حدود الفلسفة والإيمان الديني. تأسست هذه الحركة في نيويورك العام 1875 برئاسة هيلينا بلفتسكي (1831–1891). استمدت هذه الحركة الكثير من الأفكار من ديانات الشرق كالبوذية والهندوسية.

(●●) مؤسس هذه الفلسفة هو د. رودولف شتينر، معنى هذا المصطلح «حكمة الوجود» (Wisdom of Human-Being) وترى أن معرفة الروح يمكن العثور عليها بوسائل روحية فقط.

(●●●) طريقة هندية حديثة تدعو إلى إعادة نشاط الإنسان بالرياضة النفسية واسترخاء الحواس وتكرار بعض الكلمات والأسماء.

«شاس»، الذي هو أيضاً حركة اجتماعية[84] كحزب يدفع باتجاه إعادة بلورة المجموعة السكانية الشرقية التقليدية من جديد، كطائفة دينية ذات قيادة ومؤسسات مستقلة ذاتياً.

لقد تبلورت النواة الصلبة الأساس للثقافة المدنية العلمانية بشكل مؤسساتي سياسي حول أيديولوجيا «حزب حقوق المواطن («ميرتس»)[85] والكيبوتسات العلمانية، وأيضاً حول حزب «شينوي» الذي ظهر في انتخابات العام 1999 كحزب ذي أيديولوجيا علمانية مقاتلة فظة[86] وتُعتبر المدارس الثانوية «الدولانية»، وبالذات الجامعات التي تمنح معرفة عامة وشاملة، شبه معابد علمانية[87] إن المسارح، وقاعات الحفلات الموسيقية، وفرق الباليه والأوبرا، وصالات العرض والمتاحف للرسم والنحت، ودور السينما والاستديوهات السينمائية، وشبكات التلفزة والإذاعة، والمباريات

---

(84) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(85) هي كتلة برلمانية من أحزاب «مبام» (الاشتراكي)، «شينوي» (حزب وسط ليبرالي)، وحركة حقوق المواطن الذين اتحدوا سوياً مؤسسين حركة «ميرتس» في العام 1992. والجزء الأبرز والأكثر فرادة في هذه الحركة الموحدة، هو حركة حقوق المواطن التي أسستها المحامية شولاميت ألوني. لكن مواطنين علمانيين كثيرين ـ حتى على غرار أولئك الذين يعرّفون أنفسهم كذوي درجات مختلفة من التمسك بـ «التقاليد والتراث»، يهوداً وعرباً على حد سواء ـ ممّن لا يحسبون، بالضرورة، مع ناخبي هذا الحزب أو المتعاطفين معه (على الأخص جراء موقفه المهادن بالنسبة إلى النزاع اليهودي ـ العربي)، قريبين من هذه الثقافة بهذا القدر أو ذاك.

(86) كذلك فإن صحيفة يومية كصحيفة **هآرتس** والصحف المحلية لشبكة دار النشر «شوكان»، تعتبر بوقاً للثقافة العلمانية الإسرائيلية وأيديولوجيتها.

(87) حتى جامعة بار إيلان ذات الطابع الديني المعلن، والتي أقامتها حركة «همزراحي» للحيلولة دون انجراف الشباب الديني المثقف إلى الجامعات العلمانية، تعتبر جامعة علمانية في نظر المجموعة السكانية ـ الدينية ـ القومية، وكم بالحري في نظر المجموعة السكانية الأورثوذكسية ـ «الحريدية» جراء انشغالها بالبحث العلمي وبتدريس المعارف العامة، وبالتالي لا تستطيع منافسة المدارس الدينية الكبرى.

الرياضية، والملاهي والنوادي، وبشكل خاص كل ما يرتبط بالخدمة العسكرية وينبع منها، كل هذه الأمور تعتبر ليس فقط جزءاً من الثقافة العلمانية، بل خلاصة الهويّة «الإسرائيلية». وأمّا في نظر جزء من السكان اليهود، وبالأخص التيار الأورثوذكسي الديني، فتُعتبر هذه الثقافة، ثقافة «متهلّنة»، منغمسة في الملذات، فاسدة وتدنّس كل ما هو مقدس. ويطلق على العلمانيين لقب «الرعاع/ الخليط»، الأمر الذي لا يشكك فقط في يهوديتهم، بل يتهمهم أيضاً بشكل مبهم بكونهم أسباباً محتملة لفناء اليهودية. وتُعتبر التيارات الإصلاحية، في أوساط يهود شمال أميركا، أسوأ من العلمنة لأنها تضفي الشرعية على نص مختلف لديانة يهودية (مشوّهة، من وجهة نظرهم). كذلك تُعتبر الكتب التي ليست جزءاً من جسم المعارف الفقهية اليهودية، كفراً، بشكل خاص في أوساط التيار الأورثوذكسي في اليهودية. وتتباهى مجموعات دينية أكثر اعتدالاً بقدرتها على المزج بين ما يسمّى «خزانة الكتب اليهودية» (أي الكتب المقدسة والأدبيات الفقهية، الأخلاقيات والصوفية الغيبية)، و«خزانة الكتب العالمية العلمانية» التي تحتوي على الإنتاجات الأدبية (وبقدر أقل من ذلك، الشعر) العالمية والعبرية التي تعتبر إنتاجات «راقية» أو كلاسيكية[88].

وتُعتبر اثنتان من المدن الكبرى في البلاد ـ تل أبيب وحيفا ـ مدينتين علمانيّتين حاملتين لواءَ الثقافة العلمانية، ويعتبرها المتدينون

(88) صورة رائجة أخرى هي صورة «المركبة [الثقافية] الفارغة» كما يزعم، من المضمون للعلمانيين في مقابل، «المركبة المليئة» [بالمضمون] لليهودية الأورثوذكسية، تلك الصورة التي طبعها أفراهام يشعياهو كارليتس (انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب)، أحد قادة «أغودات يسرائيل» في مطلع الخمسينيات، عندما تصدى لدايفد بن غوريون في الجدل حول مكانة الدين في الدولة.

نمط حياة منغمساً في الملذات، فاسداً وغير أخلاقي[89] وكما قلنا، فالثقافة العلمانية هي ثقافة غير متجانسة بحكم جوهرها، حدودها متعرّجة وغير واضحة، وفي هوامشها تطابق ملحوظ بينها وبين ثقافات أخرى داخل الدولة الإسرائيلية. على وجه العموم ترتكز وجهة النظر العلمانية «الإسرائيلية»، من ناحية سياسية، على العضوية في الدولة التي يُفترض بها منح حقوق متساوية لكل مواطنيها، على طموح لفصل الدين عن الدولة، وعلى تعريف اليهودية بمصطلحات قومية علمانية عالمية وعلى اللغة العبرية وثقافتها، على غرار الآباء المؤسسين[90] والثقافة العلمانية أخذت تصبح بقدر متزايد ذات توجهات مابعد مادية (Post Materialist Orientations)، وموجهة للحفاظ على البيئة وقيم الطبيعة والحرص على العالم، ولكن أيضاً للحفاظ على صحة وسلامة الفرد من النتائج المرافقة والأضرار الناجمة عن التطور التكنولوجي المتسارع[91] هذه المقاربة تعتبر

(89) بالأساس في مراكزها، وبشكل أقل في ضواحيها الفقيرة. على سبيل المثال، فمدينة تل أبيب مقسمة بين «الشماليين» ـ سكانها الأثرياء الأشكناز ـ وبين الضواحي الجنوبية، المحاذية لأحياء الفقر والمأهولة، بالأساس، بشرقيين تقليديين.

(90) في أوساط المهاجرين من أقطار الاتحاد السوفياتي سابقاً، تشكل الكراهية للعرب بعامة، وللفلسطينيين بخاصة، بديلاً من «الوطنية اليهودية» (ليس الإسرائيلية). وهذه «الوطنية اليهودية» تأتي لتحتل مكان اللغة والثقافة العبرية التي تعتبر في نظر معظمهم ثقافة هابطة وأقل شأناً.

(91) R. Inglehart and P. R. Abramson, *Value Change in Global Perspective* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1995).

هذا القلق يجد تعبيراً عنه، بين أمور أخرى، بالامتناع عن استخدام الأجهزة التي قد تتسبب في مواصلة المس بطبقة الأوزون التي تحيط بالغلاف الجوي للكرة الأرضية أو برئاتها الخضراء (الأحراج)، وبحماية أنواع من الحيوانات والطيور التي تواجه خطر الانقراض، وبالحفاظ على الطبيعة بعامة، وباستحداث [معالجة] النفايات، وبمعارضة المفاعلات النووية جراء أخطار التلوث الإشعاعي وما شابه (Q. Kidd and A. Lee, «Postmaterialist Values and the Environment: A Critique Reappraisal,» *Social Science Quarterly*, vol. 78, =

«إسرائيل» جزءاً من العالم المسمّى «العالم الغربي»، أي العالم المنفتح، العصري، العقلاني، الذي يعتبر نفسه ديمقراطياً ويخطو في جوهره، وبشكل دائم، نحو «التقدم». هذه ثقافة تفاؤلية موجهة إلى «عالمنا هذا» (ساعية للذة إلى حد بعيد، كما يتهمها معظم خصومها الذين يمثّلون كل ما تبقى من الثقافات المنظمة في الدولة الإسرائيلية)، وتعلن عن رغبتها في المزج بين اليهودية كحضارة والثقافة العالمية ـ هذا المزج الذي يسمّى في الولايات المتحدة «ثقافة يهودية ـ مسيحية»[92] ـ لكنها تجد صعوبة في هذه الموالفة نظرياً وعملياً، الأمر الذي يجرّ في المقابل أزمات من فترة إلى أخرى.

إن الثقافة العلمانية الإسرائيلية هي ثقافة نخبوية في أساسها، وتستند إلى خزان الطبقة الوسطى المثقفة الأشكنازية بشكل رئيس، ولكن ليس الأشكنازية الأصل فقط. وينسب معظم النخب الثقافية نفسه إلى هذه العلمانية علناً أو بشكل خفي، إن لم يكن من ناحية سياسية، فعلى الأقل من ناحية اجتماعية. هذه هي شريحة «القدامى»[93] التي استوعبت موجات الهجرات وطوفان المهاجرين في الخمسينيات من القرن العشرين، وحاولت أن تشكل من جديد طابع المهاجرين بالقوة،

no. 1 (1997)). مع ذلك، علينا تأكيد أن «الحركات الاجتماعية الجديدة»، الـ (NSM) و«الخضراء» لا تزال في بداياتها في إسرائيل، فالشركة (الهيئة) القديمة لحماية الطبيعة لا تزال تعمل وفقاً للمبادئ الصهيونية التقليدية القائمة على «إنقاذ الأراضي» من أخطار قطعان الماعز السوداء للبدو.

(92) J. M. Cuddihy, *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Levi Strauss, and the Jewish Struggle with Modernity* (New York: Basic Books, 1974).

(93) الأقدمية، ليست بالضرورة تصنيفاً يقاس بمدى البقاء في المكان، ولا تصنيفاً وفق الأجيال أيضاً. معناها كل من سبق أن أصبح مقبولاً في المجتمع بعد أن اجتاز سلسلة من مراسم القبول، وترسخ داخله. مع ذلك، الشرط الضروري للأقدمية هو إتقان اللغة العبرية، لكن هذا الشرط يمكن الوفاء به بسرعة نسبياً.

وبالإكراه، ومن خلال مقاربة أبوية استعلائية[94] وهكذا لا غرابة في أن ممثلي هذه الثقافة يثيرون مشاعر عدائية (أحياناً متطرفة) في أوساط شرائح واسعة، وبالذات الدينية والتقليدية منها، في الدولة الإسرائيلية. نظرياً، تعتبر هذه الثقافة نفسها، كـ «نظام متعدد الثقافات»، وكمؤهلة لأن تحتوي في داخلها ثقافات فرعية دينية وتقليدية، شرقية وغربية. ولكن عملياً، من ناحية، تجد هذه الثقافة العلمانية صعوبة في تقبل ثقافات أخرى على قدم المساواة، وفي إبداء التسامح الذي تتطلبه قِيَمها ذات الصلة[95]، ومن ناحية أخرى تُبدي، ضعفاً وإحساساً بالذنب والركاكة والوهن إزاءها[96]

---

(94) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب، وأيضاً: ص. تسومرات: **أيام بوتقة الصهر: لجنة تحقيق حول أولاد المهاجرين (1950)** (سديه بوكير مركاز موريشيت بن غوريون؛ جامعة بن غوريون في النقب، 1993)، و**أوراق جسر ضيق: التعليم في إسرائيل في السنوات الأولى للدولة** (سديه بوكير مركاز موريشيت بن غوريون؛ جامعة بن غوريون في النقب، 1997).

(95) نموذجان متطرفان يجسدان صعوبات التسامح: **أولاً**، استخدام التعاويذ، الرُقى، وتقديس قبور القدّيسين الشائعة في الديانة الشعبية التقليدية (انظر الفصل السادس من هذا الكتاب) يثير الاشمئزاز والقرف في أوساط حملة لواء هذه الثقافة، ولكن ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى اللجوء إلى التنجيم والطب البديل على أنواعه، الشائعين جداً في أوساط هذه الشريحة الثقافية. **ثانياً**، غير مرة، تستقبل مظاهر إبداء التفهم للقتل على خلفية «شرف العائلة» أو لختان الفتيات، اللذين يعتبران أمراً مشروعاً في الثقافة العربية، بالتسامح من جانب العلمانية المتنورة، باسم «النسبية»(*) في النظر إلى الأمور في مشهد ثقافي تعددي.

(*) نظرية النسبية (Relativism): نظرية تقول أن الحقيقة نسبية أو أن الحقائق الأخلاقية تتفاوت تبعاً للفرد والزمان والظروف.

(96) وليس في ذلك أي جديد، لأن العلمانية هي مفهوم معقد، متعدد الوجوه ومليء بالتناقضات الداخلية، يُلقى به على عاتق المؤمنين عبئاً أخلاقياً ثقيلاً جداً. وفي ظل عدم وجود نظام إيماني متجانس وقائم وبانعدام وجود صلاحيات خارجية مطلقة و«شولحان عروخ» [نظام أساس] يحدد للإنسان وجهة سيره وسلوكه، فإن العلمانية تحمل في طياتها قدراً كبيراً من الإرباك والبلبلة الدائمين وحتى المنظومات العلمانية الليبرالية لا تقدس الجماعة، ولا تنجح في توفير إحساس بالانتماء إلى الجماعة الأوسع جراء تشديدها على الفرد وحقوقه.

طقوس الدفن العلمانية ـ كحالة اختبار

تُعتبر مراسم دفن الموتى التقليديّة الدينيّة، على الأقل، في أوساط جزء من الجمهور اليهودي في «إسرائيل» الذي يصنّف نفسه كعلماني، ناهيك بالمُلحد، غير لائقة، وغير ذات ذوق رفيع، ومسيئة إلى كرامة الميت ولا علاقة لها بنمط حياة المتوفي، عائلته أو أصدقائه المقربين(97) لقد أشار استطلاع للرأي نظمته وزارة الأديان نفسها، إلى عدم رضا المشاركين في مراسم الجنازات. وبموجب معطياته، كان نصف المشاركين فقط في الاستطلاع راضياً عن شكل عناية «حفروت كاديشا»(*) بمراسم تنظيم الجنازات(98) حتى نهاية القرن الماضي كانت عملية دفن كل اليهود الأموات حكراً على شركات الدفن المسمّاة «حفروت كاديشا» الأورثوذكسية، على الرغم من أنه من ناحية قانونية لم يكن هناك مانع من إيجاد شركات ومواقع دفن (مقابر) يهودية غير أورثوذكسية. كذلك، فمراسم الدفن العسكرية تُنظم في إطار «الربّنوت» [الهيئة الدينية] العسكرية، مع إضافة القليل من اللون العسكري (على غرار الدفن في تابوت وليس في كيس، وإطلاق صليات من الرصاص من جانب حرس الشرف، إضافة إلى المراسم الدينية الكاملة)، وهكذا أيضاً بالنسبة إلى الجنازات الرسمية

---

(97) M. Ashkenazi, «What Is this Custom? Funeral Rites and Confusion Among Middle-Class Israelis,» *Israel Journal of Social Science Research*, vol. 8 (1993).

يستند هذا البند إلى بحث استقصائي قامت به السيدة تسيبورا حايطوفسكي في إطار مادة «المجتمع الإسرائيلي في العقد الأخير»، هذا الموضوع الذي درّسته في العام المدرسي 1997-1998.

(*) شركات مجازة من وزارة الأديان تتولى مهمة العناية بطقوس دفن الموتى وفقاً للأحكام الدينية للتيار الأورثوذكسي الديني في الديانة اليهودية.

(98) أ. / ج. دغاني، **مدى الرضا عن خدمات الدفن أو حفلات التأبين** (القدس: همسراد لغنيني دتوت [وزارة الشؤون الدينية]، 1997).

لشخصيات مهمة في الدولة. كقاعدة، يبدو أن مراسم الدفن في «إسرائيل» يُنظر إليها كطقس انتقالي آخر في حياة الإنسان (الولادة، والختان[99]، و«البار ميتسفا» [بلوغ سن التكليف الشرعي] للبنين، والزواج، والطلاق)، له سياق ديني ويهودي قومي في آن. في المجتمع الكيبوتسي الجماعي العلماني تبلورت منذ البداية طقوس دفن بديلة، وعندما برز ازدياد في الطلب على هذا النوع من طقوس الدفن، حوّلها بعض الكيبوتسات (خفية ودون ضجيج، إزاء حساسية الموضوع) إلى شبه عمل تجاري[100] يبدو أن الكيبوتسات، فتحت في البداية مدافنها لدواعي إنسانية أمام موتى غير يهود، لا ينتسبون إلى أي طائفة/ ملة (Millet) معترف بها، وبالتالي لم تتوفر لهم مقابر للدفن. ولكن منذ أن ازداد الطلب، تقرر جباية أثمان «اقتصادية» في مقابل الدفن.

وفقاً لما هو متبع فطقوس الدفن الدينية بواسطة إحدى شركات «كاديشا» لا تقتضي دفع مبالغ مالية كأتعاب (باستثناء وضع شاهد أو نصب تذكاري يحمل اسم المتوفّى فوق القبر) من جانب المتوفّى أو عائلته، ويتم تمويل ذلك من جانب مؤسسة التأمين الوطني. في حال

---

(99) حول عادة الختان أيضاً، التي كان هناك، حتى الآن، إجماع تام تقريباً حولها، بدأ يتطور جدل عام. والجدل يتطرق إلى ثلاث قضايا: التقليص المحتمل للمتعة الجنسية، والضرر الذي قد يلحق بصحة الرجل أو مدى مساهمة الختان في تحسين ذلك، ومدى التنكيل الذي يلحق بالطفل عديم الحيلة، والتسبب في إعاقة في جسده دون موافقته.

(100) بقدر ما هو معلوم، فالكيبوتسات التي تتعاطى في هذا الشأن هي شفاييم، عينات، غفعات هشلوشا وكفار مناحيم. أمّا كيبوتس «نحشون» الذي كان ينظم في الماضي طقوس دفن في مقابل رسم مالي، فقد توقف عن ذلك في نهاية التسعينيات من القرن الماضي. ويتحرك رسم عملية الدفن العلمانية في الكيبوتس حول مبلغ ستة آلاف دولار. ودُفن في كيبوتس «نحشون» أبناء عائلة شيلح الثلاثة (الذين قتلوا في حادث «رأس برقة» في العام 1985) ونتنياهو بيلد وحفيدته (التي قتلت في هجوم إرهابي في القدس العام 1997)، أمّا في كيبوتس غفعات هشلوشا، فمدفون بطل ثقافة علماني، هو الكاتب دان بن أموتس.

كهذه، فالمتوفّى أو المتوفّاة يدفنان بشكل عرضي في المقبرة الأكثر قرباً من مكان الإقامة. وفي حال أراد المتوفّى أن يدفن في مكان معين حُدّد سلفاً (على وجه العموم من جانب الزوجة/ الزوج، أو في القدس)، يتوجب عليه، أو عليها، امتلاك قطعة أرض كمدفن. وفقاً للمعطيات فإن نحو ثلث السكان اليهود في «إسرائيل» يتملّك قطعة أرض كهذه وهو على قيد الحياة[101]

في العام 1996 سنَّ الكنيست قانون الحق في طقوس دفن مدنية بديلة، تضمن أحكاماً لطقوس الدفن غير الدينية، وأتاح للسلطات المحلية المعنية تخصيص مساحات من الأراضي لتحويلها إلى مقابر على اختلاف أنواعها وقضى بتمويل كلفة الدفن من جانب مؤسسة التأمين الوطني. وتم إنجاز سنّ القانون فقط بعد صراعات قضائية وعامة. قبل ذلك، في العام 1986، تسجلت وتنظمت جمعيّة «المثوى اللائق» للنضال من أجل حق الدفن في طقوس تعددية يهودية (أي طقوس دفن وفقاً للتيارات الإصلاحية، والمحافظة، والعلمانية)[102] وعندما اصطدمت الجمعية برفض وزارة الأديان ومديرية عقارات «إسرائيل» لمنحها ترخيصاً كشركة لدفن الموتى، وتخصيص مساحات من الأرض لها لتحويلها إلى مدافن، توجّهت الجمعية في العام 1988 بالتماس إلى محكمة العدل العليا في هذا الشأن. وبعد عدّة سنوات من الصراع القانوني حظيت الجمعية بالاعتراف بها كشركة لدفن

---

(101) تقرير اللجنة الوزارية لشؤون دفن الموتى 1997، في هذه الفترة، كان ثمن قطعة أرض [المساحة المخصصة للقبر] في المستوطنات الصغيرة نحو 4000 شيكل جديد [أقل بقليل من ألف دولار]. وفي المستوطنات الكبيرة، حيث الأرض باهظة الثمن ونادرة، وصل ثمن قطعة الأرض المخصصة للدفن إلى قرابة عشرة آلاف شيكل جديد.

(102) أصرّت الجمعية على كونها هيئة يهودية للدفن، لكنها عرّفت من هو اليهودي، تعريفاً فضفاضاً، أي كل من لديه صلة مباشرة أو غير مباشرة بالشعب اليهودي.

الموتى، أي حصلت على ترخيص لتنظيم طقوس دفن واعتُرف بحقها بمساحات من الأرض تخصصها الدولة لهذا الغرض. وعلى الرغم من فوز الجمعية في الصراع القضائي القانوني واصلت وزارة الأديان، و«الربّنوت» [المجلس الديني الأعلى]، والأحزاب الدينية وضع العراقيل في طريقها وحالوا دون تخصيص مساحات من الأرض للمدافن البديلة. في العام 1992، قدمت الجمعية التماساً آخر إلى محكمة العدل العليا، وعقب هذا الالتماس تم سنّ القانون(103) (الذي تم تطبيقه حتى العام 2002 في مدينة بئر السبع فقط) وخصصت مساحات من الأرض في عدد من المدن الرئيسة. وبهذا الشكل أصبحت جمعية «المثوى اللائق لإسرائيل» شركة دفن ناشطة تضم داخلها عدداً من الهيئات(104) وكان الوقت ناضجاً لاعتراف الدولة بطقوس الدفن البديلة ودعمها لها، ومن المحتمل أيضاً أن المؤسسة الدينية الأورثوذكسية رأت في ذلك حلاً يحول دون البلبلة وبؤر التوتر إزاء موجات الهجرة الكبيرة من أقطار رابطة الدول المستقلة التي جلبت معها عدداً كبيراً من غير اليهود وفقاً للتعريف الفقهي لمن هو اليهودي(105) وازدياد حالات «المشكوك في يهوديتهم»، وفقاً للمعايير الأورثوذكسية، وأيضاً إزاء صعود ائتلاف ليبرالي نسبياً إلى السلطة (حزب العمل وحركة «ميرتس» في العام

(103) محكمة العدل العليا، 88/ 397.

(104) جمعيات محلية لـ «المثوى اللائق»، الحركات من أجل يهودية تقليدية وتقدمية ومنظمة «تهيلّا» (يهود علمانيون عقائديون)، في أثناء كتابة هذا الفصل كان في «إسرائيل» جمعيات مسجّلة وفقاً للقانون في القدس، وتل أبيب، وحيفا، وبئر السبع، ورحوفوت، وعراد ـ وكان هناك جمعيات أخرى قيد التأسيس. أعضاء هذه الجمعيات يعملون دون مقابل، ويتم تمويل نشاطاتهم من جانب «الصندوق الجديد لإسرائيل»، وهو هيئة تقوم بجمع المال من يهود الشتات لدعم نشاطات ومنظمات ليبرالية وإنسانية في إسرائيل.

(105) انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب.

1996)(*)، في شتاء العام 1998 برزت الحاجة مرّة أخرى إلى قرار من محكمة العدل العليا لكي توعز إلى وزارة الأديان لتخصيص مكان لمقبرة بديلة في مدينة بئر السبع، وحصل ذلك فعلاً.

وأعلنت الجمعية عن إعدادها لأنماط طقوس دفن بديلة، وفقاً لإرادة كل عائلة: طقوس دفن محافظة (مع التشديد على المساواة بين الجنسين)، وطقوس دفن إصلاحية (دينية ـ ليبرالية)، تشمل إلى جانب الطقوس التقليدية على غرار «كاديش»(**) موسيقى حداد عصرية، وطقوس علمانية تماماً (تشتمل فقط على طقوس وموسيقى دفن علمانية كلاسيكية أو أشعار رثاء إسرائيلية وقراءة قصائد ومقطوعات أدبية). وبعيداً من «السلة» الأساس، سيصبح بإمكان كل عائلة تصميم طقوس الدفن التي تروق لها وتتلاءم مع مشاعرها. لكن موضوع الدفن المدني في إسرائيل، لم يُطرح حتى الآن تقريباً على جدول الأعمال العام، (إلا في حالات فردية برزت فيها صعوبات في طقوس الدفن، بالأخص بالنسبة إلى الجنود الذين شُكّك في يهوديتهم أو لم يكونوا يهوداً أصلاً). وحتّى الآن لم تصبح طقوس الدفن هذه، والمقرونة بعبء مالي خاص بالنسبة إلى العائلات، روتيناً يُلجأ إليه في حالات الأزمات الشخصية والعائلية، ولذا بقيت من نصيب شريحة سكانية غير واسعة من الطبقة الوسطى والوسطى العليا فقط. وهكذا، وعلى الرغم من أن طقوس الدفن التقليدية الأورثوذكسية لا تتلاءم مع وجهة النظر العلمانية، لم تصبح طقوس الدفن البديلة في هذه الأثناء جزءاً من ممارسات الثقافة العلمانية. ومن المحتمل أن ينعكس بذلك أيضاً الطابع الخاص

(*) وقع هنا خطأ طباعي والأصح أن حزبي العمل و«ميرتس» وصلا إلى السلطة عقب انتخابات العام 1992.

(**) قداس الترحم على الميت.

للعلمانية اليهودية، وبالأخص صعوبة الفصل بين الديانة والقومية في القومية الصهيونية الإسرائيلية.

خلاصة

تقف الثقافة العلمانية في «إسرائيل» على أبواب أزمة قاسية. إنها ليست أزمة فقر ثقافي أو «مركبة فارغة» كما يُزعم. هذه ثقافة غنية ومتعددة الألوان، غير أنها وعلى الرغم من قيود اللغة، ليست أقل قيمة وشأناً، لا من ناحية نوعية، ولا من ناحية كمية من أي مركز ثقافي متطوّر ومفعم بالحيوية والنشاط في غرب أوروبا ووسطها أو في شمال أميركا[106] ومصدر الأزمة يكمن في الأساس في صعوبات التأقلم مع البنية المتغيرة بسرعة للمجتمع الإسرائيلي. وفي إطار هذه التغييرات تفقد هذه الثقافة احتكارها في تحديد الهوية الجماعية وقواعد اللعبة، بما في ذلك قواعد تخصيص الموارد. ونخبة هذه الثقافة، أي نخبة «النظام القديم» (Ancient Regime)، بقيت حتى الآن ممسكة بزمام الأمور ولا تزال مسيطرة بقدر لا بأس به على مفاصل المجتمع والدولة، لكنها فقدت الهيمنة كمجسّد وحيد وحصري لـ «المجتمع الإسرائيلي»[107] وهكذا تضطر الثقافة العلمانية إلى موضعة نفسها كقطاع آخر في دولة يوجد فيها تعددية ثقافية، ولكنها ليست متعددة الثقافات (من ناحية هويتها، ورموزها، وأجهزة تخصيص الموارد داخلها، والشرعية المؤهلة هي لمنحها لنظام متعدد

---

(106) بالطبع، نسبياً إلى حجم سكان الدولة الإسرائيلية.

(107) الإحساس، «يسرقون الدولة»، بدأ ينشأ منذ «الانقلاب السياسي» في العام 1977، وأخذ يتعاظم مع مرور الوقت. حقاً إن الليكود أيضاً هو حزب علماني وأشكنازي، لكنه نجح، كما سبق وأشرنا، أن يعبّر بشكل حقيقي عن مشاعر غيبة ودينية «يهودية»، وأن يتحول إلى ممثل لليهود الشرقيين الذين اضطهدهم، «النظام القديم»، وكذلك نجح في إقامة تحالفات مع قطاعات كانت في هوامش المجتمع الإسرائيلي.

الثقافات)، وليس واضحاً البتة أيضاً إن كانت تستطيع أن تتحول إلى نظام متعدد الثقافات في المستقبل. إن الانتظام من جديد كقطاع يحتم إحداث تغييرات في الهوية الجماعية، من هوية جامعة (كـ «المجتمع الإسرائيلي»)، إلى هوية خاصة، وبناء أجهزة مؤسساتية وسياسية تفسح لها في المجال لمواجهة باقي القطاعات أو الثقافات الموصوفة في هذا الكتاب، والمتحفظة عن هيمنتها[108] وما يدلّل على انتظام خاص من هذا النوع، علماني، طائفي وطبقي، هو الدعم الكبير الذي حظي به حزب «شينوي» في انتخابات كانون الثاني/ يناير 2003. هذا الحزب يبشر بالتخلي النهائي لناخبيه عن تمثيله للمجموع الإسرائيلي (الذي يواصل حزب «ميرتس» التمسك به)، وعن دخول هذه الشريحة إلى الصراع بين الثقافات ضد باقي الثقافات وخلق تحالفات ضدها من أجل الحفاظ على مكانته ومصالحه الضيقة.

نظرياً، هناك عدد من البدائل أمام الثقافة العلمانية، لا يلغي، بالضرورة، أي منهما الآخر، كإمكانيّة قائمة: (أ) خوض صراع، إن لم يكن من أجل استعادة الهيمنة، فعلى الأقل حينها من أجل الحفاظ على سيطرتها في الدولة الإسرائيلية. هذه السيطرة ستجد تعبيراً عنها في قدرة المتحدثين باسم هذه الثقافة على التحدث والإحساس كممثلين لمجمل المجتمع الإسرائيلي، وتحديد مبادئ قواعد اللعبة بالنسبة إلى المجتمع بأسره، حتى لو كان ذلك على حساب المصالح الخاصة لـ «لعلمانيين». يميل إلى هذه المقاربة حزب «ميرتس»

---

(108) ظاهرياً، كان على حزب «ميرتس» الاهتمام بـ «المصالح العلمانية»، لكن هذا الحزب لا يزال يخوض الصراع في الإطار المفاهيمي لـ «الإسرائيلية» المهيمنة، وعلى الرغم من دوائره الانتخابية (Constituency) العلمانية غير أنه لا يجرؤ على العمل كمجموعة ذات مصلحة خاصة. هذا النقص حاول أن يملأه الصحافيّان يوسف لبيد وأفراهام بوراز من خلال حزب علماني، «شينوي»، خاضا على رأسه الانتخابات العامة في العام 1999.

وأجزاء من حزبي العمل والليكود. (ب) إعادة البناء من جديد كـ «قطاع» إضافي في داخل الدولة الإسرائيلية، وخوض الصراع (أحياناً بشكل متشدد وكفاحي)، حول تخصيص موارد وحول الحقوق وقواعد اللعبة بحد ذاتها ضد باقي القطاعات، في سياق عقد تحالفات دائمة وتحالفات خاصة مع قطاعات أخرى لها مصالح شبيهة أو متطابقة جزئياً (مثلاً «الروس» والعرب، وأحياناً الشرقيون التقليديون، وحتى جزء من المجموعة السكانية الدينية القومية). تحتّم هذه المقاربة أيضاً خلق شبه أيديولوجيا سياسية علمانية، تكون مختلفة عن نهج «الدولانيّة» [«Stateness»] الذي كان سائداً في الخمسينيات من القرن العشرين، تبشّر بانعزالية معيَّنة و«تقيم الدليل» على الشر، والتخلف والفساد الذي يُلحقه الدين والمؤسسة الدينية بالمجموعات السكانية المتدينة وبالنظام بأسره[109] عملياً، سيكون في ذلك شبه عودة إلى التيار العلماني للنهضة الثقافية في القرن التاسع عشر، وليس إلى «عبرية» فترة ما قبل قيام الدولة. إلى هذه المقاربة يميل حزب «شينوي» الذي ظهر، كما يُتخيل، من العدم في انتخابات العام 1999، وأجزاء من حزب «ميرتس». ولكن لم يتم حسم أي شيء بشكل نهائي، وعلى ما يبدو لن يُحسم أيضاً في المستقبل المنظور.

(109) إحدى الإشارات إلى ذلك كان ظهور كتاب في العام 1998، من تأليف الكاتب سافي ريخلفسكي. بعنوان **حمار المخلّص** الذي زعم بأنه سيكشف للجمهور الواسع مدى الشر، التمركز حول الإثنية وكراهية العلمانيين، المضمنة في صلب الديانة اليهودية. كتاب مشابه نشره قبل ذلك، بروفسور يسرائيل شاحاك، أكدّ فيه كراهية الغير في الكتب اليهودية المقدسة وفي الأدبيات التوراتية اليهودية.

الفصل الثامن

فلسطينيون كعرب، عرب كإسرائيليين

[سيأتي يوم][*] لن يخجل فيه اليهودي من إيجاد المكوّن العربي فيه، والعربي لن يخجل من الإعلان بأنه مكوّن أيضاً من عناصر يهودية. وبخاصة عندما يتعلق الأمر بـ «أرض إسرائيل» بالعبرية و«فلسطين» بالعربية. أنا نتاج كل الثقافات التي مرت بهذه البلاد: اليونانية، والرومانية، والفارسية، واليهودية، والعثمانية. وكل ثقافة قوية عبرت وتركت [بي][**] شيئاً ما. أنا ابن كل هؤلاء الآباء، ولكن أنتمي إلى أم واحدة، فهل هذا يعني أن أمي زانية؟ إن أمي هي هذه الأرض التي استوعبت الجميع، وكانت جوهرة وكانت ضحية؟ أنا أيضاً ابن الثقافة اليهودية التي كانت في فلسطين.

محمود درويش، «المنفى قوي جداً في داخلي، ربّما آتي به إلى البلد»[1]

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(1) حدريم، 12 (1996) (من نص مقابلة في 2/2/1996).

يعتبر العرب أنفسهم السكان الأصليين لهذا البلد منذ القدم. بين الأعوام 635 ـ 637 للتقويم الميلادي، احتلت قبائل عربية اجتاحت المنطقة من شبه الجزيرة العربية هذا الإقليم الذي كان جزءاً من الإمبراطورية البيزنطية، وحولت الولاية التي أطلق عليها الروم اسم «فلسطينا بريما» إلى «جُند» [مقاطعة عسكرية] فلسطين. عقب ذلك تعرّب وأسلم معظم سكان المنطقة. في العام 705 ميلادية أنهى الخليفة عبد الملك بناء مسجد قبة الصخرة في القدس لكي يؤكد قدسية المدينة، في سياق منافسة مع خصمه المسيطر على الأماكن المقدسة في مكة والمدينة. أضاف ابن الخليفة عبد الملك، الخليفة الوليد، إلى هذا مبنى المسجد الأقصى. مع غزو الصليبيين للأراضي المقدسة في العام 1099 وإقامة المملكة اللاتينية في القدس، نُفّذت مجزرة بالسكان العرب واليهود في الإقليم. هرب بعض منهم من البلاد، وتحوّل بعض آخر إلى قنّ لدى الحكام المسيحيين. ولكن في العام 1187 يعود صلاح الدين الأيوبي المسلم، ويحتل القدس محرراً إياها من أيدي الصليبيين. وبعد سلسلة معارك يتم تدمير المملكة الصليبية. في العام 1260 ينتصر حكام مصر المماليك على القبائل المنغولية الرحّالة بقيادة هولاكو (بقيادة حفيد جنكيز خان)، ويحتلون أيضاً القلاع الصليبية التي بقيت في معركة «عين جالوت» (المعروفة لنا كـ «معيان حارود»). ومنذ منتصف القرن الثالث عشر وحتى العام 1515، كانت المنطقة تحت حكم الزمرة العسكرية المملوكية وسلاطينها الذين عزلوا السلالة الأيوبية.

بدءاً من العام 1520 جرى استيعاب البلاد في داخل الإمبراطورية التركية العثمانية الإسلامية، وباستثناء، فترات زمنية قصيرة، بقيت جزءاً منها حتى العام 1917. هكذا، مثلاً، بين الأعوام

1750 و1752 ينجح الإقطاعي العثماني ظاهر العمر في التنصل من الحكم المركزي، وفي توسيع رقعة حكمه التي تركّزت حتى ذلك الحين في منطقة الجليل، وإحلاله على أجزاء كبيرة من البلاد، ما عدا منطقة القدس وجنوبها، التي بقيت موالية للحكم المركزي العثماني في القسطنطينية [الأستانة]. في العام 1798، يحتل نابوليون بونابرت البلاد ويسيطر على معظمها. ولكن والي عكا، أحمد باشا الجزار، يصد الجيش الفرنسي عن أسوار عكا، ويحظى بهذه المناسبة في السيطرة على معظم أجزاء البلاد، بما في ذلك منطقة الجليل، فاعتُبر الحاكم الأول لفلسطين كوحدة منفصلة. في العامين 1821 والعام 1825، تنشب في القدس وضواحيها ثورات ضد حكام اللواء الذي يُدار من دمشق. تعاون قرويون وحضريون، مسلمون ومسيحيون ونجحوا في طرد السلطة العثمانية من المنطقة. ولفترة زمنية معينة سيطر وجهاء القدس على المدينة، بينما سيطرت عائلة «أبو غوش» على المنطقة الريفية المحاذية للقدس.

في العام 1830، أعلن إبراهيم باشا ابن محمد علي باشا حاكم مصر، التمرد على أسياده العثمانيين، محتلاً البلاد وسوريا في محاولة لإقامة نظام مركزي فيها، كجزء من جهوده لإقامة إمبراطورية جديدة. في العام 1834، انفجر تمرد واسع في المنطقة ضد الحكم المصري تمركز في مثلث مدن القدس ـ نابلس ـ الخليل. وتم قمع التمرد بقسوة وانتهى بمجزرة كبرى نفّذت في أماكن كثيرة في البلاد. ولكن في العام 1840، عاد الحكم العثماني إلى البلاد كنتيجة لتسوية سياسية. ومع عودة العثمانيين، انبرى هؤلاء بشكل حثيث لتنفيذ إصلاحات غايتها تعزيز سلطتهم، وتحسين نظام جباية الضرائب، عن طريق تسجيل الملكية على الأراضي في سجلات الطابو [السجل العقاري].

وخلال معظم فترة الحكم العثماني، كانت البلاد مقسّمة من

ناحية إدارية إلى وحدات إدارية مختلفة، تخضع لمراكز إدارية متغيرة[2] ولكن لا ينبغي أن نعزو أهمية مبالغاً فيها لهذا التقسيم، لأن عمل سلطات كثيرة ـ مثل الجيش، وأنظمة القضاء، والجمارك ـ تجاوز حدود تحديد مجالات الاختصاص الإدارية. وخلقت العمليات الاقتصادية المشتركة صلات وارتباط متبادل بين أجزاء مختلفة في البلاد. وفي السنوات الأخيرة للحكم العثماني عُزّزت الحواجز الإدارية، في محاولة لتفكيك مصطلح «الديار المقدسة»، ولتقليص الإغراء لدى الدول الكبرى المسيحية للسيطرة على البلاد بأسرها، وربما أيضاً من أجل تأخير عملية تطور وعي قومي عربي، ووعي قومي يهودي مرتبط بالبلاد.

من المألوف الاعتقاد أن هذه البلاد هي بلاد فلاحين في الأساس، ارتكزت على عدد قليل من المراكز شبه الحضرية. بشكل تقليدي، اعتاش هؤلاء الفلاحون من محاصيلهم بصعوبة بالغة في أغلب الأحيان ـ وسوّق القليل من فائض تلك المحاصيل في المدينة أو استخدم لأغراض التبادل التجاري. في الآونة الأخيرة، قام المؤرخ بشارة دوماني بدراسة استقصائية للحياة اليومية لقرويّي جبل نابلس بين السنوات 1700 ـ 1900، واصفاً فيها الحياة الثقافية، والتجارية (المحلية وبين المناطق)، والصناعة المنزلية (إنتاج الصابون، والعطور، والأواني الزجاجية، وأواني الطبخ، والنسيج) بأنها كانت مفعمة بالحيوية ومتعددة الأشكال[3]

وبينما حافظت شريحة الفلاحين ووجهاء المدن، الذين كانوا

(2) كما يبدو، هذا التقسيم لم يكن صدفة، فالعثمانيون كانوا يخشون نشوء لواء موحد يشمل «الديار المقدسة»، كي لا يثيرون من جديد الشهية «الصليبية» للدول المسيحية الكبرى.

(3) B. Doumani, *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900* (Berkeley, CA; Los Angeles, CA: University of California Press, 1995).

يخضعون لسلطة الحكم العثماني، على اعتراف مبهم بكونهم جزءاً من الجاليات الإسلامية في المنطقة، فإن البدو أخذوا على عاتقهم دور الحفاظ على الهوية العربية «الحقيقية»، وفقاً للتراث المحلي، فالآباء المؤسسون للشعب المقيم في المكان، وصلوا إليه من شبه الجزيرة العربية بقيادة الخليفة الثاني، عمر بن الخطاب، وترك مقاتلوه دمغة عربية وإسلامية لا تزال ملحوظة حتى هذا اليوم، وعلى سوريا كلها (بما في ذلك فلسطين)، وبلدان الهلال الخصيب، وعلى جزء ملحوظ من أفريقيا الشمالية. خلال مئات السنين حافظ الرجال من البدو على هويتهم كمقاتلين، في الوقت الذي كانوا يواصلون الحرص فيه على مراعيهم ومصادر مياههم وماشيتهم. وكان الجزء الأساس من وسائل معيشتهم قائماً على التهريب، والسلب، وخدمات الحماية. أمّا عمل النساء فكان تربية الأولاد، والطبخ والتنظيف، إضافة إلى المساعدة في فلاحة الحقول وزراعتها، أو في العناية بالحيوانات والدواجن. ويبقى الولاء الأقوى لدى البدو للعائلة ولمجموعات أكبر من ذوي القربى، ولكنهم كانوا يسارعون إلى عقد الأحلاف مع أي سلطة تقريباً كانت تقترح عليهم مزايا/ منافع مادية أو سياسية. أمّا عدوّهم الأكبر فكان ولا يزال الدولة، أو كل سلطة مركزية أرادت توطينهم وتقليص مجالات ترحالهم، أو تجريدهم من السلاح وإرغامهم على الموافقة على أخذ الحدود السياسية بعين الاعتبار. انتصر البدو أحياناً على عسكر السلطة وأرغموهم على الفرار، وفي أحيان أخرى كانت يد السلطة هي الأقوى. وكانت هنالك حالات أخرى أيضاً انتزع فيها البدو الدور الرائد في الدولة[4] ومنذ فجر الفترة الرومانسية الاستشراقية سيطرت صورة المقاتلين

(4) حصل هذا، على سبيل المثال، في القرن العشرين في شرقي الأردن، فالسلالة الهاشمية الحاكمة في الدولة، والتي تدعي الانتساب المباشر إلى النبي محمد، استوعبت مجموعات بدوية محلية في المراتب العليا لجهاز الدولة والجيش، الفيلق العربي.

البدو، غير الحضارية ولكن النبيلة، على أدبيات الاستشراق وعلى المفهوم الغربي العام للبلاد. ولكن على الرغم من أن هذه الصورة كانت مغرية وروجت كـ «ممثلة» للعرب في البلاد، فإنّها كانت هامشية تماماً في تاريخ المجتمع الذي سيدعى، عندما يحين الوقت، مجتمعاً «فلسطينياً». وتعود بداية هذا المجتمع بالذات إلى المزارعين المقيمين بشكل دائم على أراضيهم وفي علاقاتهم مع عائلات ملاك الأراضي الأقوياء الذين سيطروا على الحياة الاقتصادية والاجتماعية في القرية. والفلاحون وأصحاب الأراضي الحضريون هم الذين طبعوا الحياة اليومية في البلاد بطابعهم، ونجدهم في مركز الصراعات والثورات الدموية التي حصلت في هذه المنطقة في القرنين الأخيرين.

بالنسبة إلى العرب المسيحيين، فإن نسبتهم إلى مجموع السكان في نهاية سبعينيات القرن التاسع عشر كانت نحو 10 بالمئة، وشكّل هؤلاء مجموعة سكانية حضرية في الأساس (تركّزت، بشكلٍ خاص، في مدن القدس، ويافا، وبيت لحم، وحيفا، وعكا)، وكانوا أكثر ثراء وثقافة. لقد تمتع المسيحيون، بطوائفهم المختلفة بالحماية السياسية للقناصل الأجانب في البلاد، وبوجه خاص، بنظام التعليم المسيحي الذي أقامته البعثات التبشيرية المختلفة في الديار المقدسة (هذا النظام التعليمي الذي كان مرغوباً أيضاً في أوساط النخبة الإسلامية، بفضل مستواه النوعي). ولكن في أكثر من مرة، وبالذات في أوقات نشوب أعمال شغب وثورات، كان المسيحيون يعانون من عدائية سكان البلاد المسلمين. إضافة إلى ذلك، وبشكل خاص، في فترة الحكم الكولونيالي البريطاني (وبعد ذلك أيضاً) كان المسيحيون شركاء ـ وفي بعض الأحيان عاملاً رائداً أيضاً ـ في بلورة الوعي القومي والثقافة الفلسطينية المحلية.

وكانت نتائج الحرب العالمية الأولى بمثابة ضربة سياسية وثقافية للسكان العرب المسلمين في البلاد. فقد حلّت مكان الإمبراطورية الإسلامية الضعيفة التي كانت، مع ذلك، حامية للحقوق الأساس للأكثرية المسلمة، دولة عظمى كولونيالية (مسيحية) غربية، تعهدت، قبل ذلك، بإقامة «وطن قومي» لليهود في بلدهم[5] وكان المفوض السامي الأول الذي عيّنه البريطانيون، يهودياً صهيونياً بشكل علني (سير هيربرت صاموئيل). وبموجب القانون العثماني، تحوّل العرب المسلمون من «أصحاب البيت»، إلى طائفة دينية أخرى: ملّة (Milla) في داخل نظام الملّي ـ بصيغة الجمع (Millet).

ومنذ العام 1882 وصلت إلى البلاد، على موجات، هجرة يهودية ضئيلة[6]، لكن هذه الهجرة لم تبد كأنّها تشكّل خطراً على سيطرة العرب عليها، ولم يشعروا بأنهم مهددون، حتى، عندما سمح البريطانيون لليهود بشراء الأراضي وبالهجرة الواسعة بشكل نسبي. ولكن، على الرغم من ذلك، فمنذ انتهاج الحكم العثماني نوعاً من الليبرالية النسبية 1907، تشكل في أوساط النخبة العربية المحلية وعي وإدراك لأهداف الصهيونية وللأخطار الكامنة فيها. أمّا المعلومات التوعوية بهذا الشأن فوفّرتها الصحافة العربية المحلية منها والصادرة في الأقطار المجاورة التي بدأت في التطور والنمو[7] مع ذلك، تأقلم العرب، المسلمون وكذلك المسيحيون، بسرعة مذهلة مع الحكم البريطاني الجديد، مع لغته، وأسلوبه ومع قواعد اللعبة

---

(5) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(6) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(7) ي. لمدان، «العرب والصهيونيون، 1882 ـ 1914،» في: م. ليساك، ج. كوهين وي. كولت، محررون، **تاريخ «الييشوف» اليهودي في «أرض ـ إسرائيل» منذ الهجرة الأولى** (القدس: هأكديميا هليئوميت هيسرائيليت لمدّعيم أوموساد بياليك، 1990).

الجديدة التي جلبها معه. كذلك استفاد العرب من التطوير الواسع نسبياً لاقتصاد البلاد وبنيته التحتية[8] وفقط إثر الموجة الكثيفة والكبيرة للهجرة اليهودية في النصف الأول من الثلاثينيات في القرن العشرين، واندفاعة التطوير الحضري الكبيرة للجالية اليهودية، شعر العرب بأنهم يواجهون خطراً فورياً وملموساً، وتخوفوا من انتقال السيطرة على البلاد إلى أيدي اليهود.

لكن إيقاع الحياة ووتيرتها كانا قد سُرّعا قبل ذلك بكثير، وذلك كنتيجة لإدراج المنطقة في هوامش السوق العالمية وإدخال زراعات تجارية، ونشوء المزارع والبيارات وبداية تشييد المدن عقب الحرب الأهلية الأميركية (1861-1865)، وحرب القرم (1853- 1856)[9] وأثناء ذلك، بدأت تتطور وتنمو ثقافة محلية جديدة، على الأخص في مدن الموانئ يافا، وحيفا، وعكا، وغزة. ورافق ذلك، نمو مثير في عدد السكان العرب في البلاد، الذين ضاعفوا عددهم ثلاث مرات منذ مطلع القرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية الأولى، فازداد عددهم من 250 ألفاً إلى قرابة 750 ألف نسمة. وبين الأعوام 1922 و1936 ازداد عدد السكان العرب بنسبة أربعة بالمئة أخرى. وبلغ النمو السكاني لدى السكان العرب قرابة اثنتين بالمئة إلى ثلاثة بالمئة سنوياً، وهذه من أعلى النسب في النمو السكاني في العالم[10] وعلى الرغم من وجود

---

(8) J. Metzer, *The Divided Economy of Mandatory Palestine* (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1998).

(9) B. Kimmerling and J. S. Migdal, *Palesti ians: The Making of a People* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).

(10) جل الزيادة نبع من الولادات، ولكن كان هناك نسب متغيرة لهجرة عربية إلى البلاد [«فلسطين»]، بالتزامن مع النزوح عنها. وإلى حين بدء أيام الحكم البريطاني (والإحصاء السكاني الأول الذي أُجري في العام 1922) كانت المعطيات الخاصة بالسكان في البلاد وانتقال السكان العرب تستند إلى تقديرات في معظمها غير موثوقة. يبدو أن الدراسة =

حركة انتقال ملحوظة من القرى والبلدات الجبلية، [الريف]، البعيدة إلى مدن الشاطئ، فإن سكان المنطقة الريفية الجبلية، واصلوا النمو أيضاً بسرعة فائقة جداً، إلى حد لم يعد بإمكان الأراضي التي كانت في حوزة سكان تلك المناطق توفير المعيشة لهم. فقد أشارت دراسة استقصائية بريطانية إلى أنه لم يكن لنحو نصف العائلات الفلاحية العربية، ما يكفي من الأراضي لضمان معيشته. وهكذا أصبح انتقال عدد من أبناء عائلات القرويين إلى مناطق الساحل، والانتقال الدائم للأشخاص والموارد ذهاباً وإياباً بين الجبل والساحل، منتظماً كما الدورة الزراعية نفسها. وعلى غرار أماكن أخرى في العالم، فإن شريحة الفلاحين الفقراء أُرغمت على تمويل الكثير من التغييرات، إذ اهتمت السلطة والإدارة بذلك، من خلال انتهاج نظام فعال جداً لجباية متصاعدة للضرائب.

في العام 1936، بدأ العرب عصياناً [ثورة] في البلاد، على مراحل. وكانوا على وشك السيطرة على أجزاء مهمة من البلاد، والتسبب في فقدان البريطانيين للسيطرة على الأرض بشكل تام. لكن العصيان [الثورة] لم يكن ممركزاً، ولأن من قاده كان بالأساس مجموعات من الفلاحين، وكان موجهاً في جزء منه ضد «أعيان

= الاستقصائية الأكثر جدية قام بها جاستين مكارثي (انظر: J. McCarthy, *The Population of Palestine: Population History and Statistics of the Late Ottoman Period and the Mandate* (New York: Columbia University Press, 1990))، والتقديرات في هذا الكتاب تستند أيضاً إلى دراسته بشكل أساس. معطيات مهمة وتفصيلية، على الرغم من الخلل في الرؤية الشاملة، يمكن أن نجدها أيضاً لدى بن آرييه (ي. بن ـ آرييه، المشهد الاستيطاني في «أرض ـ إسرائيل» عشية الاستيطان الصهيوني،» في: م. ليساك، ج. كوهين وي. كولت، محررون، **تاريخ الاستيطان اليهودي في «أرض ـ إسرائيل» منذ الهجرة الثانية** (القدس: هأكديميا هليئوميت هيسرائيليت لمدّعيم أوموساد بياليك [الأكاديمية الوطنية الإسرائيلية للعلوم ومؤسسة بياليك]، 1990)، ص 75-142).

المدينة» العرب، وتحوّل العصيان [الثورة] إلى حرب أخوة داخل الجالية العربية بحد ذاتها. وهكذا، على أبواب نشوب الحرب العالمية الثانية نجح البريطانيون، بمساعدة فعالة من اليهود، في قمع «التمرد الكبير» [الثورة الكبرى] وفي نفي الزعامة الفلسطينية المركزية إلى خارج حدود البلاد، ولم تعد إليها عملياً حتّى العام 1994. وانهار المجتمع الفلسطيني، فعلاً، في سنوات العصيان [الثورة]، بين الأعوام 1936 و1939، وكان هذا أحد أسباب نقاط ضعفه التي ظهرت أواخر العام 1947، حين حانت ساعة الصدام الشامل والحاسم بين العرب واليهود حول السيطرة على البلاد[11]، فقد انهار المجتمع العربي، ككيان سياسي، وأصبح في جزء منه مجتمع مخيمات لاجئين حتى يومنا هذا بالذات.

مع ذلك يجب أن لا ننسى أن الحكم البريطاني، الذي قطع التواصل بين سكان البلاد العرب وباقي البلاد العربية في المنطقة، هو الذي حدّد، ليس فقط الحدود الجغرافية لما يسمى «فلسطين التاريخية» (وبالقدر ذاته أيضاً «لأرض إسرائيل» التاريخية) بل حدّد أيضاً الحدود الاجتماعية والثقافية للهوية الفلسطينية، فمع الصهيونية، وبالتعاون المشترك معها، كان الحكم البريطاني هو من خلق الظروف الضرورية لتشكل القومية الوطنية الفلسطينية.

من أكثرية إلى أقلية

بين الشهر الأخير من العام 1947 والشهور الأربعة والنصف الأولى من العام 1948، لم يعد هناك وجود للجالية العربية الفلسطينية في البلاد، ككيان اجتماعي وسياسي. فقد اختفت أكثر من 350 قرية

---

(11) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

وضاحية حضرية وكأنها لم تكن، واندثر نمط الحياة الحضري في مدن الساحل في فلسطين الحديثة، بشكل يكاد يكون تاماً. هكذا، مثلاً، قلّصت الحرب والخروج إلى المنفى عدد سكان مدينة يافا، تلك المدينة المفعمة بالنشاط والاعتزاز من 70000 ـ 80000 نسمة إلى ما يتراوح بين 3000 ـ 4000 نسمة فقط[12] إن نحو النصف من أصل 1,4 مليون عربي فلسطيني كانوا رعايا الدولة الكولونيالية البريطانية، أو فلسطين ـ «أرض إسرائيل»، اقتُلعوا من ديارهم وتحوّلوا إلى لاجئين من أنواع مختلفة. وتوجد الأغلبية العظمى من اللاجئين في أيّامنا خارج حدود الدولة اليهودية، ولكن أيضاً بين أولئك الذين بقوا داخل حدودها بعد توقيع اتفاقيات الهدنة. فقد أصبح نحو 15 بالمئة «لاجئين داخليين»، أي اقتُلعوا من أماكن سكنهم الأصلية، من أراضيهم ومنازلهم ولم يسمح لهم بالعودة إليها بعد انتهاء المعارك[13].

وعلى امتداد ما يزيد على نصف قرن، منذ حرب العام 1948 ونتائجها ـ ما يسمّيه الفلسطينيون بـ «النكبة» ـ دار النضال حول إعادة بلورة الشعب الفلسطيني والحفاظ على الهوية الفلسطينية، في عدد من البؤر في الوقت ذاته، فكان المقيمون في مخيمات اللاجئين في الضفة الغربية وقطاع غزة الذين حافظوا على طابعهم الخاص كمقتلعين لابدّ، وفقاً لتوقعاتهم، من عودتهم إلى منازلهم وحقولهم،

---

(12) كل وصف وتحليل لأسباب اقتلاع الفلسطينيين، ومعطيات أيضاً حول أحجام الاقتلاع، لا تزال موضع خلاف سياسي حتى يومنا هذا، وهناك روايات مختلفة ومتناقضة بالنسبة إليها، في هذا الكتاب ستعرض رواية تبدو لي، في ضوء الدراسات الأخيرة، على غرار الدراسات التي وضعها موريس 1987 وكايمان 1984، الأكثر قرباً من الأحداث.

(13) هـ. كوهين، **الغائبون الحاضرون: اللاجئون الفلسطينيون في إسرائيل منذ العام 1948** (القدس: همركاز لحيكر هحفراه هعرفيت بيسرائيل [مركز دراسة المجتمع العربي في إسرائيل]؛ مخون فان لير، 2000).

وكانت الجماهير الغفيرة لسكان المدن في وسط «فلسطين» التي لم تتغير كثيراً منذ مطلع القرن بؤرة أخرى للحفاظ على هوية فلسطينية من نوع آخر. هذه المجموعة السكانية تمركزت في مدن على غرار الخليل، نابلس وتوابعها، ومثلت الاستقرار والاستمرارية[14] أمّا الجوالي التابعة التي نشأت خارج حدود فلسطين التاريخية، والتي اتسمت بالكوسموبوليتية [اللاإنتمائية إلى قومية أو دولة معينة] وبالحراك الجغرافي، المهني والاجتماعي، وتحولت على امتداد فترة معينة إلى بؤر غليان وهياج بارزة ضد النظام العالمي[15] هذه الجاليات أصبحت بؤرة ثالثة لبلورة الهوية الفلسطينية المفقودة. وأما العرب الذين لم يُقتلعوا من الدولة اليهودية ووجدوا أنفسهم في موقع سياسي ومدني هش وغامض في نظر أنفسهم، في نظر الأكثرية اليهودية الحاكمة في الدولة وحتى في نظر إخوانهم العرب، فقد أُقصوا بين الأعوام 1948 وحرب العام 1967 إلى خارج حدود مسار التاريخ العربي بعامة، والفلسطيني بخاصة. ومع ذلك، وكما يتضح بعد الذي حصل، فإلى جانب مساهمتهم الحاسمة لمصلحة الهوية الإسرائيلية، ساهموا كذلك في تجديد فرع آخر من الانتماء الفلسطيني والحفاظ عليه.

في فترة الحكم الكولونيالي البريطاني، كان المواطنون العرب في «أرض إسرائيل»، في غالبيتهم، من الفلاحين. وبعد «النكبة» وحتّى العام 1967 وصلت إليهم أصداء ضعيفة فقط من قاموس

(14) B. Kimmerling and J. S. Migdal, *The Palestinian People: A History*, 2nd revised ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003).

(15) في سياق الاندماج في الإرهاب الدولي، وفي عمليات اختطاف الطائرات بالذات، بهدف طرح القضية الفلسطينية على جدول أعمال الأسرة الدولية، وفي محاولة لتحويل «قضية اللاجئين» إلى قضية سياسية وقومية.

المصطلحات الاجتماعية والسياسية التي نشأت في المنفى، وأسست من جديد للهوية الفلسطينية. كذلك كان العرب الذين بقوا في «إسرائيل» معزولين عن موجات الهجرة إلى الأقطار العربية الأكثر بُعداً، ففي الفترة السابقة لحرب العام 1967، هاجر قرابة 300000 فلسطيني من الضفة الغربية فقط إلى أقطار بعيدة، ولحق بهم ربع مليون آخرين إلى حين العام 1975. وكانت حرب العام 1967، كما يتضح الآن، محفزاً عظيم القوة لمسارات البلورة والتوحيد، وإعادة بناء الشعب والهوية الفلسطينيين.

ولكن حتى ذلك الحين، عندما بدأ الكثير من المواطنين العرب في «إسرائيل» يصنّف نفسه من جديد كفلسطيني، وكمؤيد للمثل العليا للوطنية الفلسطينية، فإن تجربتهم الحياتية المشبعة بالتناقضات الداخلية، كمواطنين إسرائيليين، فصلتهم من ناحية عاطفية اجتماعية وسياسية عن باقي أبناء شعبهم، فالفلسطينيون الذين تمرسوا بتجربة الشتات، المنفى (الغُربة) والحنين إلى الوطن، كان لديهم شحنات معاناة، مشاعر ورموز ثقافية أخرى ومختلفة.

ومنذ إقامة الدولة الإسرائيلية تطور فيها نظامان منفصلان ومختلفان. بالنسبة إلى سكانها اليهود، كانت هذه الدولة ذات التزام مزدوج ـ يهودية وديمقراطية ـ وفي العقود الأولى لم يكن في أوساط السكان اليهود إحساس بأي تناقض بين هذين الالتزامين. أمّا بالنسبة إلى العرب، فكانت هذه دولة يهودية مثلت بصفتها هذه نظام سيطرة استقوائي، وغير ديمقراطي بشكل سافر، فالدولة التي منحت مواطنيها العرب جزءاً فقط من حقوق المواطن التي كانت مضمونة للأكثرية الإثنية القومية فيها، لم تشكل [بالنسبة إلى العرب] عنواناً للتماثل.

تنص صيغة الفصل المحببّة لدى اليهود في «إسرائيل» على أنه

يوجد لليهود في الدولة حقوق جماعية كقومية، بينما يحق للعرب التمتع بالحقوق كمواطنين أفراد[16] إن اليهود، كمواطني دولة قومية أُسست من قبلهم ولأجلهم يكنّون للدولة إحساساً بالمسؤولية المدنية، وتماثلاً عاطفياً مع رموزها وإحساساً بالملكية الحصرية لمواردها ومؤسساتها ـ الجيش، والعلم، والنشيد الوطني وكل باقي طقوس الدولة وأعيادها[17] ـ أمّا المواطنون العرب فلم يكن لهم مكان في كل هذا. أضف إلى ذلك، فقد كان الواقع الثقافي السياسي في نظر العرب مواطني «إسرائيل» معكوساً. هكذا، حتى إن لم يكن ممكناً على الدوام أن يعطى الأمر تعبيراً علنياً عنه، فإن بعضاً من تلك الأيام التي كانت في نظر مواطني الدولة اليهود أيام عيد واحتفالات، انطبعت عملياً في وجدان مواطني الدولة العرب كأيام حداد جماعي وتذكير بالاحتلال. مع ذلك، ففي العام 1998 فقط، بدأ العرب يناقشون علناً إمكان تحويل «يوم الاستقلال» (العيد الخمسين للدولة آنذاك) إلى يوم ذكرى «النكبة». وكما سبق ورأينا ففي الخمسينيات من القرن العشرين، كان الهم الأساس للسلطات الإسرائيلية، وللنخبة الثقافية المهيمنة في الدولة، استيعاب موجات الهجرة اليهودية، أو أولئك الذين اعتُبروا كيهود، في داخل مجتمع وثقافة جديدين، وصهرهم داخل بوتقة صهر هائلة، يطل من داخلها «الإسرائيلي/ اليهودي الجديد» الأمر الذي لم يكن للعربي بالطبع، قسط وتراث فيه.

وبالتأكيد، فالدولة أيضاً لم تنوِ شمل العرب في عملية الصهر. وهذا لا يعود فقط لأنهم قد يدخلون في منافسة مباشرة مع المهاجرين

(16) ي. بيلد، «غرباء في اليوتوبيا: المكانة المدنية للفلسطينيين في إسرائيل،» **تيئورياه أوبيكوريت ـ دراسات نظرية ونقدية [دورية]**، العدد 3 (1993).

(17) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

اليهود الجدد على الأرض، والمياه، والرفاه، وأماكن العمل، والوظائف، ولا حتى لأنها اعتبرتهم أعداءها القدامى، بل بالأساس، جرّاء فهمها لذاتها كدولة يهودية حصراً. في البداية فرضت قيود على الحقوق الشكلية لأبناء الأقلية العربية، من خلال الواقع الصعب للحكم العسكري الرهيب الذي فرض على مناطق تجمعات السكان العرب بين الأعوام 1950 و1966، فالنظام العسكري عزلهم من ناحية مادية وفكرية عن باقي السكان، منمياً تبعيتهم للسلطة وارتباطهم بها، ثمّ ساعد في المصادرة المنهجية لأراضيهم، كما حال دون نشوء مؤسسات ذات دلالة ومضمون، وحوّل السكان العرب إلى مجرد خزان أصوات انتخابي كان يُفترض بأفراده دعم الحزب السياسي الحاكم، ومن خلاله النظام الاجتماعي السياسي القائم.

لقد اعتُبر مواطنو الدولة الإسرائيلية من العرب، الذين صُنّفوا ونُظر إليهم كأقليات دينية ـ مسلمون، ومسيحيون، ودروز، وشركس ـ أو إثنية أحياناً، في الدولة اليهودية، على الدوام كمن تمّت موضعتهم في هوامش المجموع الإسرائيلي، ومن نواح كثيرة حتى خارجه[18] هذه الهامشية لا يكمن مصدرها فقط في الأسباب التي سبق وذكرت، بل أيضاً في تعريف «إسرائيل» كدولة/ أمة يهودية وبحكم كونها مجتمع مهاجرين مستعمرين بُني على أنقاض المجتمع العربي المحلي، وكان غارقاً في نزاع دائم اعتُبر نزاعاً على الوجود مع العالم العربي الإسلامي المحيط بها. لقد أُقصي العرب في

(18) حتى علماء الاجتماع والاختصاصيين الإسرائيليين بالعلوم الاجتماعية، وكذلك غير الإسرائيليين، الذين درسوا «المجتمع الإسرائيلي» وكتبوا عنه، كانوا يتناولون في معظم الحالات المجتمع اليهودي في «إسرائيل» ويقصون العرب عن مجال دراساتهم، فدراسة «العرب» أُبقيت على وجه العموم في مجال «الاستشراق». اليوم يتحدث باحثون عرب عن «تهميش مزدوج»: تهميشهم في المجتمع الإسرائيلي وتهميشهم في داخل المجموع الفلسطيني.

«إسرائيل»[19] عن مناطق التأثير وحُرموا من التمتع بالخيرات المشتركة للمجتمع والدولة، وحتى نهاية الستينيات من القرن الماضي انتُزع منهم جزء من أراضيهم التي بقيت ملكاً لهم أو كانت بحوزتهم بحكم وضع اليد عليها[20] على وجه العموم، فالدولة انتهجت إزاءهم سياسة كمن يواصل الصراع الذي بدأ قبل تأسيسها بين الجاليتين العربية واليهودية[21] وكان الحكم العسكري الذي فرض قيوداً على تنقلاتهم بعيداً من أماكن سكنهم، أيضاً أداة شديدة السطوة لسلبهم أراضيهم[22]، ولإقصائهم عن سوق العمل[23] إضافة إلى ذلك، خلق الحكم العسكري في الخمسينيات من القرن الماضي وضعاً من التبعية المطلقة للعرب بالسلطة، وحال دون انتظامهم السياسي[24]

---

(19) استخدام مصطلح «عرب» وليس «فلسطينيين» مثلاً، غير موجه لأغراض التلاعب بالهوية الجماعية لهذه الشريحة من سكان الدولة، لقد اخترناه بحكم شمولية المصطلح الذي يمكنه أن يحتوي في داخله هويات مختلفة كانت قائمة لفترة طويلة.

(20) B. Kimmerling, *Zionism and Territory: The Socioterritorial Dimension of Zionist Politics* (Berkeley, CA: Institute of International Studies, University of California, 1983).

(21) انظر القسم الأول من هذا الكتاب.

في بداية الخمسينيات أيضاً دارت نقاشات وطرحت اقتراحات في أوساط القيادة السياسية لطرد كل العرب الذين بقوا في إسرائيل، في هذا السياق اقترح العقيد موشي دايان الذي شارك في جلسات كتلة حزب «مباي» في الكنيست في الثامن عشر من حزيران/ يونيو، والتاسع من تموز/ يوليو العام 1950، ترحيل العرب كـ «حل للمشكلة» (أرشيف بيت بيرل، [مقر حزب «مباي» ولاحقاً حزب العمل]، 50/ 24).

(22) أ. كورين، «الجريمة، المكانة السياسية وفرض القانون: الأقلية العربية في إسرائيل في فترة الحكم العسكري (1948-1966)،» (مؤلف لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة، الجامعة العبرية في القدس، 1997).

(23) دايفد هوروفيتس وم. ليساك، **نحن في اليوتوبيا: إسرائيل ـ مجتمع ينوء بحمله** (تل أبيب: عام عوفيد، 1990)، ص 74-76.

(24) أ. لوستيك، **عرب في دولة يهودية: سيطرة إسرائيل على أقلية قومية** (حيفا: مفراس [الشراع]، 1985).

كان العرب القلائل الذين بقوا في «إسرائيل» بعد انهيار المجتمع العربي في فلسطين خلال حرب العام 1948 (نحو 150 ألف نسمة)[25]، مجتمعاً مبتوراً ومنقسماً على نفسه بحيث لم يعد يوجد في داخله تقريباً أي مجموعات نخبوية، أو طبقة وسطى، أو مثقفين، أو قيادة سياسية دينية وروحية. أدرك العرب، كجمهور، أنهم تحولوا فجأة من أكثرية قومية مسيطِرة وواثقة بنفسها إلى أقلية صغيرة وعاجزة في دولة تصنف نفسها كـ «دولة الأمة اليهودية» لقد حوّلتهم الدولة إلى جماعة سكانية ترتبط بها ارتباطاً مطلقاً عن طريق عزلهم وإقصائهم عن الأكثرية اليهودية، ثم حاولت تقسيمهم (التعاطي بشكل مختلف مع المسلمين، والمسيحيين، والبدو، والدروز وغيرهم) وتنفيذ عملية إلحاق انتقائية للنخب ووجهاء العائلات بالسلطة عن طريق منحهم امتيازات ومنافع مختلفة[26] في مطلع القرن الواحد

(25) وفقاً للإحصاء السكاني الأول الذي أُجري في «إسرائيل» في 8 تشرين الثاني/ نوفمبر 1948، كان داخل حدود اتفاقية وقف إطلاق النار نحو 52 ألف عربي (مدينات يسرائيل [دولة إسرائيل]، **إحصاء السكان**، نشرة خاصة، العدد 36 (القدس: هلشكاه همركزيت لستتيستيكا [مكتب الإحصاء المركزي]، 1950)، ص 53)، ولكن إلى نهاية العام 1949 كان داخل تخوم الدولة نحو 160 ألف مواطن عربي. ومصدر الفجوة بين المعطيات، عدم الدقة في الإحصاء السكاني الأول (إذ إن كثيراً من العرب تخوّف من تبعات المشاركة في الإحصاء)، والنجاح الجزئي لعمليات «التسلّل» من جانب أعداد من اللاجئين الذين حاولوا العودة إلى منازلهم، وفي العدد القليل من التراخيص التي منحتها السلطات في إطار ما عرف آنذاك بـ «جمع شمل العائلات»، لكن السبب الأساس في تلك الفجوة كان في انتقال منطقة «المثلث» بسكانها الذين قارب عددهم ثلاثين ألفاً، إلى تخوم السلطة الإسرائيلية، عقب اتفاق الهدنة الذي وُقّع مع الأردن في آذار/ مارس العام 1949.

(26) Kh. Nakhleh, *Palestinian Dilemma: Nationalist Conciousness and University Education in Israel* (Belmont, MA: The Association of Arab-American University Graduates, 1979),

انظر أيضاً: E. T. Zureik, *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism* (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1979).

والعشرين بلغ تعداد المواطنين العرب (أو الفلسطينيين) في «إسرائيل» نحو 1,2 مليون نسمة، من أصل 6,4 مليون نسمة هم مجموع مواطني الدولة. نحو 79 بالمئة منهم مسلمون، ونحو 13 بالمئة مسيحيون عرب[27] ونحو تسعة بالمئة دروز.

كانت العائلة بنواتها الضيقة والعائلة/ الحمولة الموسعة المؤسسة الاجتماعية الوحيدة التي بقيت قائمة بعد حرب العام 1948 التي انهار المجتمع الفلسطيني كنتيجة لها. وفرضت العائلة/ الحمولة بمعناها الواسع على المواطنين العرب بهذا القدر أو ذاك بواسطة الدولة وجهاز الحكم العسكري اللذين جعلا منها أداة أخرى للسيطرة والرقابة على السكان العرب. ويجب أن نضيف إلى نظام الحكم العسكري ومنظومة المدارس الإبتدائية والثانوية التي كانت خاضعة لإشراف الدولة. وأُعدّت برامج ومناهج التعليم في المدارس الرسمية العربية في إسرائيل بهدف خلق هوية طائفية جديدة، أي هوية العرب الإسرائيليين، وبالتالي لطمس هويتهم الفلسطينية. وقدّم إليهم تاريخهم كتاريخ عربي شامل وعام، وعُرض كتاريخ متآلف مع تاريخ دولة إسرائيل. علّموهم **القرآن**، وعلّموا العرب المسيحيين العهد الجديد، ولكن أيضاً التوراة والأدب العبري. وأصبح العرب في «إسرائيل» مواطنين ثنائيي اللغة والثقافة، وتربوا على الانصياع لـ «الديمقراطية الإسرائيلية». ولكن في الوقت ذاته صُودرت أراضيهم بشكل مُمنهج وحيل دون حصولهم على معظم المنافع الاجتماعية (الرفاه، والوظائف، والسكن وسلع وخدمات أخرى مدعومة مالياً). وأُقصي العرب عن الخدمة الإلزامية في الجيش، (باستثناء أقليّة مؤلّفة من

(27) إلى هؤلاء يمكن أن نضيف نحو 300,000 ألف مسيحي غير عرب، وصل معظمهم ضمن موجات الهجرة الأخيرة من أقطار رابطة الدولة المستقلة (انظر الفصل التاسع من هذا الكتاب).

الدروز، والشركس، والبدو، الذين خدموا في الجيش وأجهزة الأمن الأخرى كمتطوعين)، ولكن في الوقت ذاته، حُرموا من حقوق المواطن الكاملة، بدعوى أنهم لا يفون بكل واجباتهم المدنية، على سبيل المثال، أي عدم أداء الخدمة العسكرية.

أقليات ضمن الأقلية

يجدر بنا التمحيص في هذا الادعاء حين إقدامنا على وصف موجز لمكانة مجموعة عربية، هي الدروز، تخدم في الجيش، ولكنها تواجه مصاعب جمة في سعيها لتحقيق مساواة في الحقوق والفرص في الدولة اليهودية، وفي نواحٍ مهمة، خاصّةً في كل ما يتصل بمستوى الثقافة والدخل، فإنها مُموضعة في السلم الطبقي الإسرائيلي، على درجة أدنى، حتى، من العرب المسلمين. في حينه، في مطلع الثلاثينيات من القرن الماضي نشأت علاقة بين عدد من القادة الدروز وبين القيادة اليهودية في فلسطين الانتدابية[28] في حرب العام 1948 كان هناك جنود دروز شاركوا في الحرب إلى جانب اليهود. وفي العام 1948 تجنّد الدروز الأوائل كمتطوعين في الجيش الإسرائيلي. ومنذ العام 1957، تمّ تغيير التسجيل في بطاقات الهوية من «عربي» إلى «درزي» بشكل أحادي الجانب، وطبق قانون الخدمة الإلزامية في الجيش على الدروز[29] منذ ذلك الوقت انتقل الدروز إلى مسارات عمل «أمنية»: نحو 40 بالمئة منهم يواصل بعد

---

(28) K. M. Firro, *The Druzes in the Jewish State: A Brief History* (Leiden: Brill, 1999).

(29) ك. فيرو، «هوية وهويات فرعية عند الدروز في إسرائيل،» في: أ. ريخس، محرر، **العرب في السياسة الإسرائيلية: معضلات الهوية،** [**مجموعة دراسات**] (تل أبيب: مركاز دايان لليمودي همزراح هتيخون فأفريكا [مركز دايان لدراسات الشرق الأوسط وأفريقيا]؛ جامعة تل أبيب، 1998)، ص 90.

إنهائه الخدمة العسكرية الإلزامية، الخدمة الدائمة في الجيش، أو يتجنّد في حرس الحدود، أو الشرطة أو مصلحة السجون. ونحو 10 بالمئة آخرين يتم تشغيلهم في المشاريع البتروكيماوية التي يحتاج العمل فيها إلى تصنيف أمني. يستنفد هذا المسار ليشكل حقاً الخلاصة القصوى لميزة هذه الأقلية التي تتمتع بامتياز «التصنيف الأمني»، غير أن هذا التصنيف يحرف بعضاً من الشبان الدروز الموهوبين عن تحقيق سيرة حياة مهنية في مجالات أخرى، وبالذات عن امتلاك ثقافة ومعارف هما شرط ضروري للحراك الاجتماعي. من هذه الناحية فإن وضعهم مخالف لوضع الشبان العرب، مسلمين ومسيحيين على حد سواء. إن تصنيف الدروز كـ «مخلصين» للدولة لم ينقذهم من مصادرة جزء من أراضيهم. وابتداءً من العام 1973، بدأ بعض الشبان الدروز يحتج علناً على هذه الأوضاع، عن طريق التصويت في الانتخابات لأحزاب غير صهيونية، وتجديد روابطه العائلية مع دروز هضبة الجولان الذين يعتبرون أنفسهم سوريين، وعن طريق الانتماء مجدداً إلى الشعب الفلسطيني. واليوم، كما يدعي فيرو[30]، تتعايش معاً في أوساط الدروز ثلاث هويات: دروز فقط، دروز إسرائيليون ودروز فلسطينيون.

ولكن، كما سبق وقلنا، فالأقلية الأكبر في أوساط العرب مواطني «إسرائيل» هم المسيحيون على اختلاف كنائسهم. كان الضرر الذي ألحقته «النكبة» بالمسيحيين أقل ممّا لحق بالمسلمين. وبعد حرب العام 1948، شكّل المسيحيون نحو 21 بالمئة من مجموع السكان العرب الذين بقوا في البلاد، لكن حجمهم النسبي أخذ يتناقص، جراء نسب ولادة أقل وهجرة بطيئة ولكن مستمرة من

(30) المصدر نفسه، ص 61.

الدولة. وكان المسيحيون، في معظمهم، من سكان المدن، وكانوا أكثر ثراءً وثقافة. حقاً، لقد صُنّف المسيحيون العرب كـ «طوائف دينية»، لكنهم كانوا عملياً الركن الأساس في الركائز العلمانية للعروبة في البلاد. لقد فضّل المسيحيون تأكيد الانتماء الإثني، وتأكيد الثقافة واللغة العربيتين، أي على ما هو مشترك بينهم وبين المسلمين، وليس على الديانة التي تفصل بين المجموعتين[31] وعلى الرغم من ذلك، فالعلاقات بينهم وبين الأكثرية الإسلامية، أيضاً كأقلية في الدولة الإسرائيلية، لم تكن سويّة ومنتظمة، وقد عانى المسيحيون من تحرشات وإساءات بين فترة وأخرى من جانب المسلمين[32] ومنذ أيام الحكم البريطاني وحتى هذا اليوم يمكن أن نسمع في المساجد خطباً عدائية ضد العرب المسيحيين، بشكل لا يقل عن تلك العدائية لليهود، ففي نظر العرب المسلمين كان العرب المسيحيون مشبوهين بالتعاون مع الحكم الكولونيالي البريطاني والصهيونية، وأمّا في نظر اليهود، فكانوا على الدوام، عرباً قوميين وفلسطينيين متطرفين[33] وأدّى صعود الحركة الإسلامية في «إسرائيل» إلى جعل العلاقات بين

---

(31) هذا يعود لأنه في الإسلام كما في اليهودية هناك تطابق كبير بين الديانة والقومية (العربية).

(32) اللاهوتية اليهودية تعتبر في نظر الإسلام ديانة أقل شأناً لكنها تؤمن بالإله نفسه الذي يؤمن به الإسلام، بينما تصنف الديانة المسيحية كعبادة للأوثان.

(33) وبالفعل، فإن عدداً من الشخصيات البارزة في الحركة الوطنية الفلسطينية كان من المسيحيين، بدءاً بجورج أنطونيوس وخليل السكاكيني (المثقف والمربّي المقدسي، مؤلف العشرات من كتب التدريس التي انتشرت في كل الدول العربية) وانتهاء بجورج حبش زعيم «الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين». في الخمسينيات اشتهر مطران الروم الكاثوليك مكسيموس حكيم كالناطق الأكثر جاذبية باسم كل العرب في إسرائيل، لناحية الصراعات التي خاضها ضد مصادرة الأراضي وضد آثام الحكم العسكري. واليوم، يعبّر مسيحي آخر في «إسرائيل»، هو دكتور الفلسفة عزمي بشارة، عن مواقف سياسية قومية متطرفة وعروبية لاذعة جداً.

الطرفين أكثر حدة. وفي مطلع القرن الواحد والعشرين تركز العداء حول السيطرة على مدينة الناصرة، الأمر الذي وجد تعبيراً عنه في بناء مسجد على مقربة من دير وكنيسة مسيحيين، إذ إن المكانين المتلاصقين مقدّسين للديانتين.

في المقابل، سادت بين المسيحيين والدروز، في الأغلب، علاقات أخوية، تعود جذورها إلى المجزرة التي نفذت ضد الطائفتين في لبنان في العام 1869. وأدّى ذلك إلى إقامة قرى مختلطة درزية مسيحية في الجليل[34] ولكن تجنُّد الدروز في الجيش الإسرائيلي تسبب في شرخ كبير بين الأقليتين الموجودتين في داخل الأقلية العربية في إسرائيل. يحرص العرب إزاء الخارج على عدم إبراز التوترات بين الديانات والمذاهب القائمة في الوسط العربي، ويوجّهون التهمة بذلك ـ بقدر كبير من الحق ـ إلى الألاعيب التي تمارسها الصهيونية في سياق سياسة «فرِّق تَسُدْ».

أقلية من نوع آخر داخل المجتمع العربي غير المتجانس إلى حدٍ كبير هي السكان البدو الذين بلغ عددهم في نهاية التسعينيات من القرن الماضي نحو 150 ألف نسمة، ونسبتهم إلى مجموع السكان العرب في «إسرائيل» هي 20 بالمئة. يتوزع البدو على نحو 25 بلدة وقرية معترف بها ـ من بينها سبع بلدات بنيت خصيصاً لهم في النقب ـ وعلى عشرات القرى والبلدات غير المعترف بها. ويقيم أكثر من 100 ألف من بينهم في النقب الشمالي، والبقية منهم في الجليل. واقترب البدو في الجليل كثيراً لناحية نمط حياتهم من بقية السكان العرب في الجوار، بينما حافظ البدو في النقب على سماتهم

---

(34) د. تسمحوني، «المسيحيون في إسرائيل: بين الدين والسياسة،» في: ريخس، محرر، **العرب في السياسة الإسرائيلية: معضلات الهوية، [مجموعة دراسات]**، ص 69.

وخصائصهم الأصلية وحتى شحذوها أكثر. ومنذ انسحاب قوات الجيش الإسرائيلي من سيناء ونقل قواعد الجيش الكبيرة إلى النقب، تأزّمت جداً العلاقات بين الدولة والبدو. ويتمحور جوهر الخلاف حول موضوع السيطرة على الأراضي. لقد طالب البدو بتسجيل 800 ألف دونم من الأراضي باسمهم، بحكم أنها، وفقاً لمفهومهم، كانت ملكاً لهم بحكم وضع اليد عليها منذ أيام الحكم العثماني، بينما عرضت عليهم الدولة نحو 30 ألف دونم[35] ولكن يبدو، أن الخلاف ليس حول مساحة الأراضي أو على الدلالات الثقافية المختلفة التي ينسبها كل طرف للأرض وللملكية عليها، فالبدو كجماعة، يمتلكون رأس المال البشري الأكثر فقراً في الدولة: فعملهم في الزراعة ورعاية الماشية آخذ أيضاً بالتقلص، ومعظم قوة العمل وسطهم يعمل في البناء والخدمات. في أواخر التسعينيات من القرن الماضي ومع الانكماش الاقتصادي الذي حل بالاقتصاد، كان بدو النقب المجموعة المنكوبة بالبطالة والأكثر فقراً في إسرائيل، وكذلك الأكثر إحساساً بالغربة، خلافاً لبدو الجليل الذين يقدّمون أنفسهم كإسرائيليين.

شيوعية، قومية، ونهضة ثقافية

حتى منتصف الستينيات من القرن الماضي لم تكن الأحزاب الصهيونية تقبل انتساب المواطنين العرب إليها. عوضاً عن ذلك، شكلت هذه الأحزاب لوائح تدور في فلكها، سمّيت «كتل عربية»، كانت تتشكل بالأساس من وجهاء ورؤساء عائلات كانت الأجهزة

(35) أ. غانم، «مهمّشون في مجتمع مهمش: الخصوصية البدوية،» في: ريخس، المصدر نفسه، ص 87.

الأمنية تصنفهم كـ «موالين» لها وللدولة. الاستثناء الوحيد على هذا الصعيد كان حزب يساري صهيوني صغير، يُدعى «حزب العمال الموحد» ـ «مبام». ولكن كحزب صهيوني، لم يتمكن حزب «مبام» أبداً من أن يرتسم في نظر الجمهور العربي كممثل أمين للمصالح العربية. وكان «الحزب الشيوعي الفلسطيني» أو الـ (P.K.P.) الذي تأسس رسمياً في العام 1923، وحظي بعد سنة باعتراف الـ «كومنتيرن»[36]، التنظيم الوحيد الذي كان ينشط في إطاره، جنباً إلى جنب، عرب ويهود، منذ مطلع فترة الحكم الكولونيالي البريطاني. وكانت تنظيمات شيوعية تعمل في السر في البلاد منذ العام 1913، غير أنها كانت يهودية صرف. ومع تأسيس مركز للأحزاب الشيوعية في الاتحاد السوفياتي بعد ثورة «أكتوبر» العام 1917، كانت هناك مطالبة من جانب المركز بتوسيع صفوف الحزب لكي تشمل «جماهير الكادحين» ـ كمصطلح مشفّر للمطالبة بتعريب الحزب. ولذا ففي العام 1930 حل الـ «كومنتيرن» اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفلسطيني وعيّن بدلاً منها لجنة مركزية جديدة، ذات أكثرية عربية. غير أن تعريب قيادة الحزب لم يسعفه في ترسيخ جذور حقيقية في المجتمع العربي الفلسطيني في تلك الفترة، إذ إنه كان في جوهره مجتمعاً تقليدياً ومتديّناً. فالأفكار الأممية الجماعية والتهديد بصراع طبقي وثورة اجتماعية إضافة إلى شبهة نسج مؤامرة مع اليهود على الرغم من الخطاب المعادي للاستيطان والاستعمار، كل هذه الأمور أثارت لدى الفلسطينيين إحجاماً عن دعم فعلي للشيوعية. مع ذلك، كانت هناك براعم تعاون بين اليهود والعرب

(36) مركز التوجيه والتنسيق الدولي لمجمل الأحزاب الشيوعية في العالم الذي كان مركزه في موسكو.

على قاعدة نقابات مهنية، وقطاعية، ومحلية (في منطقة حيفا بالذات)، تم تأسيسها في الحقبة البريطانية، وأبرزها نقابة مستخدمي عمّال سكك الحديد[37] ولكن من الواضح أن الجاليتين وقيادتيهما لم تكونا معنيتين بالتعاون والتضامن، سواء كان ذلك لأسباب مصلحية أو لأسباب أيديولوجية قومية.

في العام 1943، انسحب معظم الأعضاء العرب من الحزب الشيوعي الفلسطيني وشكلوا «عصبة التحرر الوطني». لم تشارك «العصبة» في اللجنة العربية العليا، وفي العام 1947 كانت الجسم السياسي العربي الوحيد الذي رحّب علانية بمشروع التقسيم[38] هذه الخطوة تسببت في حصول انشقاق داخل «العصبة»: فكتلة إميل حبيبي، توفيق طوبي، وفؤاد نصار أيّدت خط موسكو المؤيد للتقسيم، بينما تمسّكت كتلة المعارضة في «العصبة» برئاسة إميل توما، وبولس فرح، وموسى الدجاني بالخط القومي الفلسطيني المتطرف وعارضت مشروع التقسيم[39] في شهر تشرين الأول/ أكتوبر العام 1948 بعد تأسيس دولة «إسرائيل» اندمجت بقايا «العصبة» من جديد في إطار الحزب الشيوعي الإسرائيلي «ماكي». وإلى حين إقامة «القائمة الشيوعية الجديدة» («راكاح») في صيف العام 1965،

(37) انظر D. Bernstein, *Constructing Boundaries: Jewish and Arab Workers in Mandatory Palestine* (Albany, NY: State University of New York Press, 2000), and Z. Lockman, *Comrades and Enemies: Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906-1948* (Berkeley, CA: University of California Press, 1996).

(38) تم إعدام شيوعيين في العراق شنقاً جراء دعمهم العلني لمشروع التقسيم، وكذلك بسبب معارضتهم لمشاركة العراق في الحرب ضد إسرائيل.

(39) أ. ريخس، **الأقلية العربية في إسرائيل بين الشيوعية والقومية العربية** (تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 1993).

بقي الحزب الشيوعي الإسرائيلي «ماكي» الجسم السياسي الوحيد ثنائي ـ القومية في إسرائيل. وفي الانتخابات التي أُجريت في العام نفسه [1965]، هزم حزب «راكاح» خصمه حزب «ماكي» لأن مفاهيمه العروبية جرفت معها معظم جمهور الناخبين العرب في إسرائيل. وأمّا انتخابات العام 1969، فأدّت إلى زوال حزب «ماكي» كلياً عن الخارطة السياسية في «إسرائيل» ـ العربية واليهودية على حد سواء.

وعلى الرغم من التوترات الداخلية على خلفية قومية والانشقاقات التي شهدتها الكتل الشيوعية في «إسرائيل» في كل الفترات تقريباً، فقد مارست هذه الكتل، على الأقل إلى حين الثمانينيات من القرن الماضي دوراً حاسماً في بلورة وبناء المجتمع العربي في الدولة. لقد كانت بمثابة «بيت» ودفيئة للمثقفين العرب، وكقناة اعتبرت شرعية للتعبير عن السخط والاحتجاج العربي، وربّما كذلك لجعله أكثر اعتدالاً وفتح قناة له للنفاذ إلى داخل إطار الهيمنة الصهيونية[40] لقد عرف الشيوعيون، حتى عندما عبّروا عن مواقف معادية للصهيونية وقومية عروبية، وبعد ذلك قومية فلسطينية، كيف يمارسون ذلك ضمن الحدود التي اعتُبرت مشروعة في الحلبة السياسية الإسرائيلية. وباستثناء أوساط هامشية داخل الحزب، لم يتحفظ الشيوعيّون العرب قط، علانية عن حق

---

(40) في فترة متأخرة فقط، مع اقتراب التسعينيات، بدأ يُنظر إلى هذا «البيت» [الحزب الشيوعي] كإطار خانق، دوغماتي ومتراص أكثر من اللازم، ولذا بدأ المثقفون العرب بالهرب منه والتفتيش عن إطار بديل أو بالبقاء خارج كل إطار. هكذا، مثلاً، هاجم الشاعر سميح القاسم الحزب الشيوعي متهماً إياه بالدوغماتية وعلّل بذلك انسحابه منه بعد ثلاثين سنة من العضوية فيه (**العربي**، في الثامن والثاني عشر من كانون الأول/ ديسمبر 1989).

«إسرائيل» في الوجود بل خاضوا النضال من أجل تحسين المكانة المدنية للعرب فيها، ومن أجل حق تقرير المصير لمجمل الشعب الفلسطيني. كذلك شعر العرب أنه بفضل قربهم من الشيوعية، بطابعها المحلي، لا يخضعون كلياً لكرم أخلاق السلطة اليهودية التعسفية، وأن هناك نصيراً قوياً لهم هو الاتحاد السوفياتي يستظلّون بحمايته. ولكن مع أفول عظمة الإمبراطورية السوفياتية وتفككها، ضعف جداً انجذاب العرب إلى الشيوعية واضطرت بقايا الحزب الشيوعي إلى التفتيش عن حلفاء قوميين فلسطينيين لها (في إطار الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة ـ «حداش»)، للحفاظ على ما تبقى للحزب من مواقع داخل الجالية الفلسطينية، وفي الحلبة السياسية في «إسرائيل»[41].

كما سبق وقلنا، ففي العقود الأولى التي مضت على قيام الدولة، تلك الفترة التي خنق فيها وهو في المهد، كل تنظيم سياسي أو حركة احتجاج عربية قاما على أساس إثني أو قومي، نجح الحزب الشيوعي الإسرائيلي «ماكي» فقط في التعبير جزئياً وبشكل مشروع عن الضائقة التي يعاني منها العرب وعن احتجاجهم، فقد نجح الخطاب السياسي الشيوعي على وجه العموم في جعل المطالب القومية للعرب أكثر توازناً، في اعتدالها وفي تغطيتها بغطاء كان محمولاً في نظر الثقافة السياسية الإسرائيلية. مع ذلك، فإن نصف الصيغة التي طبعها بن غوريون في مطلع الخمسينيات من القرن الماضي، أي «ما عدا حيروت وماكي»، بمعنى رفض إشراك هذين الحزبين في أي ائتلاف حكومي، بقي ساري المفعول نظرياً وعملياً

---

(41) أ. غانم، **صعود وهبوط الحزب الشيوعي («ماكي»): بحث ونقاش في العوامل**، دراسات في قيام إسرائيل [مجموعة دراسات]؛ 4 (بئر السبع: همركاز لموريشيت بن غوريون [مركز تراث بن غوريون]؛ جامعة بن غوريون في النقب، 1994).

حتى يومنا هذا، لناحية كل ما يتصل بالعرب بعامة وبالشيوعيين السابقين بخاصة. في المقابل فإن حزب «حيروت» بأشكاله التنظيمية اللاحقة (حزب الليكود اليوم) أصبح منذ أمد بعيد حزباً حاكماً، فالمبدأ الذي بموجبه لا يمكن لـ «حزب عربي» أن يكون جزءاً من ائتلاف حكومي، وأنه لا يمكن لأي حكومة صهيونية أن تستند إلى «أصوات عربية» في الكنيست، هذا المبدأ لا يزال ساري المفعول حتى يومنا هذا[42].

لكن حزب «ماكي» بأشكاله التنظيمية اللاحقة لم يكن مجرد حزب سياسي فقط، بل أيضاً دفيئة ثقافية لنخبة ثقافية عربية جديدة، مسيحية علمانية بالأساس، أقامت لنفسها ثقافة مضادة كانت معزولة بشكل شبه كامل عن التطورات الثقافية في دول عربية أخرى، لكنها خدمت جيداً القضية/ المصلحة العربية المحلية، فصحف الحزب، ودورياته، ودار النشر العربية التي أسسها كانت جميعها مصدر الإبداع لنمو شعراء، وأدباء، ومفكرين، ومثقفين، وصحافيين عرب[43] هناك أهمية لأن نتذكر بأنه في السياق العربي الفلسطيني، سواء كان ذلك داخل «إسرائيل» أو خارجها، لم يُجر قطعاً، على وجه التقريب، تمييز بين السياسة والفن، فالشاعر اللاسياسي الوحيد تقريباً والمرموق بين العرب في إسرائيل، في الخمسينيات من القرن الماضي كان ميشال حداد. والأديب العربي الأبرز في البلاد والحائز

---

(42) باستثناء فترة قصيرة عابرة، استندت فيها حكومة رابين لفترة ما بين 1994-1996 إلى أحزاب «من الخارج» كان معظم ناخبيها من العرب، فإن حكومات «إسرائيل» لم تعتمد مطلقاً على أحزاب كهذه. عندما عاد حزب العمل إلى السلطة في العام 1999 برئاسة إيهود باراك، تجنب الاعتماد على «أصوات عربية»، كيلا يمس الأمر بشرعية حكومته، حتى عندما أصبحت حكومة أقلية.

(43) انظر: ريخس، **الأقلية العربية في إسرائيل بين الشيوعية والقومية العربية.**

على جائزة «إسرائيل» في الأدب العربي، كان الأديب إميل حبيبي الناشط الشيوعي[44]، والدورية الأدبية الأهم الصادرة باللغة العربية كانت ولا تزال مجلة **الجديد** (التي لحقت بها مجلة **الشرق** التي كان يترأس تحريرها كل من محمود عبّاسي ومحمد علي سعيد طه)، وإلى جانبها دوريات سياسية أكثر على غرار صحيفة **الاتحاد**، ومجلة **الغد** ودورية **مشارف** التي تُعنى بالأدب التي يصدرها الحزب الشيوعي أيضاً. شكّلت صحيفة **الاتحاد** وسيلة وأداة للتعبير للشعراء والناشطين السياسيين على حد سواء، على غرار سميح القاسم، ومحمود درويش، وزكي درويش، وسالم جبران، وتوفيق زياد. وبرعاية هذه الدوريات نشأت ثقافة عربية إسرائيلية أصيلة ومثيرة[45] وإلى حين

(44) الكتاب الأكثر شهرة للأديب إميل حبيبي هو **المتشائل** ـ خليط من التفاؤل والتشاؤم ـ الذي يقدم وصفاً ساخراً ولاسعاً للواقع اليهودي ـ العربي في «إسرائيل».

(45) اليوم زادت الصحافة العربية في إسرائيل حجم توزيعها. لكنها أصبحت تقريباً غير سياسية تماماً، و«إعلانية» على غرار الصحافة العبرية. صحيح، ما زال بإمكاننا أن نجد دلالات ومضامين قومية وإثنية داخلها، لكن التشديد على الجانب الأيديولوجي اللاذع اختفى. إن صحيفتي **الصنارة وكل العرب** اللتين تصدران مرتين في الأسبوع، تحتلان شرائح كبيرة في السوق وتتنافسان. الاخيرة [**كل العرب**] تنظم سنوياً مباراة لانتخاب ملكة جمال عرب «إسرائيل»، الأمر الذي كان في حينه تجديداً كبيراً وبقي موضع خلاف حتى هذا اليوم، فقد شنت المجلة الأسبوعية **صوت الحق والحرية** الناطقة باسم الحركة الإسلامية (التيار أو الجناح الذي يترأسه كل من كمال الخطيب والشيخ رائد صلاح، هجوماً واسع النطاق على هذا المشروع الذي تنظمه **كل العرب** بخاصة، وكذلك ضد الأبواب «المفسدة» فيه على غرار إرشادات عائلية، جنسية، تعارف، التوسط لعقد زيجات، قضايا شخصية وما شابه، بشكل عام. مجلة أسبوعية أخرى تحاول توحيد المقاربة التجارية مع الأيديولوجيا القومية العربية، هي مجلة **فصل المقال** التي يمتلكها ويحررها أعضاء حزب التجمع الوطني الديمقراطي بزعامة د. عزمي بشارة. إضافة إلى هذه الصحف والمجلات هناك صحف ومجلات كثيرة على نطاق محلي أبرزها **بانوراما** ـ صحيفة محلية في الطيبة والمثلث، في بداية طريقها كان تركيز هذه المجلة الأسبوعية على المواضيع المحلية والرياضة، ولكن بالتدريج تحولت إلى مجلة أسبوعية عامة وسياسية، مع التشديد على النشاطات والمبادرات الفردية. وفي هذه الأيام تشكل **بانوراما** منافساً جدياً إلى حد كبير لكل من **الصنارة وكل العرب**، في العام 1997، انطلقت على =

سبعينيات القرن العشرين، عرّفت قلة من هؤلاء عن نفسها بشكل علني كعرب فلسطينيين أو كفلسطينيين فقط، كما يزعم عالم الاجتماع العربي الإسرائيلي عزيز حيدر، ولكن كان يمكن أن نلاحظ في أعمال عدد من هؤلاء المبدعين، معالم هوية فلسطينية مُجدّدة. غادر نفر من هؤلاء «إسرائيل» في نهاية المطاف، والتحق بحركة المقاومة الفلسطينية المسلحة، وآخرون بقوا في البلاد واعتاشوا من العمل في سلك التعليم، غير أنهم لجأوا إلى استخدام الشيفرة، الرموز والأسلوب الرمزي من أجل نظم قصائد احتجاجية وللتواصل مع جمهور القراء، تحت عين الرقابة الإسرائيلية المفتوحة[46] كذلك شنّ هؤلاء حملات مريرة ضد زعماء العائلات لتعاونهم مع السلطات الإسرائيلية، ووجه بعض منهم انتقادات أيضاً للمجتمع العربي التقليدي والقمعي.

نشوء مجتمع ثنائيّ اللغة والثقافة

عندما أصبح المجتمع الإسرائيلي أكثر انفتاحاً وأكثر ثقة بالنفس، انضم العرب خريجو الجامعات الإسرائيلية ومؤسسات التعليم العالي في الدول الشيوعية، على حد سواء، إلى النخبة الصاعدة، كنواة صغيرة معظمها من أصحاب المهن الحرة، وبخاصة المعلمين، والمحامين، والأطباء، والصيادلة. والآن أصبحوا أقل

موجات الأثير نحو 20 محطة إذاعة محلية غير قانونية (من أصل 115 محطة بث كهذه في «إسرائيل» (ي. ليمور، **محطات الإذاعة القرصانية [غير المرخصة] في إسرائيل: صورة للوضع ـ 1998**، **تقرير بحثي** (القدس: همخون لكومونيكاتسيا، سمارت [معهد الاتصالات، «سمارت»]؛ الجامعة العبرية في القدس، 1998)).

(46) ع. حيدر، **السكان العرب في الاقتصاد الإسرائيلي** (تل أبيب: همركاز هبينليئومي لشالوم بمزراح هتيخون [المركز الدولي للسلام في الشرق الأوسط]، 1991).

حاجة إلى الوصاية الخانقة الاستعلائية جداً للحزب الشيوعي. ومع أن تحصيلهم العالي كان لا يزال يموّل في جزئه الأكبر من عائلاتهم، غير أن هذه الشريحة العربية الجديدة حظيت باستقلال ذاتي معين في داخل مجتمعها أيضاً. وكانت اللغة العبرية التي يتحدث بها ممثلو هذه الشريحة، سلسة في غالب الأحيان ونطقهم لا تشوبه شائبة، وبالتأكيد كان أفضل من نطق معظم السكان اليهود، الذين هم مجتمع مهاجرين. لقد قرأوا الكتب والصحف ذاتها على غرار النخبة اليهودية، وشاهدوا العروض المسرحية ذاتها، وهمهموا بالنغمات ذاتها على غرار أبناء الطبقة الوسطى من اليهود (إلى حد أن الكثيرين من سكان قطاع غزة والضفة الغربية، أعرب بعد حرب العام 1967، عن دهشته من مدى الشبه بين «عرب العام 1948» واليهود). وعلى الرغم من ذلك، فإن بعضاً منهم قام أيضاً بدور مهم في خدمة عرب آخرين في «إسرائيل» وفي المناطق المحتلة، نظراً إلى أنهم شكلوا جسراً إلى الثقافة اليهودية السائدة. وامتلك المحامون بشكل خاص مهارات وخبرات في العمل على تقدّم المصالح العربية، ومن أجل ذلك استخدموا مراراً وتكراراً المحاكم ومؤسسات الحكم والبيروقراطية الإسرائيلية.

وعلى غرار القيادة الثقافية والاقتصادية التي نشأت ونمت في المنطقة الساحلية في الحقبة البريطانية، واجه المثقفون، وأصحاب المهن الحرة وناشطو الأحزاب العربية صعوبات في بناء قيادة شاملة من خلال تأسيس أحزاب سياسية أو مؤسسات أخرى. أحد الباحثين خلص في أبحاثه إلى أن النخب العربية، كقاعدة عامة، صغيرة من ناحية عددية مقارنة بحجم المجموعة السكانية/ الجالية. كذلك، فإنها تعبّر عن مرارة وإحباط، مموضعة في هوامش النظام الاجتماعي، الاقتصادي والسياسي، مقارنة بالنخبة اليهودية في الدولة، ونادراً فقط ما تحتلّ مواقع تمكّنها من المساهمة في تقدم مجتمعها أو التأثير في

مسار تطوره[47]، ناهيك أيضاً بالتأثير في تطور المجتمع الإسرائيلي بعامة. ومع ذلك، فالنخب العربية مارست، فعلاً، دوراً مهماً في وضع الأهداف، وفي تحديد جدول الأعمال العام، وبالأساس في رسم حدود النشاط السياسي للسكان العرب في إسرائيل. وعلى الرغم من أن الحديث لم يُتناول ذلك، بشكل علني تقريباً، فإن صدمة الطرد الجماعي في العام 1948، لم تكن فقط بمثابة ذكرى قاسية، بل كانت أيضاً عبرة تمّ استخلاصها. إذ كان على العرب، مواطني إسرائيل، توخي الحذر الشديد: فمن ناحية، المطالبة بحقوقهم، والدفاع عمّا تبقى لهم من أراضٍ والاحتجاج، ولكن من ناحية أخرى، الحذر كي لا يُعطوا اليهود ذريعة لاقتلاعهم من أرضهم. مقاربة مماثلة لذلك، تمثلت في نهج «الصمود» ـ أي التمسك البطولي بأرض الوطن ـ الذي مارسه العرب الفلسطينيون عندما سيطرت الدولة اليهودية على الضفة الغربية وقطاع غزة عقب حرب العام 1967.

الاقتصاد السياسي لشبه التنمية

في السنوات التي سبقت حرب العام 1967، لم يعد النظام الأبوي القديم المرتكز على الحمولة والعائلة قادراً على تلبية احتياجات الجمهور العربي في «إسرائيل» بكاملها، على الرغم من أنه واصل كونه عاملاً أساسياً حتى في السنوات الأولى السابقة لسنة

(47) M. Al-Haj, *Education, Empowerment and Control: The Case of the Arabs in Israel* (Albany, NY: State University of New York Press, 1995), وأيضاً: N. Rouhana and A. Ghanem, «The Democratization of a Traditional Minority in an Ethnic Democracy: The Palestinians in Israel,» in: E. Kaufman, S. Abed and R. Rothstein, eds., *Democracy, Peace and the Israeli Palestinian Conflict* (Boulder, CO: Lynne Reinner, 1993).

الألفين. إن جزءاً من قوة هذا النظام في الماضي، نبع من دوره المهم، في العقدين الأولين على قيام دولة إسرائيل، في عملية توزيع تراخيص حكومية ومنافع ذات صلة بالقطاع الزراعي. ولكن بعد انخفاض عدد العرب العاملين في هذا القطاع، واتساع إمكانات العمالة بعيداً من الحدود المادية والاجتماعية للقرية، اهتزت مكانة الحمولة في المجتمع العربي، مع أنها لم تُلغَ بالمرة. وبعد العام 1967، تضاءل نفوذها الاقتصادي بسرعة، وتواصلت عملية حشرها في الأطراف الهامشية للجالية. وتسارعت هذه العملية في الفترة التي تصدعت فيها الهيمنة وضعف فيها نفوذ وسيطرة حزب العمل («المعراخ» ـ التجمع العمالي)، وبعد ذلك، عندما فَقَد السلطة في العام 1977. وهذا يعود لأن جزءاً ملحوظاً من حيوية السياسة الحمائلية، كان يعتمد على علاقات رؤساء الحمائل مع حزب العمل. كذلك، فحتى أنماط الزيجات الداعمة لتماسك الحمولة اهتزت، وأصبحت الزيجات بين الأقارب من الدرجة الأولى، وعملية دفع المهور الباهظة أقل قبولاً وانتشاراً. كذلك، فإن انتشار نمط العمل المأجور أدّى إلى تلاشي ترتيبات الزواج عبر العائلة، وكذلك المعايير القديمة التي كانت تحدّد ثمن الزوجة (أي المهر)، فوفقاً للتقاليد المتوارثة، كان معظم روابط الزواج لا يزال يتم في داخل الحمولة لجهة الأب، ولكن مع ذلك، كان هناك تفضيل للزيجات من خارج الحمولة لأنها كانت تتيح تعزيز وتوسيع التحالفات الاقتصادية والسياسية. أما اليوم، فأخلت التحالفات الاقتصادية والسياسية التي كانت تعقد بحرص شديد في الماضي، مكانها لحرية الاختيار الذاتي للزوج أو الزوجة، على الأقل في أوساط جزء من العائلات.

وفي أوساط شريحة المثقفين بدأ النمط العائلي ينتقل من الحمولة إلى العائلة، النواة الصغيرة. كذلك فاتجاهات الحرية الفردية التي بدأت تتسرب إلى المجتمع الإسرائيلي بأسره، تركت آثارها أيضاً

في جزء من الشرائح في المجتمع العربي. ولكن حتى بعد حرب العام 1967، لم تختفِ كلياً الأنماط التقليدية القديمة. هكذا، مثلاً، في دراسة تناولت هذا الموضوع في مدينة شفاعمرو، اتضح للباحث الحاج[48] أن أنماط الزواج التقليدية لا تزال رائجة، على الرغم من قول شبان عرب أن اختيارهم للزوجة قد تم بناءً على سلّم أفضلياتهم الشخصي، وليس في إطار ترتيبات عائلية. ومع التغييرات التي حصلت في موضوع ثمن الزوجة (المهر) وفي أنماط اختيار الزوجين، تغيرت أيضاً جوانب أخرى من أنماط حياة العائلة. فالحرية الذاتية المتزايدة أدّت، على سبيل المثال، إلى ازدياد الفرص أمام الأزواج الشبان لكي يقيموا اقتصادهم المنزلي المنفصل، بدلاً من البقاء كجزء من اقتصاد عائلاتهم الموسعة. ولكن على الرغم من كل ذلك، لا تزال العائلة تواصل ممارسة أدوار اقتصادية، وسياسية واجتماعية مهمة داخل المجتمع العربي في إسرائيل.

عقب هذه التغييرات الاجتماعية، بدأت تظهر تنظيمات جديدة ذات طاقة سياسية محتملة، مثلاً، تنظيمات مؤلفة من لاجئين داخليين من قرى مدمّرة أو غير معترف بها. ولكن، حتى في الوقت الذي تضررت فيه المكانة المحلية لرؤساء الحمائل، وجدت المجموعات العربية الجديدة، الأكثر فردية، نفسها في مواجهة نظام سياسي إسرائيلي واصل العمل من خلال تلك الحمائل، فالسياسة الرسمية للنظام واصلت خنقها لكل ما يتيح للنخبة المثقفة العمل كقيادة شاملة، تكون مؤهلة لمساعدة العرب في «إسرائيل» على مواجهة التغييرات التي حصلت عقب حرب العام 1967. وبدت مؤشّرات جزء يسير من هذه التغييرات واضحة في العقود السابقة، لكنها برزت الآن بشكل مثير، وجزء آخر نما وتطور كنتيجة للعلاقات المتجددة مع

(48) Al-Haj, Ibid.

الفلسطينيين في الضفة الغربية وقطاع غزة، سواء كان ذلك على شكل تجديد العلاقات العائلية أو في سياق محاولة لتقديم عون سياسي وقانوني لإخوانهم الذين لم يكونوا يتمتعون حتى بالحقوق المدنية المقلصة التي كان يتمتع بها العرب داخل «إسرائيل» نفسها.

ساهم اتجاهان مركزيّان في إعادة بلورة حياة المجتمع العربي في «إسرائيل»، واستراتيجياته للبقاء: انتهاء المجتمع الزراعي، بعدما أخذ العرب يتبنّون دوراً مغايراً في الاقتصاد الإسرائيلي، وتطور سياسة داخلية جديدة، فالازدهار الاقتصادي الذي أعقب حرب العام 1967، ترك آثاره، سواء كان ذلك في مستوى المعيشة وكذلك في مجمل البنية الاجتماعية الاقتصادية للعرب في إسرائيل. عدد كبير منهم أصبح مستقلاً (لا يعمل بالأجرة)، أي يمتلك ورشاً ومشاغل صغيرة، وفي عدد من الحالات أصبح بعض منهم يدير مشاريع صناعية كبيرة. وهكذا، فمن مكانة عمال غير مهرة ومستخدمين في قطاع الخدمات، حيث كانوا في العقدين السابقين يعملون غالباً في مجالات عمل مهينة، انتقلوا الآن إلى مجالات عمالة تطلبت مهارات عالية(49) وبدأ العرب في «إسرائيل» يدخلون مجالات عمل أخرى، ويأخذون على عاتقهم أشغالاً، بدأ الكثير من اليهود ـ وبخاصة الشرقيين ـ يتخلون عنها. وهكذا امتلكوا خبرات ومهارات في سوق العمل الجديد، وأصبحوا قادرين على إدارة مفاوضات كمقاولين فرعيين، وحتى كمقاولين رئيسين. وبدأت تفتح، وإن جزئياً، أمام العرب مشاريع لشق الطرق، والأشغال العامة وتشكيلة كبيرة من مشاريع أخرى، كانت في معظمها، بشكل مباشر أو غير مباشر، مشاريع تطوير حكومية. وكما إن اليهود المتحدرين من أقطار

(49) حيدر، **السكان العرب في الاقتصاد الإسرائيلي**.

إسلامية، تخلّصوا في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي من العمل في الأعمال اليدوية التي لا تتطلب مهارات مهنية، وذات المدخول والسمعة المتدنّية، بعد أن استُبدلوا، جزئياً، بالعرب الإسرائيليين الذين تولوا القيام بهذه الأعمال في الماضي، عُهدت هذه الأعمال الآن إلى عمال كانوا يأتون يومياً من المناطق الفلسطينية المحتلة. وحتى أولئك من العرب في إسرائيل الذين واصلوا العمل كأجراء عهدوا بالأعمال الطارئة والرخيصة الأجر في مواقع البناء والحقول إلى إخوانهم من المناطق التي احتُلّت حديثاً.

وإلى حين الثمانينيات من القرن الماضي، كان قد تشكل أيضاً قطاع صناعي عربي وفّر العمالة لعدد من العمال بلغ نحو 30 بالمئة من قوة العمل العربية في الصناعة وستة بالمئة تقريباً من مجمل قوة العمل العربية. كذلك أقام بعض العرب أشغالاً وورشات صغيرة (الكراجات مثلاً) قدمت خدماتها بالأساس إلى زبائن عرب محليين، وإلى يهود أيضاً. وأشارت دراسة ميدانية في العام 1985 حول أعمال كهذه، وأيضاً حول صناعات ومشاريع إنمائية، إلى وجود عربي في هذه القطاعات الاقتصادية. ومنذ ذلك الوقت لم تعد الزراعة عاملاً مركزياً في المجتمع القروي بل أصبحت فقط مجال عمالة واحد من بين مجالات عديدة. وأدّت قوة جاذبية العمل المأجور خارج القرية، إلى تقليص البطالة المقنعة، وأرغمت ما تبقى من الفلاحين على رفع الأجور وكذلك إنتاجيتهم الذاتية. ولكن لا يجب المبالغة في حجم الاقتصاد العربي، نظراً إلى أن التصنيع في القطاع العربي لا يزال محدوداً جداً، فالأشغال التي تعود ملكيتها إلى العرب تميل إلى الصغر ومخصصة للتجارة، والمقاولات الفرعية، والمشاغل والنقل. وواصل العديد من هذه المشاريع الارتباط الكامل أو الجزئي، بالصناعات، والمقاولين، وشبكات التسويق، والمتاجر اليهودية.

هكذا، مثلاً، تطوّرت صناعة الألبسة العربية كمورّد لصناعة النسيج الأكبر منها التي كان يملكها يهود في الثمانينيات من القرن الماضي، وكذلك دور الموضة التابعة لها. هذه الصناعات انهارت في التسعينيات من القرن الماضي، وألحق انهيارها أضراراً بالبلدات اليهودية النائية وبقرى عربية على حد سواء.

لا تزال الصناعات التي يملكها العرب تميل إلى التركيز على الفروع التقليدية، على غرار النسيج وصناعة الأغذية. وأمّا اليهود فكانوا يملكون مشاريع صناعية ومؤسسات تجارية وصناعية كبرى متعددة الجنسيات وعابرة للقوميات متطورة جداً، وتتطلب مهارات مهنية وخبرات تكنولوجية عالية ـ بما في ذلك مبادرات مشاريع تتمتع بالأفضلية «Start-Up» التي هي جزء مما يطلق عليه «الاقتصاد الجديد».

وشكل تدخل الحكومة في النشاط الاقتصادي ودعمها المالي للمشاريع عوناً كبيراً لمجموعات مفضّلة من ناحية سياسية كانت تضم يهوداً، ولكن لم تكن تضم عرباً. وعلى الرغم من ذلك، فحتى في ظل انعدام الاستثمارات الحكومية أو الامتيازات المقرونة بتحديد المناطق الصناعية، فإن إنجازات العرب الإسرائيليين، في الثمانينيات من القرن الماضي، الذين وجدوا طرقاً للالتفاف على السياسة الحكومية (ما يطلق عليها اسم «الاقتصاد الرمادي») تستحق الذكر.

لقد ساعد النمو الاقتصادي السريع والحراك الاجتماعي والطبقي في «إسرائيل» ما بعد حرب العام 1967، في نمو الاقتصاد العربي أيضاً. لكن هذا الاقتصاد يتطور بشكل منفصل عن اقتصاد الدولة كما هو حال مكانة العرب عموماً. مع ذلك، أشار أحد الباحثين إلى وجود 300 عائلة عربية تقريباً أصبحت من كبار أصحاب المشاريع، وإلى 2000 عائلة أخرى كانت من ضمن صفوف أصحاب المشاريع

والمستثمرين المتوسطين[50] وإضافة إلى المثقفين، وأصحاب المهن الحرة، وسياسيين على المستوى القطري والمحلي، الذين ارتفع عددهم ووصل في مطلع سنوات الألفين إلى أكثر من 4000، فإن أصحاب هذه المشاريع هم العامل الأكثر تأثيراً في المجتمع العربي في إسرائيل.

لقد كان لهذا الازدهار النسبي تأثير ملحوظ في المواطنين العرب الأقل نجاحاً في «إسرائيل» وعلى اتساع الفجوات داخل الجالية العربية، وأثّر بشكل خاص في النساء في القرى. وازداد عدد النساء العاملات من خلال الاستجابة للحاجة المتزايدة للأيدي العاملة غير المهنية أو نصف المهنية. إن 11 بالمئة من النساء في سن العمل كن يعملن فعلاً في ثمانينيات القرن الماضي، إلاّ أن معظمهن أصبح عاطلاً من العمل في منتصف التسعينيات.

أضف إلى ذلك، بموجب فحص أُجري في العام 2000 للدخل الصافي مضافاً إليه المخصصات [Disposable Income] لمكلّفين فقط، يحظى العُشران الأخيران في «إسرائيل» بنحو أربعة بالمئة من الدخل الصافي مضافاً إليه المخصصات، في مقابل العُشرين الأعليين اللذين يحظيان بنحو 49 بالمئة من المداخيل. وفقاً لمعطيات مؤسسة التأمين الوطني، كان كل خامس إنسان، وكل ولد رابع في إسرائيل، في العام 1999، تحت خط الفقر[51] وليس صدفةً أن تجد التجمعات الكبرى للفقر في أوساط السكان العرب والمجموعة

(50) المصدر نفسه.

(51) تحدّد هذا الخط تحت النقطة التي يتركز فيها نصف الدخل المتوسط الصافي مضافاً إليه المخصصات، لمجموع السكان، والمتوسط الأدنى هو الخط ذاته الذي توجد أسفله مداخيل كل سكان الدولة.

السكانية اليهودية «الحريدية» على اختلاف أنواعها (دخل نحو نصف المواطنين العرب و«الحريديم» كان أدنى من خط الفقر). والمنطق يقول إن هذا الاتجاه مرشح للاستمرار، حيث إن الفقراء سيزدادون فقراً والأغنياء سيزدادون غنى. وهكذا، فبين الأعوام 1996 ـ 1999 فقط ارتفع مقياس اللامساواة (مقياس «جيني»)[*] بين الأعشار العليا والدنيا بنحو 1,6 بالمئة.

بناء بيت وغرس بستان

يُحتمل أن المشكلة الأكثر تجسيداً من غيرها للواقع الذي تحياه الأقليّة العربية في «إسرائيل» هي النقص في الأراضي للبناء المخصص للسكن، فقد ارتفع عدد السكان العرب في الدولة الإسرائيلية من 150 ألف نسمة بقوا داخلها عقب حرب العام 1948، إلى أكثر من مليون نسمة في بداية سنوات الألفين. أحياناً ارتفع التكاثر الطبيعي إلى ما يزيد على أربعة بالمئة سنوياً، وهي نسبة لم يعرف لها مثيل في مجتمعات أخرى، مع أنها تشهد مؤخراً اتجاهاً نحو الهبوط[52] في السنوات العشر بين الأعوام 1972 ـ 1982، استقر التكاثر الطبيعي على نسبة 3,7 بالمئة سنوياً، ومعنى ذلك أن هذه النسبة مرشحة لمضاعفة عدد السكان العرب في أقل من عشرين سنة. وازداد الاكتظاظ في المساكن وفقاً لذلك، ففي كل وحدتين تقريباً من أصل خمس وحدات منزلية، كان يقيم في كل وحدة سبعة أنفس أو أكثر، وفي أكثر من خُمس

(*) هو مقياس أو معامل (Gini Index or Coefficient) وضعه في مطلع القرن الماضي، الإحصائي الإيطالي «كورادو جيني» (Corrado Gini) ويعكس مدى اللامساواة في توزيع المداخيل في الدول والمجتمعات.

(52) بين الثمانينيات والتسعينيات انخفض عدد الأولاد المتوقع للمرأة العربية انجابهم انخفاضاً حاداً، في أوساط النساء المسلمات والمسيحيات كان الانخفاض من 4,5 بالمئة و2,3 بالمئة إلى 3,4 بالمئة و1,9 بالمئة على التوالي.

الوحدات المنزلية كان يقيم أكثر من أربعة أنفس في الغرفة (أمّا هذه النسب في أوساط السكان اليهود فكانت على التوالي خمسة وواحد). لقد فاقم عاملان حدّة الوضع السكني: انعدام تشييد مدن أو ضواحي حضرية جديدة لإزالة الضغط في هذا المجال عن القرى، والعامل الثاني هو الرغبة والقدرة التي جلبها الازدهار الاقتصادي في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي في جناحيه: أي بناء منازل كثيرة، أكبر وأوسع (وهذا بحد ذاته مصدر لعلو الشأن في المجتمع العربي الذي لا تشجع ثقافته على البناء المتعدد الأدوار، ولا تعترف تقريباً بمصطلح «الوحدة السكنية المشتركة»).

لكن البناء لم يكن أمراً مفروغاً منه في الأصل، نظراً إلى أن القانون في «إسرائيل» يطالب بأن ينسجم الأمر مع مخطط عام للتطوير ووفقاً للخرائط الهيكلية للسلطة البلدية المحلية، التي تتطلب مصادقة لجنة البناء اللوائية. إن كل عملية بناء، وحتى توسيع مبنى قائم، يتطلبان في «إسرائيل» الحصول على تراخيص من السلطات، وكانت القرى، والمجالس المحلية، والمجالس البلدية العربية تفتقر إلى الوسائل والمهارات لتنفيذ مشاريع كهذه. كذلك فالدولة لم تكلف نفسها عناء تقديم العون لهذه السلطات، وأعلنت منح الأفضلية في هذا المجال لبلدات التطوير، ولأحياء الضائقة وللمستوطنات في المناطق المحتلة. وبهذا الشكل تم تجميد عمليات البناء «القانونية» العربية. وفي المقابل ازدهرت أعمال «البناء غير القانونية»، وكذلك عمليات هدم المباني من حين إلى آخر التي أضافت مدماكاً آخر إلى التوتر الشديد السائد بين الدولة الإسرائيلية ومواطنيها العرب. كذلك كان البناء على الأراضي المصنفة كأراض زراعية وهي الاحتياط الوحيد للأراضي الموجود في حوزة القرى العربية، يتطلب الحصول على تراخيص لتحويل قطع الأرض تلك إلى قطع أرض مخصصة للبناء، وعلى وجه العموم، لم تكن هذه التراخيص تمنح تقريباً.

إلى كل ذلك، يجب أن نضيف عدم الاعتراف الرسمي بمعظم القرى العربية «غير المعترف بها»[53]، ومنع تزويدها بالخدمات الأساس، وبالطبع، عدم تخصيص أراضٍ هي جزء من «أراضي الوطن» (اليهودي)، للقرى العربية، أو حتى لعائلات عربية رغبت في الإقامة والسكن في مستوطنات يهودية[54] إن تخصيص أو تأجير أراضٍ للعرب هو ممارسات وأفكار لا تتسق مع الممارسة والأيديولوجيا الصهيونيتين[55] ومن أجل سد الطريق في وجه العرب إلى الأراضي، شُرعت أنظمة شكلية للصندوق الدائم لإسرائيل (مؤسسة تابعة للمنظمة الصهيونية العالمية، تحظر تأجير الأراضي إلى غير اليهود، وتعمل كمقاول فرعي للدولة، الممثّلة بمديرية عقارات إسرائيل، من أجل اقتطاع مساحات من الأراضي وتأجيرها)[56]

وكانت النتيجة ازدياد هائل في حجم البناء غير القانوني الذي تصل نسبته إلى نحو 30 بالمئة من مجمل المساكن العربية. وقبلت السلطات الإسرائيليّة بقسم صغير من هذا البناء غير المرخّص قبولاً واقعياً في سياق صرف النظر عنه. أمّا ما تبقى فكان مصدراً لنزاعات مريرة أدت إلى هدم منازل جديدة كثيرة من أساسها. وأصبحت سياسة الحكومة في مجال البناء في القطاع العربي كسيف ديموقليس

(53) في العام 1995، حظيت ثمانية من أصل نحو 80 قرية عربية غير معترف بها، بالاعتراف، وحصل السكان على جزء من الخدمات والبُنى التحتية (مياه، وكهرباء، وهاتف، وطرق معبدة، ومراكز للعناية بالأم والطفل) التي كانت من حقهم كمواطني الدولة. معظم سكان هذه القرى من اللاجئين الداخليين الذين اقتُلعوا من منازلهم في حرب العام 1948، أو من البدو الذين تريد الدولة إعادة توطينهم.

(54) انظر لاحقاً.

(55) Kimmerling, *Zionism and Territory: The Socioterritorial Dimension of Zionist Politics.*

(56) أ. يوفتحئيل، «إثنوقراطية، جغرافيا وديمقراطية: ملاحظات حول سياسة تهويد البلاد،» **ألبابيم ـ ألفان** [دورية]، العدد 19 (2000).

المصلّت كتهديد دائم على رقاب الجماعات العربية في «إسرائيل».

يوم الأرض

شكّلت أزمة السكن محفزاً إضافياً للراديكالية السياسية في أوساط المواطنين العرب في إسرائيل. فخلال العقد الذي أعقب حرب العام 1967 شهدت الجالية العربية موجة من التشدد السياسي [Activism] أثارت من جديد عدداً من المخاوف العميقة لدى اليهود. والحدث الذي أوضح ذلك أكثر من أي شيء آخر حصل في الثلاثين من آذار/ مارس العام 1976، ذلك اليوم الذي دعا فيه العرب في «إسرائيل» إلى إعلان الإضراب العام، وانزلق فيه كل ذوي الشأن إلى استخدام العنف بقسوة. فقد دعت «اللجنة الوطنية القطرية للدفاع عن الأراضي العربية» ـ التنظيم السياسي الذي ادعى تمثيل السكان العرب في «إسرائيل» ـ إلى تنفيذ إضراب عام تحت شعار «يوم الأرض» المشحون بالدلالات. وكما في الماضي، فالموضوع الفوري كان إعلان الدولة في شباط/ فبراير العام 1976، عن قرارها بمصادرة مساحات من الأراضي تعود ملكيتها إلى العرب. وكانت المساحات المزمع مصادرتها في الجليل، في إطار خطة أُطلق عليها من خلال لامبالاة بمشاعر العرب، ومن خلال مقاربة التمركز حول الإثنية التي اتسمت بها الدولة، خطة «تهويد الجليل»[57] وكنتيجة للصدامات بين القرويين ووحدات حرس الحدود الإسرائيلي، قُتل ستة من العرب، وأصيب آخرون بجراح إضافة إلى اعتقال كثيرين. ورأى معظم العرب

(57) كان هذا جزءاً من السلوك الإقليمي اليهودي الذي رأى حتى في إطار سيادة يهودية سياسية، في هذه الجيوب الإقليمية ذات الأكثرية العربية المحلية، مناطق معرضة لـ «الخطر» سواءً أكان ذلك، إزاء مطالب عربية محتملة بحكم ذاتي داخلي، أم كمرشحة للضم إلى دولة عربية.

في هذا الحادث أصداءً لليوم الدموي في قرية كفر قاسم قبل عشرين سنة. ولكن الجالية العربية أظهرت الآن ثقة بالنفس ووعياً سياسياً كانا ينقصانها في العام 1956.

وكان الحادث/ الصدمة السابقة التي نحتت في الذاكرة الجماعية للمواطنين العرب في إسرائيل، والتي تحوّلت إلى جرح مفتوح ومؤلم وإلى رمز حتى يومنا هذا بالذات، هو المجزرة التي ارتُكبت في قرية كفر قاسم عشية حرب العام 1956. في التاسع والعشرين من تشرين الأول/ أكتوبر من العام نفسه فرضت السلطات العسكرية حظر تجوّل على القرى العربية، ابتداءً من الساعة الخامسة من بعد ظهر اليوم نفسه. كان فلاحو القرية في ذلك اليوم في حقولهم كالعادة، ونظراً إلى أنهم لم يسمعوا بأمر فرض حظر التجول، فقد بدأوا بالعودة إلى منازلهم بعد الساعة المحددة في أمر الحظر. وحذّر زعيم القرية، الذي علم بأمر الحظر قبل نصف ساعة فقط من سريان مفعوله، قائد الوحدة العسكرية المحلية المكلّفة بفرض الحظر، بأنه ليس هناك أي إمكان لإبلاغ الفلاحين والرعاة الموجودين في الحقول خارج القرية بموعد بدء سريان مفعول أمر الحظر. وكانت هنالك أوضاع مماثلة أيضاً في قرى عربية أخرى، لكن الوحدة العسكرية التي كانت مرابطة في محيط القرية، كانت الوحيدة فقط التي فسّرت مسألة خرق الحظر كإذن مسبق بقتل «من يخرق أمر الحظر». وتماشياً مع ذلك قام الجنود بتجميع القرويين العائدين من الحقول وبإطلاق الرصاص عليهم بقصد القتل، الأمر الذي أدّى إلى مقتل 47 قروياً من الرجال والنساء والأولاد[58]

---

(58) يحصي العرب تسعة وأربعين ضحية للمجزرة وذيولها. قُدّم إلى المحكمة مذكرات اتهام على قتل ثلاثة وأربعين شخصاً. بالنسبة إلى أربعة من سكان قرية كفر قاسم تحدّد أن سبب الوفاة غير واضح، وشخص آخر توفي إثر إصابته بسكتة قلبية غداة المجزرة، ويشمل =

كان الإضراب في يوم الأرض الأول مختلفاً جداً عن أحداث قرية كفر قاسم، في هذا اليوم، لم يكن المواطنون العرب مرة أخرى سلبيين وخنوعين، بل نظموا نشاطاً سياسياً منسقاً على المستوى القطري، وردّوا على العنف بالعنف. في العام 1988، أعلن المواطنون العرب في «إسرائيل» عن «يوم الأرض» (الذي حوّل اسمه في حزيران/ يونيو العام 1997 إلى «يوم المساواة»، وبعد ذلك، في كانون الأول/ ديسمبر، إلى «يوم السلام») كعيد وطني مدني فلسطيني - إسرائيلي، وكيوم للتضامن مع الفلسطينيين سكان الضفة والقطاع، يحتفل به سنوياً من خلال تنظيم تظاهرات وإعلان الإضراب العام. وأثارت أعمال الاحتجاج هذه مشاعر تضامن واحترام إزاء المشاركين فيها في أوساط الفلسطينيين في الضفة والقطاع، الذين أصبحوا مستعدين الآن لقبول «عرب - 48» (الاسم الذي أطلقوه على عرب «إسرائيل»)، ثانية في أحضان الوطنية الفلسطينية.

«حركة الأرض»، «أبناء البلد» وورثتهم

المحاولة الأولى لبلورة حركة قومية عربية في «إسرائيل» كانت محاولة مجموعة صغيرة من مثقفين عرب، بدءاً من نهاية خمسينيات القرن الماضي، إقامة حركة اجتماعية وسياسية أُطلق عليها اسم «الأرض» على اسم المجلة التي أرادت إصدارها. في البداية انتظمت هذه المجموعة باسم «الجبهة الشعبية»(*) في إطار

= العرب في عداد الضحايا أيضاً جنيناً كان في رحم أمه التي قتلت وهي في شهر حملها الثامن. يمكن إيجاد وصف ممتاز لخلفية المجزرة، والمجزرة بحد ذاتها مع كل قتلاها، والمحاكمة وكل ذيول الحل الوسط وانعكاساته في كتاب قام بتحريره روزنتال (ر. روزنتال، محرر، **كفر قاسم: أحداث وأسطورة** (تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 2000)).

(*) إطار سياسي - نضالي ركناه الأساسيان هما: الحزب الشيوعي الإسرائيلي - «ماكي» وشخصيات وفعاليات ذات توجه قومي - عروبي وحدودي، أبرزها على سبيل المثال لا =

الحزب الشيوعي، عقب مهاجمة الشرطة الإسرائيلية لمتظاهري الأول من أيار/ مايو [عيد العمال العالمي] في مدينة الناصرة في العام 1958. نادت المجموعة بإعادة بناء الهوية الفلسطينية، لكنها تبنّت أيضاً أفكار العروبة والوحدة العربية كما طرحها جمال عبد الناصر، واعتبرت فلسطين التاريخية كلها «أرضاً عربية». بسرعة وجدت هذه المجموعة نفسها في نزاع مع الحزب الشيوعي، فانفصلت عنه. وعلى الرغم من نجاح أولي تمثل بتسجيل المجموعة كشركة لدى مأمور تسجيل الشركات (بعد قبول الالتماس الذي تقدمت به إلى محكمة العدل العليا لتسجيلها كشركة محدودة الضمان)، لم تنجح المجموعة في أن تسجل كجمعية، ولا كحزب أيضاً كما حصل لاحقاً (في العام 1965). وشاركت المجموعة في أعماق الحوار الجماهيري الذي دار في الستينيات من القرن الماضي، سواء كان ذلك داخل الأقليّة العربية بعامة أو في أوساط أقلية من الجمهور اليهودي كانت مستعدة للإصغاء إلى أفكارها. واحتج أفرادها بحذر على عملية طرد العرب في العام 1948، وعلى الحكم العسكري، وعلى مواصلة الحكومة لسياسة مصادرة الأراضي العربية. لكن ما أغضب

= الحصر، كل من، طاهر الفاهوم (الناصرة)، يني يني (رئيس المجلس المحلي ـ كفر ياسيف) وشكري الخازن (مدير المدرسة الثانوية للروم الأورثوذكس ـ حيفا). من حيث البعد السياسي ـ التنظيمي، شكلّت «الجبهة الشعبية»، محاولة ثانية (لم تتكلل بالنجاح) لتأطير الجناح القومي العروبي في أوساط القاعدة الانتخابية للحزب الشيوعي، في إطار سياسي مستقل من حيث بعده القومي العروبي، ولكن في إطار جبهوي تحالفي مع الحزب الشيوعي، خلافاً للمحاولة السابقة الفاشلة قبل ذلك لتأسيس حزب عربي، مستقل تنظيمياً وعقائدياً، في هذا السياق ـ ودون إغفال المناخ السياسي العام والظروف الموضوعية في كل مرحلة من المراحل التي تلت ـ يجب النظر إلى الحركات والأحزاب الوطنية العلمانية التي تشكلت بدءاً من حركة «الأرض» ومروراً بحركة «أبناء البلد»، و«الحركة التقدمية» وانتهاء «بالتجمع الوطني الديمقراطي».

السلطات أكثر من أي أمر آخر كان مناشداتهم وتقديم عرائض بتظلماتهم إلى جهات خارجية (على غرار أمين عام الأمم المتحدة في حينه، يو ثانت)، وإلى الجامعة العربية، وحتى إلى منظمة التحرير الفلسطينية التي كانت آنذاك في بداية تشكلها. وكانت «الأرض» المجموعة الأولى التي جذبت حتى انتباه الحركة الوطنية الفلسطينية التي كانت آنذاك في أطوار التبلور أيضاً خارج حدود الدولة الإسرائيلية. ولذا، فلا عجب في اعتبار المجموعة تنظيماً غير قانوني، بدعوى أنها تشكل خطراً على دعائم وجود الدولة والديمقراطية في إسرائيل. وبالتالي بدأت السلطات تلاحق أعضاء المجموعة، فاعتُقل بعضهم لفترات مختلفة، وأُقيل عدد منهم كان يمتهن التعليم في المدارس العربية، ومن الوظائف التي كان يشغلها.

ومع اقتراب السبعينيات من القرن الماضي، لم يعد لـ «حركة الأرض» وجود على الساحة العربية العامة، ولم يكن ذلك بفعل إجراءات السلطات الإسرائيلية فقط، فالحزب الشيوعي أيضاً الذي بدأ يرى في المجموعة منافساً أيديولوجيا يشكل خطراً على مكانته في أوساط العرب، نشط ضد الحركة داخل الوسط العربي (مع أنه، كما يبدو، لم يزد عدد مؤيدي المجموعة إطلاقاً عن نحو مئتي شخص). كذلك لم تنظر الأقليّة العربية بعامة، التي كانت لا تزال تشعر بالانكسار والبلبلة ويتملكها هلع دائم، بعين الرضا إلى نشاطات المجموعة، واعتقدت أن نشاطها بحد ذاته يشكل خطراً على وجود الأقلية العربية. ومع أن «حركة الأرض» لم تغرس جذورها، مطلقاً، في أعماق الوسط العربي، غير أن جزءاً من أفكارها عاد وأطلّ برأسه في العقود التالية مبشراً بالفلسطينية المتجددة: كطائر الفينيق الأسطوري الذي يُبعث حياً في كل مرة يبدو فيها أنه في سبات

أبدي[59] ومنذ بداية السبعينيات من القرن العشرين، بدأت مجموعات أخرى إضافة إلى «راكاح»، تعرب أيضاً عن مشاعر قومية متطرفة، وحتى بمزيد من الحزم والإصرار. ففي العام 1971، أقام طلاب وخريجو جامعات عرب (على الأخص من منطقة «المثلث» الذي كانت قرية أم الفحم [اليوم مدينة] محوره الأساس) «رابطة الأكاديميين العرب في إسرائيل»، التي أعلنت أن عرب الدولة هم جزء من الشعب الفلسطيني والأمة العربية. وبدأت حركة غير برلمانية باسم «أبناء البلد» تراكم زخماً متسارعاً في نهاية السبعينيات من القرن الماضي، لأسباب من بينها، كونها طرحت نفسها كبديل أيديولوجي قومي متطرف، عن «راكاح». عارض «أبناء البلد» مشاركة العرب في الانتخابات العامة القطرية للكنيست، وتطلعوا إلى تقليص «التعاون»، قدر المستطاع، بينهم وبين الدولة الصهيونية. وكان مضمار نشاطهم الأساس السلطات والمجالس المحلية التي شاركوا في الانتخابات إليها بشكل فعّال. وبين دورتي الانتخابات في العام 1978 والعام 1983، زادوا قوة تمثيلهم فيها باستمرار حتى وصل عدد ممثليهم في السلطات المحلية المختلفة إلى تسعة[60] ومن حيث الجوهر، تبنّت هذه الحركة الخط السياسي الفكري، (باستثناء موضوع «الكفاح المسلح» الذي لم يكن مناسباً لظروف البلد)، «للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين»، وطالبت بتحويل «إسرائيل» إلى دولة «علمانية ديمقراطية»

(59) ي. لنداو، **العرب في إسرائيل: دراسات سياسية** (تل أبيب: معرخوت، 1971)، وص. جريس، **العرب في إسرائيل** (حيفا: الاتحاد، 1966).

(60) ي. لنداو، **الأقلية العربية في إسرائيل 1991-1997: وجهات نظر سياسية** (تل أبيب: عام عوفيد، 1993)، ص 78-79.

ظهر «أبناء البلد» في السلطات المحلية المختلفة بأسماء مختلفة، مثلاً، في «الطيبة» باسم «النهضة»، وفي «عرعرة» باسم «الفجر». أمّا في الجامعات فتبنى «أبناء البلد» لأنفسهم اسم «الحركة الوطنية التقدمية».

لكل مواطنيها. وفي وقت لاحق حصل اعتدال في المقاربة السياسية لـ «أبناء البلد»، وانضموا إلى المطالبة بتطبيق قرار مجلس الأمن الرقم 242 (الانسحاب من المناطق المحتلة وإقامة دولة فلسطينية إلى جانب إسرائيل، وليس بدلاً منها).

كان نضالهم الأساس موجّه «نحو الداخل»، وتمحورت حملتهم الاحتجاجية بكاملها تقريباً حول البنية الحمائلية والتقليدية للمجتمع العربي، التي لا تعرقل وتُؤخر، حسب رأيهم، تطور المجتمع فحسب، بل تساعد اليهود على السيطرة عليه. ودعت هذه الحركة إلى «وحدة الكفاح الفلسطيني»، على ما يبدو، تحت قيادة منظمة التحرير الفلسطينية. وتركز نشاط وقوة حركة «أبناء البلد» في حرم الجامعات، وخاضت صراعات مع «راكاح» على السيطرة على لجان الطلاب العرب في مختلف الجامعات[61] وشهدت قوة هذه الحركة تقلبات، إذ في الانتخابات للجنة الطلاب العرب في الجامعة العبرية في العام 1976، فازت لائحة «أبناء البلد» بأكثرية الأصوات، ولكن في الثمانينيات من القرن الماضي كاد وجودهم أن يُشطب من الخارطة السياسية، في التسعينيات من القرن الماضي، عندما أسس «أبناء البلد» مع هيئات منافسة أخرى، على غرار «حداش» [الجبهة الديمقراطية للسلام والمساواة]، ما سمّي «جبهة العمل الوطني»، حظوا بالسيطرة على لجان الطلاب في جامعتي حيفا وبن غوريون في النقب، وبقوة تمثيلية ملحوظة في باقي مؤسسات التعليم العالي. وفي العام 1982 حصل انشقاق داخل الحركة، أدّى إلى انسحاب مؤسسها، محمد كيوان وتشكيله لتنظيم جديد باسم «جبهة الأنصار»

---

(61) هيئة لم تعترف بها الجامعات، خلافاً لاتحادات الطلاب العامة. وكان الاستخدام الأكبر للجان الطلاب العرب كمصدر للدعم المتبادل، أو عوضاً عن ذلك، كحلبة عامة عربية كانت تتصارع داخلها تيارات سياسية مختلفة.

التي أيّدت المشاركة في الانتخابات للكنيست وأعربت بخطوط عامة عن دعمها لمواقف «حركة فتح» في مواضيع فلسطينية عامة. وفي هذه الأيام، شطبت الحركة بشكل شبه كلي من الخارطة السياسية.

جناح آخر انشق عن «حداش»، وكان برئاسة المحامي كامل الضاهر (من الناصرة) ومحمد ميعاري، هو «الحركة التقدمية» التي بعد إقامة تحالف انتخابي مع مجموعات يسارية يهودية صغيرة برئاسة كل من متتياهو بيلد ويوري أفنيري، أضافت إلى اسمها من دون رغبة في ذلك، كلمة «السلام»، وشاركت بهذه الصورة في الانتخابات للكنيست في العام 1984. وعلى غرار «حداش»، طالبت «الحركة التقدمية» أيضاً بالمساواة المدنية في الحقوق لعرب الدولة الإسرائيلية، وباعتراف «إسرائيل» بمنظمة التحرير الفلسطينية، وبإجراء مفاوضات معها وإقامة دولة فلسطينية إلى جانب إسرائيل، ولكن من دون الأسلوب المزخرف والبلاغي للشيوعيين[62] واعتبرت اللائحة الانتخابية المشتركة [مع الجناح اليهودي] عرب «إسرائيل» جزءاً لا يتجزأ من الشعب الفلسطيني، ولم تؤمن، عملياً، بإمكان إنجاز مساواة حقيقية في الحقوق لعرب إسرائيل. وهذه اللائحة الانتخابية، التي افتقرت إلى قاعدة اجتماعية صلبة في المجتمع العربي الإسرائيلي، نُظر إليها كحزب شخص واحد أو حمولة واحدة

(62) على أبواب الانتخابات في العام 1988، حاولت لجنة الانتخابات المركزية إلغاء اللائحة الانتخابية للحركة التقدمية ومنعها من المشاركة في تلك الانتخابات وفقاً للتعديل 7أ للقانون الأساس: الكنيست، بحجة رفض الحركة لوجود دولة «إسرائيل» كدولة الشعب اليهودي. إثر ذلك تقدمت اللائحة بالتماس إلى محكمة العدل العليا التي قامت بإلغاء قرار الإلغاء، في انتخابات العام 1992، أصبحت اللائحة عربية «صرف» ولم يشارك اليهود في قيادتها. وفي انتخابات العام 2003 أُجريت محاولة لإلغاء ترشيح عضو الكنيست عزمي بشارة شخصياً لكن محكمة العدل العليا ألغت الإلغاء.

(ميعاري) وموضوع واحد (الموضوع الفلسطيني العام)، وشطبت من الخارطة السياسية في الانتخابات العامة في العام 1992.

وبهذا الشكل بدأ العرب في «إسرائيل» يتعرّضون أكثر فأكثر لتأثير أيديولوجيات سياسية فلسطينية خارجية، وكانت الاثنتان الأكثر أهمية من بينها القومية الفلسطينية المتطرفة ـ كما تمثلت في منظمة التحرير الفلسطينية ـ والوعي الإسلامي المتجدد. من جانبها، تعاطت قيادة منظمة التحرير الفلسطينية مع عرب «إسرائيل»، خلال العقدين الأولين على قيامها، بتجاهل عاصف. وأصبحت منظمة التحرير الفلسطينية مُهيّأة للتوجه إليهم كجالية، فقط في الانتخابات العامة التي أُجريت في «إسرائيل» في العام 1988، بعد التحوّل الذي حصل في المنظمة وإبداء استعدادها للاعتراف بإسرائيل. آنذاك، أوصت منظمة التحرير الفلسطينية بالتصويت للقوائم الانتخابية الإسرائيلية التي تحسن خدمة القضية الوطنية الفلسطينية. في الوقت نفسه، أيّد كثير من العرب في إسرائيل، علناً، تلك الفصائل في منظمة التحرير الفلسطينية التي دعمت إقامة الدولة الفلسطينية على جزء صغير من مساحة الأرض المألوف اعتبارها كـ «فلسطين» إلى جانب إسرائيل، وليس بدلاً منها («دولتان لشعبين» كانت الصيغة التي اقترحتها «حداش»)[63] ولكن، الآن أيضاً، فإن مسألة اعتبار العرب في «إسرائيل» لمنظمة التحرير الفلسطينية كناطقة باسم كل الفلسطينيين، بقيت غير محلولة في أدبياتهم السياسية. ونبع ارتباكهم، من دون أدنى شك، وبين أمور أخرى، أيضاً من موقفين متناقضين حقيقيين

(63) عملياً، كان في تبني هذه الصيغة شيء من اعتراف عرب إسرائيل، أو بعض منهم على الأقل بالدولة الإسرائيلية كـ «دولة الشعب اليهودي» ـ نظراً إلى أنه كان من الصعب الادعاء بوجود «شعب إسرائيلي» وبمكانتهم في الدولة الإسرائيلية كأقلية ـ وعلى الأقل تنصل مؤقت من المقاربات ثنائية القومية.

ومتواصلين لعرب «إسرائيل» إزاء الخطاب السياسي الكفاحي الذي اتّسمت به منظمة التحرير الفلسطينية آنذاك، وإزاء ممارسة «الكفاح المسلح» الذي تحوّل إلى إرهاب من دون تمييز. وتحفظ عرب «إسرائيل»، سواء كان ذلك عن الخطاب السياسي للمنظمة أو عن ممارساتها، كان مصدره مكانتهم الهشة جداً كمواطني الدولة الإسرائيلية، وأيضاً الشكوك في عدالة المواقف الأصلية لمنظمة التحرير الفلسطينية، لكن أساس الشك كان يكمن في مدى فعاليتها. وذلك من خلال رؤية براغماتية ومعرفة من قرب بالمجتمع اليهودي الإسرائيلي. هكذا، فعلى الرغم من القبول جزئياً بعرب «إسرائيل» (أو عرب 48 وفقاً لتسميتهم) في داخل المجموع الفلسطيني، فإنهم كانوا الجزء الوحيد في الجالية الفلسطينية داخل الوطن وخارجه الذي لم يكن له دور نشيط وفعّال في الكفاح المسلح، ولا حتى بالعصيان المدني (الانتفاضة). وبناء عليه، فالعرب في «إسرائيل» لم ينخرطوا بشكل فعلي في الثقافة الوطنية التي تُبنى من جديد، لا في المناطق المحتلة ولا حتى في المنفى «الغربة»، ولكن انخراطهم أيضاً في الدولة الإسرائيلية هو جزئي جداً ومع وقف التنفيذ، ويتملكهم الشعور بأنهم لن يتمكنوا أبداً من أن يصبحوا أصحاب حقوق مدنية متساوية تماماً في دولة يهودية قومية، طالما لم يتم تحديد هويتها من جديد كدولة كل مواطنيها. لقد أطلق عالم الاجتماع، ماجد الحاج، على هذا الوضع نعت «الهامشية المزدوجة»، أي الإحساس بأن عرب «إسرائيل» بقوا مهمشين سواء كان ذلك في المجتمع الإسرائيلي أو في الحركة الوطنية الفلسطينية[64].

---

(64) M. Al-Haj, «The Arab Internal Refugees in Israel: The Emergence of a Minority within the Minority,» *Immigration and Minorities*, vol. 7 (1988).

مع اندلاع الانتفاضة في العام 1987 في المناطق المحتلة ومحاولات قمعها بالقوة، انسحب في العام 1988، عضو الكنيست عبد الوهاب دراوشة من حزب العمل. وفي حزيران/ يونيو من العام نفسه أعلن عن تأسيس «الحزب الديمقراطي العربي» («مداع»)(*) وإصدار المجلة الأسبوعية **الديار**. وفي انتخابات العام 1988 حصل هذا الحزب على نحو 13 بالمئة من أصوات الناخبين العرب. وفي العام 1992 ارتفع عدد الأصوات إلى نحو 15 بالمئة وفاز الحزب بمقعدين في الكنيست. وأمّا في انتخابات العام 1996، فحصل الحزب على أربعة مقاعد بعد أن أقام تحالفاً مع جزء من الحركة الإسلامية التي كانت إلى ذلك الحين تقاطع الانتخابات للكنيست وتركز نشاطها على الانتخابات للمجالس المحلية فقط. وكانت رسالة هذا الحزب معقدة للغاية: فمن ناحية، طالب الحزب بالمساواة المدنية وبالحقوق الكاملة للعرب في «إسرائيل» وبإقامة دولة فلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة، ومن ناحية أخرى، أيّد مشاركة العرب في «إسرائيل» في النظام السياسي الإسرائيلي لكي يتمكنوا من تحقيق قوتهم السياسية الكامنة في إطار قواعد اللعبة في الدولة. يبدو أن «الحزب الديمقراطي العربي» كان الجسم السياسي العربي الأول الذي طالب بالانضمام إلى ائتلاف حكومي والمشاركة في تركيبة الحكومة نفسها، من أجل التأثير «من الداخل»[65] ومن ناحية سياسية وثقافية

(*) الأحرف الأولى من اسم الحزب باللغة العبرية ـ «مفلجاه ديمقراطيت عربيت».

(65) في العام 1992 و1993 طالب عضو الكنيست دراوشة، رئيس الحزب الديمقراطي العربي بالانضمام الكامل إلى الائتلاف الحكومي، وليس البقاء فقط جزءاً من «الكتلة المانعة» التي أتاحت قيام حكومة حزب العمل ـ «ميرتس» (**كل العرب** (22 تشرين الأول/ أكتوبر 1993)). مطلبه هذا لم يُستجب له، لأن هذه الحكومة كانت بحد ذاتها وصمة عار في نظر جزء من المواطنين اليهود، بسبب اعتمادها على «أصوات العرب». وبهذا الشكل أو ذاك، لم =

كان الحزب الديمقراطي العربي هو الحزب العربي الإسرائيلي (غير الصهيوني) الأول في المشهد السياسي الإسرائيلي.

وكنقيض تقريباً للحزب الديمقراطي العربي، تشكلت لاحقاً حركة دُعيت «التجمع الوطني الديمقراطي» (بالعبرية: هبريت هليئوميت هديمقراطيت ـ «بلد»)، من مجموعة مثقفين قوميين مع ميول عروبية ـ وحدوية برئاسة المحاضر في الفلسفة د. عزمي بشارة(*)(66) وطالبت حركة «التجمع» بتحويل «إسرائيل» إلى دولة لكل مواطنيها ومع ذلك، وفي الوقت نفسه، منح استقلال ذاتي ثقافي للعرب في إسرائيل، ربما من خلال اليأس من مقاربة الدعوة إلى «الاندماج» التي مثلها «الحزب الديمقراطي العربي». وكان لهذا الجناح، أي «التجمع»، تحفظات عن اتفاقات أوسلو ووجه إليها انتقادات علنية. وبحسب رأي «التجمع»، فهذه الاتفاقات وقّعت من خلال موقف ضعف فلسطيني، منحت الشرعية للدولة اليهودية وكانت مقرونة بتنازلات لم تحظ بمقابل ملائم. بهذا اختلف هذا الحزب عن باقي الأجنحة غير الإسلامية التي كانت موجودة على الخارطة السياسية في إسرائيل. وفي انتخابات العام 1996، أقام

= يكن بمقدور الحزب الديمقراطي العربي عدم دعم حكومة بدأت تُجري مفاوضات مع منظمة التحرير الفلسطينية، بادئة بذلك «عملية السلام». وفي فترة ولاية هذه الحكومة استفاد قطاع السلطات المحلية ونظام التعليم العربي من ضخ موارد لا مثيل له لمصلحة برامج التنمية فيهما، لكن هذا الضخ أيضاً لم يؤد إلى تخصيص متساوٍ للموارد.

(*) رئيس «التجمع الوطني الديمقراطي» في الوسط العربي في «إسرائيل»، اضطر مؤخراً إلى الاستقالة من عضويته في الكنيست الإسرائيلي والبقاء في الخارج بعد أن لفقت المخابرات الإسرائيلية تهماً ضده بالتعاون مع حزب الله في زمن الحرب.

(66) عملياً، «التجمع» هو أيضاً عبارة عن اتحاد مجموعات مختلفة، على غرار بقايا «الحركة التقدمية» بزعامة محمد ميعاري، ومجموعات محلية في جوهرها، مثل «الأنصار» من أم الفحم، و«النهضة» من الطيبة، و«الكتلة الاشتراكية» من المغار، و«أبناء الطيرة» وغيرهم.

«التجمع» جبهة مشتركة مع «حداش» وتمكن الطرفان، من خلال هذا التحالف، من الفوز بخمسة مقاعد، شغل بشارة أحدها، في سياق نزوع الخطاب الشيوعي العام لـ «حداش» في اتجاه عربي قومي.

من المحلي إلى القطري

بدءاً من مطلع الخمسينيات من القرن العشرين، بدأت السلطة الإسرائيلية عملية تشكيل السلطات المحلية العربية من جديد كـ «سلطة غير مباشرة» هي بمثابة استكمال للسيطرة المباشرة (التي نفذت هي أيضاً بواسطة رعاية نظام الحمائل)، على السكان العرب[67] وحظيت كل من الناصرة وشفاعمرو بمكانة بلدية، وأُقيم نحو عشر سلطات محلية أخرى. واليوم هناك ما يزيد على مئة بلدة عربية معترف بها، من بينها ست بلدات تحظى بمكانة مجلس بلدي. إلى ذلك، هناك، كما قلنا، قرابة ثمانين بلدة وقرية «غير معترف بها»[68].

ومع مسارات الليبرالية التي شهدتها الدولة الإسرائيلية حظيت السلطات المحلية العربية أيضاً باستقلال ذاتي معين، ورويداً رويداً أصبحت هذه السلطات المحلية الساحة العامة المركزية للسياسة والمجتمع العربي في إسرائيل. وفي وضع سياسي واجتماعي، حيث القطاع العام غير مفتوح لتشغيل أصحاب «الياقات البيضاء» من

M. Al-Haj and H. Rosenfeld, *Arab Local Government in Israel* (Boulder, CO: Westview Press, 1990). (67)

(68) بعض منها مأهول من جانب مقتلعي العام 1948، الذين عادوا إلى قراهم أو أقاموا لهم منازل محاذية لمنازلهم الأصلية أو على مسافة ما منها، لكن أماكن إقامتهم هذه لم تحظ بالاعتراف حتى هذا اليوم. ومناطق السكن هذه لا يحق لها الحصول على أي خدمات عامة، مثل الكهرباء، والهاتف، والمياه، والمجاري، وجمع النفايات، والخدمات الصحية والتعليمية.

العرب، أصبحت المجالس المحلية إلى جانب نظام التعليم العربي، رب العمل الأكبر للنخب العربيّة المثقفة. ابتداءً من شهر حزيران/يونيو العام 1974، انتظم رؤساء مجالس بلدية عربية في هيئة سُمِّيت «لجنة رؤساء السلطات المحلية العربية». وكان الهدف الفوري لهذه اللجنة المطالبة بتقليص الفجوات في تخصيص الموارد بين السلطات المحلية اليهودية والعربية. وعقب صدمة أحداث «يوم الأرض» الدامية، بدأت لجنة رؤساء السلطات المحلية العربية تتدخل في كل المواضيع ذات الصلة بالعرب في «إسرائيل»[69] في شهر أيلول/سبتمبر العام 1976 تسرّب إلى الصحافة وثيقة باسم «تقرير كنيغ». وكان يسرائيل كنيغ، الذي يشغل منصب المسؤول [المحافظ] عن لواء الشمال في وزارة الداخلية، قد حدد في وثيقته أن الأكثرية العربية في الجليل تشكل تهديداً لأمن الدولة، ولذا يجب توطين يهود في تلك المنطقة، وقمع النشاط السياسي العربي وتشجيع الهجرة العربية من داخل البلاد. وأثار نشر التقرير (الذي كان مصنفاً كتقرير سري) عاصفة عامة في «إسرائيل» وفي العالم. ولكن في السنوات التي تلت عادت لتسود اللامبالاة التي كانت جزءاً من السياسة الإسرائيلة إزاء السكان العرب، مرفقة من حين إلى آخر ببوادر حسن نية، كتعبير عن دعم لهذا الحزب أو ذاك، أو بفرض قيود على النشاط السياسي العربي. وكلّما مرّ الزمن، أصبحت الدولة أكثر انزعاجاً وقلقاً من الأحداث في الضفة الغربية وقطاع غزة،

(69) أرسلت اللجنة مذكرة إلى رئيس الحكومة رابين طالبت فيها بالاعتراف بعرب «إسرائيل» كأقلية قومية وكجزء من الشعب الفلسطيني، وليس كتجمع لأقليات دينية وإثنية. كذلك طرحت اللجنة مطلبها بإعادة الأراضي المصادرة من قبل الدولة إلى أصحابها (Al-Haj, «The Arab Internal Refugees in Israel: The Emergence of a Minority within the Minority»).

وبالذات بعد اندلاع الانتفاضة في كانون الأول/ ديسمبر العام 1987. بعد أسبوعين من نشوب العصيان المدني في المناطق المحتلة أعلن العرب في «إسرائيل» الإضراب العام للتعبير عن تضامنهم مع العصيان الفلسطيني. وطُرحت مخاوف من احتمال أن يتوسع العصيان ويمتد إلى الداخل الإسرائيلي، ولكن يبدو أن هذه المخاوف زالت مع انتهاء الإضراب.

لقد تعاظم التدخل السياسي للجنة رؤساء السلطات المحلية العربية قبل ذلك أيضاً، عقب الغزو الإسرائيلي للبنان في العام 1982، وأصبحت تعرف باسم «لجنة المتابعة العليا»[70]، التي عيّنت نفسها عملياً كممثل معترف به للجالية العربية في إسرائيل. ومنذ ذلك الوقت أصبحت هذه اللجنة تضم ممثلين عن معظم التيارات في المجتمع العربي في إسرائيل، ومثقفين، ومفكرين، ورجال دين، وممثلين عن لجان أولياء أمور الطلاب، وناشطين نقابيين، وسياسيين ورؤساء مجالس بلدية. وتنقسم «لجنة المتابعة» إلى عدد من اللجان الفرعية، التي تعالج مواضيع خاصة. وكان تشكيل «لجنة المتابعة» من ذلك النوع من التنظيمات القومية العربية التي حاولت السياسة الإسرائيلية الحؤول دونه على امتداد فترة طويلة من الزمن. و«لجنة المتابعة العليا» هي التي نجحت في الظهور كمنبر تمكن من الارتقاء فوق حالة الشرذمة التقليدية التي أعاقت العمل العربي الجماعي لسنوات طويلة، والتي حظيت أيضاً [أي حالة الشرذمة] بتشجيع متعمّد من قبل السلطة الإسرائيلية. وفي نهاية المطاف أثارت محاولات السلطة الإسرائيلية التشديد على الهويات الفرعية وعلى

(70) تحت القيادة الكاريزمية لرئيس بلدية شفاعمرو، إبراهيم نمر حسين (أبو حاتم). تم عزله عن منصبه كرئيس للبلدية في انتخابات السلطات المحلية التي أُجريت في العام 1998، ومنذ ذلك الحين، بدأ نفوذ اللجنة يشهد هبوطاً مستمراً.

الشرذمة في أوساط العرب في إسرائيل، مشاعر التضامن الأهلي، بعيداً عن الشروخ المغرقة في القدم. ولكن في نهاية المطاف لم تنجح أيضاً «لجنة المتابعة» في التغلب على الخلافات في الرأي وعلى الخصومات بين الحمائل في المجتمع العربي الإسرائيلي، وبالذات لم تتمكن من حمل الدولة الإسرائيلية على اقتطاع موارد لمواطنيها العرب بشكل متساوٍ أكثر. ولذا، ففي التسعينيات من القرن الماضي، وبعد أن مُسّت هيبة وقوة اللجنة، بدأت شمس لجنة المتابعة أيضاً بالأفول.

كذلك، فالنظام الذي بدأ يتبلور في المناطق التي وُضعت تحت سيطرة السلطة الوطنية الفلسطينية، ألحق الضرر بـ «الهوية الفلسطينية» للعرب في إسرائيل، فقد تعاظم تماثلهم مع الدولة الإسرائيلية، من خلال المقارنة مع ما شهدوه في مناطق حكم السلطة الفلسطينية من تنكر لحقوق الإنسان الأساس. في التسعينيات من القرن الماضي بدأ العرب الإسرائيليون، أو بعضهم على الأقل، بالاندماج أكثر، كأفراد، في المجتمع الإسرائيلي ـ الذي تحوّل هو أيضاً إلى مجتمع أكثر فرديّة.

الثورة الدينية

على غرار مسلمين آخرين، تأثّر العرب المسلمون في «إسرائيل» بالثورة الإيرانية في العام 1978. كذلك فاللقاء مع سكان المناطق المحتلة ووجود معاهد عليا وكليات لتدريس علوم الدين فيها (التي أهّلت الدارسين فيها لمرتبة «شيخ») تسبّبا في صحوة دينية وتسييس للإسلام في أوساط العرب في «إسرائيل». من ناحية تاريخية، بدأت هذه الصحوة مع التمرد (الثورة) العربي في فلسطين الكولونيالية في العام 1936، ومع تسلّل حركة «الإخوان المسلمين» من مصر إلى

البلاد. يجب التفتيش عن براعم النشاط الإسلامي المتجدد في «إسرائيل» في مجموعات طالبية كانت تعمل من أجل الصحوة/ النهضة الإسلامية في حرم الجامعات في نابلس والخليل في السبعينيات من القرن الماضي. وابتداءً من منتصف الثمانينيات من القرن الماضي راكم الإسلام اندفاعة وزخماً في أوساط السكان المسلمين في الوقت الذي كان يخوض فيه منافسة على موقعه في تحديد هوية الجالية مع التيار القومي العروبي من ناحية، ومع الوطنية الفلسطينية من ناحية أخرى. انتظمت آنذاك، في العام 1979، مجموعة سرية صغيرة أطلقت على نفسها اسم «أسرة الجهاد»، بقيادة شخصية ذات «كاريزما» هي الشيخ عبدالله نمر درويش من قرية كفر قاسم، حاولت نقل الكفاح المسلح الإسلامي الأصولي (الجهاد) إلى داخل حدود الدولة، لكن سلطات الأمن الإسرائيلية تمكنت من تصفية هذا التنظيم وحُكم على قادته وأعضائه بفترات سجن مختلفة. بعد إطلاق سراحهم من السجن أسس الشيخ درويش ورفاقه حركة «الشبّان المسلمين»، متنصلين من «الكفاح المسلح»، ومتجهين بالأساس نحو نشاطات دينية اجتماعية وتربوية. عموماً، بدأت الحركة باتخاذ مواقف أكثر اعتدالاً في قضايا النزاع اليهودي ـ العربي، إذ نادت بتقسيم البلاد بين العرب واليهود وشاركت بقدر متعاظم في الحلبة السياسية الإسرائيلية العامة[71] ولكن يتركّز نشاط الحركة اليوم أيضاً على مشاريع غايتها توفير أسباب الرفاه للسكّان كوسيلة لبناء تنظيم سياسي، محاكية بذلك إلى حد كبير، أسلوب عمل مجموعات

(71) يوجد في الحركة الإسلامية تيار أكثر راديكالية بزعامة الشيخ رائد صلاح رئيس بلدية أم الفحم والشيخ كمال الخطيب من قرية كفركنا. هذا التيار يتحفظ عن الاندماج الزائد في الدولة اليهودية الذي يناقض، كما يعتقد أفراده، «روح الإسلام»، ويعارض أيضاً المشاركة في الانتخابات العامة، ولكن لم يعد أفراده أيضاً يؤيدون اللجوء إلى وسائل العنف.

إسلامية أخرى في القطاع والضفة الغربية. وتعاظمت قوتها وتأثيرها عندما أقام أعضاؤها مراكز أهلية حول المساجد وطواقم عمل للمساعدة الذاتية وللدعم المتبادل في مكافحة ظواهر كالمخدرات، والدعارة، والمشروبات الروحية. وبادرت مجموعة من الشبّان إلى تنظيم حملات الوقاية الصحية وأعمال ترميم في القرى. بمعنى ما أدّت نشاطاتهم على المستوى القطري إلى وضع بدت فيه نشاطات «راكاح» ـ من أجل المساواة والحقوق المدنية ـ أمراً عقيماً ولا يمت بصلة إلى الواقع ـ نظراً إلى أن الشيوعيين ظهروا كمن هو بعيد من القضايا والمشاكل اليومية للشعب. وبرز هذا الأمر جداً في الانتخابات للسلطات المحلية في العامين 1989 و1993 التي فازت فيها القوى السياسية الإسلامية بأكثرية أصوات المقترعين في عدد من المجالس المحلية المهمة[72] من بين هذه المجالس كان المجلس البلدي في أم الفحم، التي كانت في الماضي قرية، ثم نمت وتطورت إلى حجم، منحها، بعد صراع سياسي متواصل أداره السكان مع الدولة الإسرائيلية، المكانة الرسمية كمدينة. وأصبحت الحركة الإسلامية الآن الخصم السياسي الأكثر أهمية لحزب «راكاح» وبعد ذلك لـ «حداش».

وانعكس انتقال القادة السياسيين المسلمين من النشاط السري إلى توفير الخدمات الجارية للسكان في توجهاتهم إزاء «إسرائيل» واليهود. في البداية كانت المجلة الناطقة باسمهم، **الصراط** (التي

(72) فازت الحركة الإسلامية في الانتخابات لرئاسة المجلس في خمس قرى أخرى: كفر قاسم، وكابول، وجلجولية، وكفر برّا، وراهط، وهي بلدة بدوية في النقب. في الانتخابات التي تلت، خسرت الحركة الرئاسة في بلدة راهط لكنها فازت بدلاً من ذلك برئاسة مجلسين محليين في قريتي كفر قرع وكفر كنا. أما تمثيلها في عضوية المجالس المحلية فيقارب خمسين مقعداً.

حُظر صدورها منذ العام 1990)، متشددة جداً، ودعت إلى الجهاد ضد الكفرة وإلى إقامة دولة فلسطينية إسلامية. وبمرور الوقت أخلت الشعارات السياسية المتطرفة مكانها لدعم الحركة الإسلامية لصيغة «دولتين لشعبين» التي استعارتها من الشيوعين الإسرائيليين. ويبدو أن ولوج الحركة غمار الانتخابات في «إسرائيل» قد أدّى إلى اعتدال ومرونة في مواقفها في الوقت الذي أبدت فيه مجموعات إسلامية في الضفة والقطاع مواقف أكثر تشدداً أخذت حدتها تتعاظم، وبالذات حيال بدء تطبيق اتفاقات أوسلو. هكذا، وللمرة الثانية يعبّر العرب في «إسرائيل» عن تحفظهم عن الصيغة الدينية السياسية للفلسطينيين الآخرين وابتعادهم عنها.

أكتوبر، 2000

في شهر تشرين الأول/ أكتوبر العام 2000، كان المواطنون العرب في «إسرائيل» قريبين جداً من إعلان العصيان المدني عندما وصل الصدام بينهم وبين الدولة ذروته. لقد كانت أحداث شهر تشرين الأول/ أكتوبر تعبيراً عُنفياً عن تعاطف المواطنين العرب مع إخوانهم ما وراء الخط الأخضر عندما انفجرت ما سُمّي لاحقاً «انتفاضة الأقصى» ولكن أيضاً كنتيجة لإحساسهم بالإحباط وخيبة الأمل من وضعهم السياسي والاقتصادي الذي بدأ يتراجع منذ العام 1996. كل هذا، بعد فترة قصيرة من التحسن لمكانتهم وأوضاعهم بين العام 1993 وإلى حين اغتيال رابين.

في كل المناطق السكنية العربية تقريباً، خرج السكان العرب في تظاهرات عاصفة، وسدّوا محاور مواصلات مركزية، ورجموا العابرين بالحجارة، وهتفوا بشعارات مندّدة بالدولة. وفي مدن (الناصرة، وعكا، وحتى حيفا، ولكن ما عدا الرملة واللد) اندلعت صدامات بين السكان اليهود والعرب. من جانبها، ردت الشرطة على ذلك بعنف

زائد ومنفلت، في سياق إطلاق نار كثيف وبالذخيرة الحية (الرصاص المطاطي)، وبذلك، نسخت أنماط ردود فعل نظام الاحتلال وفعّلتها ضد مواطني الدولة. كنتيجة لذلك، قُتل ثلاثة عشر عربياً ويهودياً واحداً، وأُصيب نحو 700 شخص بجراح واعتُقل المئات. لم تُبدِ السلطات أي حساسية إزاء حمام الدماء، ولم تتم إقالة المسؤولين (وزير الأمن الداخلي وقائد منطقة الشمال في الشرطة) ولا هم سارعوا إلى تقديم استقالاتهم، وفقط بعد ضغوط شديدة الوطأة من جانب المواطنين العرب، ومثقفين يهود والأسرة الدولية، تم تعيين لجنة تحقيق رسمية للتحقيق في ملابسات تلك الأحداث.

في شباط/ فبراير من العام 2001، وكنتيجة مباشرة لأحداث أكتوبر، ولكن أيضاً كنتيجة خيبة الأمل من عدم تقدم المحادثات بين «إسرائيل» والسلطة الفلسطينية، قاطع السكان العرب، لأول مرة في تاريخ «إسرائيل» الانتخابات، بينما اقترع بعض منهم، كتعبير عن الاحتجاج بورقة بيضاء. كان ذلك، رد فعل عاطفي في جوهره. بعد أن حصل ما حصل أُعطي لتلك المقاطعة تفسيران متناقضان، ويبدو أن كليهما يكمل الآخر انسحاب من المجال السياسي الإسرائيلي وانغلاق على الذات، من ناحية، وتلميح بأن أصوات العرب في «إسرائيل» لم تعد مضمونة، من دون أي شروط، لمرشحي اليسار الصهيوني، من ناحية أخرى، على أمل أن يصبح العرب منذ الآن، شبه كتلة ثالثة تشكل بيضة القبان الفعالة بين معسكري «اليمين» و«اليسار». وبالفعل، فمن المحتمل أن المقاطعة شبه التامة للانتخابات، دلّلت على وحدة موقف وإحساس بعزة النفس جديدين في أوساط المواطنين العرب في إسرائيل، مع أنه تجدر الإشارة كذلك إلى أن نسبة الاقتراع في أوساط السكان اليهود، كانت الأدنى في تاريخ الانتخابات في «إسرائيل» (نحو 65 بالمئة فقط). ومن المحتمل أن وحدة الموقف هذه، والإحساس بالقوة العربية،

مصدرهما، جزئياً، في نمو جيل عربي جديد، مثقف، ومنغمس أكثر في الكينونة الإسرائيلية، جيل لم يعرف الحكم العسكري ولا الهلع الذي ألقاه هذا الحكم في قلوب آبائه.

المواطنون العرب والديمقراطية الإسرائيلية: تحليل حالة

ربما سيُفهم إحباط المواطنين العرب بشكل أفضل، إذا أخذنا في الاعتبار المثال الآتي: بعد ثماني سنوات من تشريع القانون الأساس: كرامة الإنسان وحريته 1992، وبعد تأخير لمدة أربع سنوات في إصدار قرار حكم في القضية التي عُرفت باسم «كاتسير»، بدا آنذاك أن المحكمة العليا ستخطو الخطوة الأولى المترتبة عن الثورة الدستورية فتعلن عن المساواة الكاملة في الحقوق المدنية، نظرياً وعملياً، للمواطنين العرب في إسرائيل، الأمر الذي لم يحصل قطعاً[73] في حينه، أعرب الزوجان إيمان وعادل قعدان عن رغبتهما في امتلاك منزل أو قطعة أرض للبناء في المستوطنة الأهلية كاتسير. في الرد على الطلب قيل لهما أنه لا يمكن قبولهما في المستوطنة الأهلية كونهما عرباً. هذا، لأن أراضي المستوطنة الأهلية مخصصة لليهود فقط وفقاً للنظام الداخلي للمستوطنة، وبموجب النظام الداخلي للصندوق الدائم لإسرائيل (الذراع الاستيطانية للمنظمة الصهيونية العالمية)[74] لهذا السبب توجهت رابطة حقوق المواطن

---

(73) انظر ب. كيمرلينغ، «التشريع والقضاء في مجتمع مهاجرين ـ مستعمرين،» **محكري مشباط ـ دراسات قانونية** [دورية]، العدد 16 (1) (2000).

(74) المستوطنة الأهلية «كاتسير» هي جزء من «خطة النجوم» التي خصّصت لخلق سلسلة من المستوطنات اليهودية العازلة بين القرى العربية في «إسرائيل» وبين القرى والبلدات العربية في الضفة الغربية، ولتعزيز الوجود اليهودي في منطقتي «المثلث» والجليل (ناحوم برنيّاع، «الأرض أرضي،» **يديعوت أحرونوت** (10 آذار/ مارس 2000).

في «إسرائيل» في البداية، باسم المستدعين إلى المجلس المحلي تال عيرون محتجة على الرد الذي أعطي لهما.

وعندما لم يحظيا برد من المجلس المحلي، توجه الزوجان قعدان إلى المحكمة العليا للمساعدة. وبحسب منطوق الادعاء، الذي قدّماه إلى محكمة العدل العليا، فإن إقامة مستوطنات لليهود فقط، كما أيضاً تخصيص أراضٍ للبناء على قاعدة العرق أو الدين (سواء كان ذلك بشكل مباشر أو عن طريق التخصيص لجهات ترسي نشاطها على معايير كهذه)، يناقض مبدأ المساواة. وجّه الجزء الأساس من ادعاءاتهما ضد مديرية أراضي إسرائيل، فعلى حد قولهما، خرقت المديرية التزامها بالعمل كقيِّم على مصالح مجمل مواطني الدولة وسكانها والتصرف إزاءهم من خلال نظرة متساوية، بحكم أنها تخصص مساحات من أراضي الدولة لهيئات (على غرار الوكالة اليهودية والجمعية التعاونية، كاتسير) تتصرف بتلك الأراضي بشكل مبني على التمييز واللامساواة. أمّا رد الدولة فكان كالآتي: «نحن لسنا في خلاف مع مقدمي الالتماس/ الدعوى لناحية أن الحق في الإقامة في المجلس المحلي تال عيرون في الحاضر والمستقبل سيكون على غرار ما هو قائم في كل مجلس محلي آخر. كل هذا باستثناء تخوم الجمعية التعاونية، حيث القبول كعضو في الجمعية مشروط بإجراءات قائمة وموجودة في كل جمعية تعاونية وفقاً لأنظمتها الداخلية». وجاء في رد الدولة أيضاً أن الأرض قد خصّصت للوكالة اليهودية التي تعمل كذراع استيطانية للمنظمة الصهيونية العالمية.

كما في حالات «حساسة» أخرى، حاول رئيس المحكمة العليا القاضي أهارون باراك على امتداد فترة طويلة تأجيل إصدار الحكم في القضية، من أجل الامتناع عن خلق سابقة لناحية نقل قطعة أرض

من تحت السيطرة اليهودية إلى أيدي ملّاك عرب. لذلك، اقترح على الطرفين التوصل إلى تسوية خارج قاعات المحكمة[75] وبعد أن أخفق الطرفان في التوصل إلى تسوية كهذه، اضطرت محكمة العدل العليا إلى إصدار قرار لمصلحة مقدمي الالتماس[76] مع ذلك، جاء في القرار، أن «موضوع هذا القرار ليس مجمل الاستيطان اليهودي بكل جوانبه، وموضوع هذا الالتماس ليس أعمال الوكالة اليهودية بكل أشكالها، فالالتماس الذي بين أيدينا موضوعه مستوطنة أهلية معينة لا تثير إقامتها مجمل القضايا التي تثيرها الوكالة اليهودية».

وعلى الرغم من أن المساعدة القانونية التي قدّمت، كما ذكر أعلاه، لمقدمي الالتماس قد قصرت على الحالة موضوع المداولة، فقد تضمن القرار عدداً من المحددات العامة التي يوجد فيها ما يفتح منفذاً للمساواة في حقوق الأقلية العربية، فبين أمور أخرى، تضمن قرار الحكم أنه «لم يكن من حق الدولة، وفقاً للقانون، تخصيص مساحات من أراضيها للوكالة اليهودية لغرض إقامة المستوطنة الأهلية كاتسير على قاعدة التمييز بين اليهود وغير اليهود». لذا «فالدولة مطالبة بالنظر في طلب مقدمي الالتماس لشراء قطعة أرض لأنفسهم في مستوطنة كاتسير لغرض بناء منزل لهما». مع ذلك، فمن نص القرار يتضح أن قاضي المحكمة العليا، أهارون باراك، كان مدركاً جيداً لأولية قرار الحكم ولتحوله إلى سابقة، عندما كتب: [علينا][*] «أن نعرف أننا نقوم اليوم بخطوة أولى على طريق صعبة وحسّاسة.

(75) **هآرتس** (18 شباط/ فبراير 1998).

(76) محكمة العدل العليا 95/ 6698، عادل قعدان وآخرون، ضد مديرية عقارات «إسرائيل» وآخرين. اتخذ قرار الحكم بأكثرية أصوات أربعة قضاة هم: أهارون باراك، ت. أور، م. حشين، ي. زامير، ضد صوت واحد هو القاضي «ي. كدمي».

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

يجدر بنا السير على هذا الطريق بحذر وتمهّل كيلا تزل قدمنا ونفشل، بل نتقدم عليها بحذر من حالة إلى أخرى، وفقاً لظروف كل حالة. مع ذلك، حتى لو كانت الطريق طويلة، هناك أهمية لأن نعرف دائماً ليس فقط من أين أتينا، بل أيضاً إلى أين نسير». يبدو أنه يوجد هنا اعتراف لأول مرة، مع أنه على شكل تلميح ما، من جانب محكمة العدل العليا بأن الطريق التي سارت عليها حتى الآن، لم تكن طريقاً سوياً، على الأقل في مجال المساواة في حقوق الأقليات.

والأكثر أهمية بشكل خاص هو المصادر الفكرية لقرار الحكم هذا، الذي اتفق عليه القضاة الأربعة الذين شكلوا الأكثرية في هيئة المحكمة. **أولاً**، جرى استخدام شروحات موسعة لوثيقة الاستقلال، كإضفاء مفعول آخر على كون روح الوثيقة هي القاعدة الدستورية للدولة. **ثانياً**، قرار الحكم يذكر مواثيق دولية معروفة ودساتير دول أخرى، فقد استخلصت محكمة العدل العليا، أن من وضعوا صيغة وثيقة الاستقلال، قصدوا أيضاً المساواة على أساس القومية، لأن «المساواة هي مصطلح معقد [و](*) نطاقها موضع خلاف بالفعل. مع ذلك، يوافق الجميع على أن المساواة تحظر المعالجة المغايرة لدواعي دينية أو قومية. هذا الحظر يظهر في إعلانات ومواثيق دولية (على غرار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان العام 1948، والميثاق الخاص بالحقوق المدنية والسياسية للعام 1966، والميثاق الأوروبي بشأن حقوق الإنسان).

وعبّرت عن ذلك وثيقة الاستقلال الإسرائيلية فحددت أن دولة «إسرائيل» «ستقيم مساواة تامة في الحقوق الاجتماعية والسياسية، لكل مواطنيها من دون تمييز ديني، عرقي وجنسي». إلى ذلك

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

أضافت محكمة العدل العليا، استناداً إلى أقوال القاضي شمغار، فقالت، إن «القاعدة التي لا يتم التمييز بموجبها بين إنسان وآخر لدواعي. القومية. الدين. هي مبدأ أساس دستوري، متداخل ومُدمج في مفاهيمنا القضائية/ الحقوقية ويُشكل جزءاً لا يتجزأ منها»(77) وأضافت في فقرة لاحقاً: «إن دولة «إسرائيل» هي دولة يهودية تعيش داخلها أقليات، ومن بينها الأقلية العربية. ويتمتع كل فرد من أبناء الأقليات المقيمة في «إسرائيل» بمساواة تامة في الحقوق». بعد ذلك نشهد محاولة لتربيع الدائرة: «حقاً، إن مفتاحاً خاصاً للدخول إلى البيت قد أُعطي لأبناء الشعب اليهودي [انظر قانون العودة، 1950](*) ولكن بحكم وجود إنسان آخر في البيت كمواطن وفقاً للقانون، فإنه يتمتع بحقوق متساوية كما كل أبناء البيت الآخرين(78) عبّرت عن ذلك وثيقة الاستقلال، حين دعت، أبناء الشعب العربي، سكان دولة إسرائيل، للحفاظ على السلام ولأخذ قسطهم في عملية بناء الدولة على أساس المواطنة الكاملة والمتساويةِ. وبناءً عليه، ليس هناك أي تناقض بين قيم دولة «إسرائيل» كدولة يهودية وديمقراطية وبين المساواة التامة بين كل مواطنيها. العكس هو الصحيح: «المساواة في الحقوق بين كل أبناء البشرية في إسرائيل، أياً تكن ديانتهم وأياً تكن قوميتهم ـ مشتقة من قيم دولة «إسرائيل» كدولة يهودية وديمقراطية».

ورداً على ادعاء المُعترض عليهم [الدولة.. وغيرها]، بأنه كان

---

(77) محكمة العدل العليا 78/114، برقان ضد وزير المالية، قرار الحكم، ل ب، (2) 800، 806.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(78) من هنا يُستدل: لليهود حقوق جماعية كأمة، للعرب حقوق كأفراد مواطنين. وهنا يطرح السؤال، كيف تنعكس، الحقوق الجماعية (أو غيابها) أيضاً على حقوق الفرد المواطن؟ هذه المشكلة التي، على وجه العموم، يمتنعون عن الرد عليها.

باستطاعة مقدمي الالتماس أن يحصلا على ترخيص بتخصيص قطعة أرض لإقامة مستوطنة/ قرية عربية في المنطقة ذاتها (الأمر الذي لم يحصل قط، إلاّ لغرض توطين البدو في النقب ولبناء مساكن لجنود دروز مسرّحين)[79]، يتطرق قرار الحكم إلى صيغة «المتساوي ولكن المنفصل» ويرفضها أيضاً على أساس قرار الحكم الثوري، في الخمسينيات من القرن الماضي في الولايات المتحدة، الذي طرح فيه ادعاء مماثل بالنسبة إلى سياسة التعليم التي كانت قائمة على الفصل بين التلاميذ البيض والسود في المدارس. آنذاك قررت محكمة العدل العليا في الولايات المتحدة أن سياسة «المتساوي ولكن المنفصل» هي سياسة قائمة على اللامساواة بحكم طبيعتها (Inherently Unequal)[80] «في أساس هذه المقاربة»، يضيف قرار محكمة العدل العليا في إسرائيل، «مطروح المفهوم بأن سياسة الفصل تبُثّ رسالة تحقير وإهانة حيال مجموعة أقلية مستثناة من القاعدة، تشحذ الفارق بينها وبين الآخرين، وتكرس أحاسيس بالدونيّة الاجتماعية. تعبير عن هذه المقاربة جاء في البند الثالث للمعاهدة [الوثيقة] الدولية بشأن اجتثاث كل أشكال التمييز العنصري». على الرغم من ذلك، هناك ميل لدى القضاة الإسرائيليين، إلى تقبل الفكرة بأنه من حق المستوطنات، المتجانسة في نمط حياتها، الحفاظ على هذا الوضع (ولكن لم يشبه هذا حالة المستوطنة كاتسير التي كانت مفتوحة أمام كل يهودي أراد السكن والإقامة فيها).

---

(79) انظر: أ. بنبنستي، «منفصل ولكن متساوٍ في تخصيص أراضي إسرائيل للسكن،» **عيوني مشباط ـ مطالعات قانونية** [دورية]، 766، المجلد 21 (1998). بين الأعوام 1948 و1996، خصص للعرب (بالأساس للقرى البدوية في النقب ولبناء مساكن للجنود الدروز المسرّحين) 22 ألف دونم من الأراضي، تشكل 25 بالألف (!) من مجموع مساحة الأراضي التي خصصتها مديرية عقارات إسرائيل والصندوق الدائم لإسرائيل، لمواطني الدولة.

(80) *Brown V Board of Education of Topeka*, 347 U.S, 483 (1954)

ولكن الأكثر إثارة للاهتمام كان استناد محكمة العدل العليا على هوية الدولة كـ «يهودية وديمقراطية». وكصدىً لجدل ثاقب، يكتب القاضي باراك: «لا يقتضي الأمر استنباط قاعدة من قيم دولة «إسرائيل»، كدولة يهودية وديمقراطية، أن الدولة ستمارس التمييز بين مواطنيها، فاليهود وغير اليهود هم مواطنون متساوون في الحقوق والواجبات في دولة إسرائيل، فالدولة هي دولة يهودية، والنظام القائم فيها هو نظام ديمقراطي راقٍ يمنح الحقوق لمجموع المواطنين اليهود وغير اليهود كذلك». ويقتبس القاضي باراك من قرار سابق له، قوله: «في دولة «إسرائيل» كدولة يهودية وديمقراطية سيتمتع كل إنسان أيّاً كانت ديانته أو معتقده أو قوميته بحقوق الإنسان كاملة»[81]

أضف إلى ذلك، يورد القاضي باراك اقتباساً من التوراة غايته ترسيخ المساواة بين المواطن والغريب المقيم لكي يبيّن أن «الأمر لا يقتصر على أن قيم دولة «إسرائيل»، كدولة يهودية، لا تطالب بالتمييز على أساس الديانة والقومية في الدولة، بل هذه القيم بالذات تحظر هذا التمييز وتلزم بالمساواة بين الأديان والقوميات. إن مبدأ المساواة وحظر التمييز المتجسد في الأمر، «**سُنّة واحدة تكون لكم يتساوى فيها الغريب المقيم مع المواطن**»[82] التي فسّرها الفقهاء في علوم التوراة كـ «**تشريع يساوي بين الجميع**»[83] ثم أضاف باراك نقلاً عن قاضي المحكمة العليا، مناحيم ألون الذي

(81) سلطة الاستئنافات/ 957504، ياسين ضد مأمور تسجيل الأحزاب، قرار الحكم ن (2) 45، 70.

(82) **سفر اللاويين**، ك «د، ك» ب.

(83) **الأسفار الحكمية** ل «ج، أ؛ بابا كاما ـ الفصل الأول ف» ج، ب.

أشار إلى أن «**القاعدة الأساس في عالم اليهودية هي فكرة خلق الإنسان على صورة الرب**»[84] بذلك تبدأ توراة إسرائيل، ومنها تستخلص الشريعة [الهالاخاه] مبادئ أساس بشأن قيمة الإنسان ـ بصفته هذه ـ حقه في المساواة ومحبته. ولكن منذ أن أُقيمت الدولة، فإنها تنتهج المساواة بين مواطنيها». بالطبع، هذه محددات جارفة، تتناقض حتى مع الإعلان عن «الطريق الجديدة» المضمنة في قرار الحكم نفسه[85].

ولكن في ختام قرار الحكم يُفتضح السر وتظهر الأمور على حقيقتها: «يجب أخذ إمكانية وجود ظروف خاصة بعين الاعتبار بعيداً من نوع المستوطنة، على شكل ظروف خاصة متعلّقة بأمن الدولة، قد تكون لها أهمية. لم نسمع ادعاءات وحجج بالنسبة إلى دلالات ظروف كهذه، ولذا فلن نعرب عن رأي أيضاً بالنسبة إلى دلالاتها». من هنا يُستدل بوضوح بأنه لو نجح المعترض عليهم في أن يجنّدوا لمصلحتهم التعليل «لأسباب أمنية»، كما حصل بالفعل على امتداد تاريخ الدولة والاستيطان في المناطق المحتلة ـ عندما كانت ترفض معظم التماسات العرب التي كانت ترفع إلى محكمة العدل العليا لاستعادة حقوقهم المسلوبة، في كل الحالات التي كانت فيها الدولة ومؤسساتها تتذرع بـ «الأسباب الأمنية» ـ لكان قرار الحكم مغايراً بشكل قاطع. وكان الانطباع الذي تركه قرار الحكم هذا، أن الديمقراطية انتصرت في هذه المرة «انتصاراً تقنياً» فقط، ويُحتمل أن في القرار تلميحاً من جانب المحكمة إلى أنه، في حالات مماثلة في المستقبل، على المُدعى عليهم التمسك كما في الأيام السابقة، بـ

(84) **سفر التكوين**، «أ، كـ» ز.

(85) ناهيك بذكر مئات التعابير التي تتمركز حول العرق المتناثرة في كل «المصادر» الخاصة بـ «تراث إسرائيل».

«الضرورات الأمنية» من أجل تكريس التمييز ضد المواطنين العرب. والأهم أن قرار الحكم هذا، لم يؤد إلى أي تغييرات إدارية أو قانونية في الوضع حيث لا يمكن للعربي أن يضمن [يستأجر] أرضاً في الدولة الإسرائيلية[86] أكثر من ذلك، فالمحكمة العليا أصدرت، نظرياً وعملياً، قرار حكم ذا طابع إعلاني بلاغي فقط، من دون أن تنصف مقدّمَي الالتماس اللذين لم يحظيا إلى حين كتابة هذه السطور لم يحظيا بتخصيص قطعة الأرض التي طالبا بها، ولم يحصلا عليها لكونهما عرباً.

خلاصة

تلاشت الهيمنة الأصلية حقاً، وكل ما تبقى منها هو السيطرة القاطعة للأكثرية اليهودية بالنسبة إلى الأقلية العربية والهوية اليهودية للدولة. لكن الواقع ليس بهذه البساطة، بل أقرب أكثر إلى الإشكالية التي يطرحها هومي بابا[87] يعرض بابا هويتي المضطهِد [بكسر الهاء] والمضطهَد [بفتح الهاء] كذاتي حدود غير واضحة، ثنائيتي الاتجاه وقابلتين للاختراق في الاتجاهين كنتيجة للصلات بينهما. وبحسب رأيه فالمضطهَدون [بفتح الهاء] يحاكون مضطهِديهم ويحاولون تبنّي الهوية والثقافة السائدين، كما إن المضطهِدين [بكسر الهاء] يتبنون أنماط سلوك المضطهَدين [بفتح الهاء]، فكلاهما يحاول أن يحتوي الآخر،

---

(86) العكس هو الصحيح، في تموز/ يوليو 2000، جرت محاولة في الكنيست لإقرار مشروع قانون يحظر إقامة مساكن عربية في مستوطنات أهلية يهودية. لكن مشروع القانون، الذي أقرّ في القراءة الأولى، سقط عقب عاصفة احتجاج عامة أثارها عدد من المثقفين، الذين لفتوا إلى الشبه بين مشروع القانون وقوانين الفصل العنصري التي كانت متبعة في حينه في جنوب أفريقيا.

(87) H. K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), pp. 85-92.

ويحاول في الوقت ذاته أن يقصي كل منهما الآخر، من داخل الهويات المتنوعة (إسرائيلية، وشرق أوسطية، وشرقية، وغربية وخلافهم).

كان للمثقفين العرب في «إسرائيل» في العقد الأخير دور مركزي، في هذه العملية، لمصلحة السكان العرب في البلاد وفي المناطق المحتلة على حد سواء: من ناحية، عملوا كمفسرين وشارحين للثقافة السياسية اليهودية المسيطرة وكوسطاء بينها وبين سكان المناطق المحتلة، ومن ناحية أخرى، نشروا الثقافة والهوية الفلسطينية المحلية الأصلية، اللتين بدأوا لتوِّهم باستيعابهما، في أوساط السكان العرب في إسرائيل. ولكن بعد أن أخذ يُطوى، في هذه الأثناء، الحلم بتحويل إسرائيل، بالتعاون مع الركائز الليبرالية في داخلها، إلى دولة كل مواطنيها، بدأ المثقفون العرب يطالبون باستقلال ذاتي على الصعيد الثقافي. ولكن على غرار كل مطلب عربي يثير هذا المطلب أيضاً الهلع والمخاوف، من أن الأمر يتعلق بمؤامرة يترجم الاستقلال الذاتي الثقافي في نهايته بانسلاخ إقليمي سياسي لعرب الجليل و«المثلث» عن نطاق الدولة. وما يثير الهلع بالذات ليس انسلاخ أعداد كبيرة من العرب (العكس هو الصحيح، لأن كثير من اليهود كان يتمنى ذلك علناً أو في أعماق قلوبهم)، بل الخطر الإقليمي [انسلاخ مساحات من الأراضي مع السكان]. ولكن بعد أن يئس المثقفون العرب في «إسرائيل» والعالم من إمكان أن تقوم فعلاً دولة فلسطينية ديمقراطية تمتلك مصادر للبقاء وسيادة فعلية، توجهوا إلى فحص خطة طوباوية جديدة: إقامة دولة ثنائية القومية وديمقراطية على كامل تراب فلسطين التاريخية. ولكن لم يوجد لهذه الفكرة شركاء في أوساط اليهود في إسرائيل، باستثناء مجموعة صغيرة من النخبة الإسرائيلية المثقفة، المحسوبة على اليسار المتطرف. وفي أوساط اليهود كان

من رأى في طرح فكرة الدولة ثنائية القومية مؤامرة أخرى وذكية لتصفية الدولة اليهودية، ولم يرها آخرون كاحتمال من خلال الخشية بأن دولة ثنائية القومية مرشحة فقط لمفاقمة النزاعات بين الجاليتين[88] وتكون وصفة مؤكدة لحرب أهلية عرقية على نطاق واسع جداً. مجموعة أخرى، ربّما هي الأكثرية، لا تريد أن تعيش إلا في دولة قومية يهودية حصراً، من خلال افتراض إمكان الحفاظ على هذا النظام الاجتماعي السياسي إلى ما لا نهاية.

ولكن بعيداً من هذه الاقتراحات، من المهم أن ندرك أن الثقافة العربية في إسرائيل، مع كل الفوارق وانعدام التجانس فيها، ليست آخذة في التحول فقط إلى ثقافة مماثلة للثقافات الأخرى في الدولة، بل تتحول أيضاً إلى جزء منها، وهذا على الرغم من اتجاهات التهويد للدولة الإسرائيلية. لا يوجد مشكلة بالنسبة إلى المواطنين العرب مع «الإسرائيلية»، لأنها ليست من ثوب واحد وتمنح الأفضلية للفرد، والعائلة والمجتمع المدني في وجه الدولة (اليهودية بحكم تعريفها الحالي). بناءً عليه، فالشكل الفظ الآخذ بالتعاظم، وحتى العنيف، الذي يطالب المواطنون العرب في «إسرائيل» بواسطته بحقوقهم المدنية، يدل على اندماجهم التدريجي في داخل الدولة، وليس على رغبتهم في الانفصال عنها.

الثقافة العربية المميزة التي تبلورت في «إسرائيل» هي ثقافة مغايرة لمجمل الثقافة الفلسطينية، لكنها جزء منها أيضاً، ونجحت حتى في أن تكون ضمن الثقافة العامة للعالم العربي، التي هي أيضاً

---

(88) انظر س. سمّوحة، «نظام دولة إسرائيل: ديمقراطية مدنية، لاديمقراطية أو ديمقراطية عرقية؟،» **سوتسيولوجيا يسرائيليت ـ علم الاجتماع الإسرائيلي** [دورية]، العدد ب، 2 (2000).

غير متجانسة بطبيعتها. هذه الثقافة لا تعترف، حقاً، بالحق الحصري لليهود على البلاد، ولكنها، خلافاً لباقي الثقافات العربية، تعترف بالإشكالية القائمة في العلاقات بين الشعبين المتصارعين على الأرض ذاتها، باللاتجانس وبتعددية الألوان في المجتمع والثقافة الإسرائيليين، وتمتنع عن رسم صورة شيطانية، الأمر المألوف جداً في أوساط مجتمعات عربية ومجموعات فلسطينية أخرى.

لا شك في أنه من بين كل المجموعات السكانية، والثقافات، والشرائح القائمة اليوم في الدولة الإسرائيلية، فإن المجموعة التي تطرح التحدي الأكثر خطورة لطابع هوية وقواعد اللعبة المتبعة في الدولة، هي المجموعة السكانية التي تتشكل من المواطنين العرب. ولا يعود هذا فقط لأن مبادئ الأخلاق والديمقراطية الليبرالية لا تسمح بوجود مواطنين ذوي حقوق أقل داخل الدولة، بل أيضاً لأنه من الصعب جداً التعاطي اليوم مع أكثر من مليون مواطن عربي في الدولة ـ يشكّلون نحو 20 بالمئة من مجموع السكان فيها، وخلال عقد من الزمن من المتوقع أن تصل نسبتهم إلى مجموع السكان نحو 25 بالمئة ـ كأقلية ليس من حقها أن تكون شريكاً كاملاً في المجال العام الذي تدور فيه الصراعات حول بلورة صورة وطابع الدولة. وحتى من دون شمل نحو ثلاثة ملايين نسمة هم السكان العرب في الضفة الغربية وقطاع غزة، ـ الموجودين في هذه الأيام، على ما يبدو، في مسارات «انفصال» عن المجال الخاضع للسيطرة الإسرائيلية ـ فإن «إسرائيل» آخذة في التحول، من ناحية ديموغرافية، ليس فقط إلى دولة ذات ثقافات متباينة في العمق، بل أيضاً إلى دولة ثنائية القومية عملياً.

الفصل التاسع

مهاجرون ناطقون باللغة الروسية

من إعلان في موسكو: أيها اليهود السوفيات، هاجروا إلى إسرائيل. هناك فقط يتحقق حلم الأجيال لديكم بأن تصبحوا روساً.

نارسبي زيلبيرغ[(1)] (Narspy Zilberg)

لا وجود لظاهرة تؤكد استمرار كون «إسرائيل» مجتمع مهاجرين ومستوطنين ناشط كما تؤكّدها موجات الهجرة الثلاث التي وصلت إليها، بداية، من الاتحاد السوفياتي وبعد ذلك، من أقطار رابطة الدول المستقلة. وصلت الموجة الأولى في السبعينيات من القرن الماضي، وبدأت الثانية في مطلع التسعينيات منه. تقدم هذه الهجرة التي يبلغ تعداد أفرادها نحو 12 بالمئة من مجموع مواطني الدولة نموذجاً مثيراً إلى أي حد يمكن لمسارات وتغييرات في النظام العالمي أن تتسبب بإحداث تغييرات في البنية الداخلية لمجتمع - كالمجتمع الإسرائيلي بشكل خاص - وإلى أي حد من الصعب

---

(1) N. Zilberg, «In-Group Humor of Immigrants from the Former Soviet Union to Israel,» *Israel Social Science Research*, vol. 10, no. 1 (1995), p. 17.

التخطيط لمسارات اجتماعية معقدة والتنبؤ بها[*] وصل إلى البلاد في الموجة الأولى، نحو 200 ألف مهاجر، وفي الموجة الثانية (بين الأعوام 1989 ـ 1996) وصل نحو 670 ألف مهاجر إلى إسرائيل، ونحو 366 ألفاً آخرين إلى بلدان أخرى[2] تمثّل الموجتان سوياً المجموعة الإثنية الأكبر التي دخلت إلى الدولة الإسرائيلية. تسبّبت هذه الهجرة في تصفية شبه تامة لتجمع يهودي كبير، لم يكن منظماً بما فيه الكفاية لكي يؤدي دور «المركز» بمعناه الاجتماعي السياسي، ولكنه من ناحية حجمه تضمّن احتمالاً لأن يكون ذا دلالة ووزن مشابه للتجمعات اليهودية في فرنسا وفي الأرجنتين[3] على الأقل.

(*) مع انتهاء الحرب الأهلية في العام 1922 أُنزل «الستار الحديدي» على عموم سكان روسيا، يهوداً وغير يهود على حد سواء، ومنع هجرتهم. وعلى غرار وجود النظام السوفياتي بحد ذاته، الذي بدا مستقراً و«خالداً» ـ وبالذات بعد انتصار الاتحاد السوفياتي في الحرب العالمية الثانية، وانتشار الأنظمة الشيوعية في أوروبا وآسيا، وتحوّل الاتحاد السوفياتي إلى دولة نووية كبرى ـ هكذا أيضاً بدا إمكان انتقال اليهود من تخوم الاتحاد السوفياتي كمهمة مستحيلة في أي فترة زمنية سياسية يمكن التنبؤ بها مسبقاً. ولكن علينا التأكيد أن «الستار الحديدي» لم يكن، ولا مرة، مغلقاً بشكل مُحكم، فأفراد ومجموعات صغيرة، بما في ذلك مجموعات يهودية، كانوا يغادرون الاتحاد السوفياتي طوال الوقت. في العام 1922 كان في أوروبا فقط نحو 750 ألف لاجئ من روسيا، غير أن جزءاً ضئيلاً منهم كان من اليهود.

(2) وزارة الاستيعاب، **استيعاب الهجرة: صورة وضع، أهداف وتحديات** (القدس: همسراد لكليطات ـ هعلياه، هأجاف لتخنون او محكار [وزارة استيعاب الهجرة، شعبة التخطيط والأبحاث]، 1997)، ص 6.

وفقاً لتقديرات مكتب الارتباط هاجر إلى «إسرائيل» بين السنوات 1989 و1996 نحو 55 بالمئة من أصل قرابة 2,3 مليون نسمة ممن «يحق لهم الهجرة» (بموجب تعريفات «قانون العودة»، انظر أدناه)، وبقي هنالك نحو مليون مهاجر محتمل.

(3) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

كما يبدو ستستمر هذه الهجرة، مع أن حجمها يرتبط بالتطورات السياسية، الاقتصادية والاجتماعية في أقطار رابطة الدول المستقلة، وبالوضع في إسرائيل، ففي استطلاع للرأي أُجري بين تشرين الثاني/ نوفمبر 1995 وشباط/ فبراير 1996، في المراكز السكانية الأساس في روسيا وأوكرانيا، أعلن 28 بالمئة و38 بالمئة من «ذوي الأسماء اليهودية في الدولتين، على =

وعلى ما يبدو فإن هذه الوحدة الإثنية هي الأكثر انعداماً للتجانس من بين الوحدات التي هاجرت إلى إسرائيل، ومقارنة بمعظم الوحدات الإثنية فيها (يشكّل هؤلاء المهاجرون نحو 17 بالمئة من السكان المصنفين كـ «يهود»)، وربّما من الأصح أن يُنظر إليها بالأساس كمجموعة لغوية ثقافية فقط، وليس كذات «منشأ إثني» مميّز. هذا، لأنه إلى المظلة اللغوية الروسية ينضوي مهاجرون من آسيا (جورجيا، وأوزبكستان، والقوقاز وما شابه) ومن أوروبا على حد سواء (أوكرانيا، وروسيا البيضاء وبلدان البلطيق)، ينتشرون على مقاطع واسعة من الشرائح الثقافية، والطبقية، والفكرية، والمهنية (سواء كان ذلك في بلاد المنشأ أو بالنسبة إلى مكانتهم داخل المجتمع الجديد). هنالك أيضاً فارق بين مهاجري السبعينيات من القرن الماضي وبين المهاجرين الذين وصلوا في التسعينيات من القرن ذاته[4]، ليس فقط من ناحية دوافع الهجرة الرئيسة، بل أيضاً من ناحية التجربة الجيلية المختلفة والفاصلة بين القادمين من دولة استبدادية والمهاجرين الذين سبق لهم واختبروا المراحل الأولى لمجتمع منفتح، رأس مالي وفردي ولكن غير مستقر أيضاً[5] ولا

= التوالي، أنهم ينوون الهجرة، إلا أن نحو 15 بالمئة فقط منهم أشار إلى «إسرائيل» كبلد مقصد للهجرة، وتحدث نحو نصفهم عن استعدادات عملية للهجرة (ر. فايزل [وآخرون]، **وجهات الهجرة من روسيا وأوكرانيا** (القدس: دائرة الهجرة والاستيعاب، الوكالة اليهودية «لأرض - إسرائيل»، 1996)).

(4) عملياً، بدأت الموجة الثانية بمغادرة الاتحاد السوفياتي في أيلول/ سبتمبر العام 1989، مع بداية انتهاج ليبرالية سياسية في الداخل، عُرِفت باسم («غلاسنوست»)، ومحاولة إدخال تغييرات على البنية الاقتصادية السوفياتية المركزة («بروسترويكا»).

(5) كان للمكوّن الأيديولوجي اليهودي الديني الصهيوني، في أوساط مهاجري الموجة الأولى، دور أكثر أهمية مما كان عليه في أوساط مهاجري التسعينيات من القرن الماضي.

يقل بروزاً التباين بين المجتمع «المستوعِب» في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي والمجتمع المستوعِب في التسعينيات من القرن ذاته، وسنوات الألفين.

رأى عدد كبير جداً من المهاجرين نفسه، على الرغم من الفوارق داخل هذه المجموعة كمن ينتسب إلى فئة واحدة مميّزة، «الروس» ـ وبخاصة لكونهم صُنّفوا ونظر إليهم هكذا في داخل المجتمع الإسرائيلي أيضاً ـ أصبح هذا العدد فئة نوعية ومجتمعاً فرعياً بحد ذاته. وقدم مساهمة إضافية في زيادة الاتجاهات النابذة عن المركز في المجتمع والدولة الإسرائيليين، ولطابعهما التعددي، والتي أضافت مكوّنات و«جيوباً» للمجتمع المدني. وكان لكثرة عدد الـ «ناطقين باللغة الروسية» ولنشوء كتلة ذات شأن من مستهلكي الثقافة الروسية، جانب اقتصادي عظيم الدلالة أيضاً. لقد أدّى اتساع سوق الطلب على النتاج الثقافي المستورد والمحلي، وعلى سلع ومواد غذائية مميزة أصبحت ذات جدوى «اقتصادية»، إلى تشجيع روح المبادرة على أنواعها، وأتاح قيام اكتفاء ذاتي وعدم ارتباط بالمجتمع الإسرائيلي في مجالات كثيرة، الأمر الذي خلق الحدود الإثنية والثقافية حول الهوية «الروسية». كذلك أدّى فتح الحدود العالمية، بما في ذلك الحدود الثقافية والمادية لأقطار رابطة الدول المستقلة، ونشوء جاليات روسية (ليس يهودية فقط) في شمال أميركا وفي أوروبا الغربية (كاستمرار لتراث بدأ منذ مطلع العشرينيات من القرن العشرين) تتمتع بحرية الانتقال والتجوال [السياحي] المتبادل بين المراكز المختلفة (بما في ذلك وجود محطات تلفزة روسية عالمية بواسطة الكابلات أو الأقمار الصناعية)، إلى إضافة دائرة جديدة وواسعة جداً للروسية الدولية، وتقديم مساهمة إضافية إلى خصوصية الإثنية الروسية ولبلورة هويتها المنفصلة في إسرائيل.

مع ذلك، أبدى المهاجرون «الروس»، وعلى الأخص ذلك النفر منهم الذي وصل بأعمار شابّة نسبياً (أي بين 40-45 عاماً فما دون)، قدرة فائقة في التأقلم الشخصي والجماعي، مقارنة بكل مجموعة أخرى، وبموجات المهاجرين السابقة. ويتعلق الأمر بالأساس بالمجالات التي تساعد على الحصول على أماكن عمل (ليس على الدوام في مجالات عملهم الأصلي ووفقاً لمؤهلاتهم)، وعلى أماكن سكن ومواد استهلاكية منزلية. وفقاً للمعايير المقبولة في أوساط الطبقة الوسطى الإسرائيلية، في دراسة استقصائية أُجريت في شهري نيسان/ أبريل وأيار/ مايو العام 1996، تبيّن أن ما يقرب من 95 بالمئة من المهاجرين هم في عداد قوة العمل، يعمل 75 بالمئة منهم بوظيفة كاملة، و76 بالمئة يعملون عملاً دائماً، ولكن فقط 37 بالمئة يعملون في ذات العمل الذي كانوا يزاولونه في بلد المنشأ[(6)] وفي مجال التأقلم المصلحي هذا، يضاف أيضاً الامتلاك السريع للغة العبرية (بهدف «تدبّر الأمور مع البيروقراطية الإسرائيلية» والتنافس بشكل فعّال في سوق العمل). وكما سبق وقلنا، لم يترافق امتلاك اللغة العبرية بالضرورة ـ خاصة في حالة مهاجري الموجة الكبيرة في التسعينيات من القرن الماضي- بتبنّي «سلة» الثقافة العبرية والإسرائيلية كلها، وبالتأكيد لم يترافق باستيعابها وبتمثّلها عاطفياً. العكس هو الصحيح، فالمهاجرون «الروس» رفضوا هذه الثقافة[(7)] يتحدث 45

(6) م. تسيمح ور. فيزال، **تأقلم مهاجري رابطة الدول المستقلة (1990-1995) في إسرائيل، دراسة متابعة الرقم ـ 5** (تل أبيب: مخون داحف، 1996).

(7) رأى «الروس» أنفسهم كمن ينتمي إلى «تراث ثقافي عظيم»، ذي مستوى ونوعية متفوّقين ليس على الثقافة العبرية الشابة، الضحلة والمحدودة حضارياً، ولكن يتفوق هذا التراث من نواح عديدة حتى على الثقافات الأوروبية المتحضرة. كذلك كانت لديهم نظرة ثنائية =

بالمئة من البالغين الذين وصلوا إلى البلاد حتى نهاية العام 1995، اللغة العبرية «بقدر كافٍ من الجودة». كذلك، فمعرفة اللغة، كما هو حال باقي معايير التأقلم المصلحي (مثل السكن الدائم)، ترتبط ارتباطاً ملحوظاً بالأقدمية في البلاد. هناك 11 بالمئة «راضون جداً» عن الحياة في إسرائيل، و52 بالمئة «راضون بقدر كافٍ» عن الحياة فيها، ولكن فقط 40 بالمئة سيوصون الآخرين بالقدوم إليها[8] من هذه الناحية، «الروس» إلى جانب «العرب»[9] هم روّاد نموذج «الإنسان الإسرائيلي الجديد» الذي لم يعد نتاج «بوتقة الصَّهْر» التي يفترض أن تخلق طرازاً موحداً (على شاكلة الـ «تْسبار»[*] الأسطوري[10]، بل يتشكّل وفقاً لنموذج التعددية الإثنية الثقافية، من ناحية، والفردية والإنجاز الشخصي والعائلي، من ناحية أخرى)[11] وكما يبدو، فإن القدرة على التأقلم المصلحي بالذات، هي التي مكّنت «الروس» في «إسرائيل» من الانعزال ثقافياً وعاطفياً.

= الاتجاه حيال ثقافات الاستهلاك الرأسمالية الغربية، على غرار المثقفين الروس الذين تطلعوا في البداية إلى «الغرب» وإلى الحرية والديمقراطية الليبرالية التي مثّلها، لكنهم أصبحوا معادين لهذا الغرب ويشعرون بالغربة إزاءه عندما تعرّفوا على اللايقينية المبنية داخله وعلى ما اعتبروه كسطحية وتجاهل لاحتياجات الإنسان. وسوياً مع باقي العوامل التي عُدّدت، كذلك فإن «أمركة» المجتمع الإسرائيلي التي كان «الروس» جزءاً ممن سرّعوها، جعلتهم يتردّدون وتسبّبت في انغلاقهم وعزلتهم داخل جوالي المنشأ الذي قدموا منه.

(8) المصدر نفسه. نحو 10 بالمئة سيوصي بالهجرة إلى دولة أخرى أو البقاء في أقطار رابطة الدول المستقلة. اللافت أن نحو 40 بالمئة سيمتنع عن تقديم توصية واضحة، 65 بالمئة واثق من بقائهم في إسرائيل، و30 بالمئة واثقين جداً من بقائهم في «إسرائيل».

(9) انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(*) من مواليد «إسرائيل».

(10) ع. الموغ، **التسبار [ابن البلد] ـ ملامح** (تل أبيب: عام عوفيد، 1996).

(11) D. Moore and B. Kimmerling, «Individual Strategies for Adopting Collective Identies,» *International Sociology*, vol. 4 (1995).

خلفية تاريخية

لقد أثارت قيادة النظام الشيوعي الجديد في روسيا عقب «ثورة أكتوبر» في العام 1917 وتأسيس اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية (الاتحاد السوفياتي) في العام 1922، آمالاً كبيرة ليس فقط في أوساط يهود روسيا، الذين كان لهم قسط بارز في الحركات السرية وفي الأحزاب التي مهّدت للثورة ـ كانوا أعضاء فيها، لأسباب من بينها، الأمل بأن تجلب الأفكار العالمية للشيوعية والاشتراكية، العلاج الشافي لـ «المشكلة اليهودية»، وعلاجاً للعداء للسامية مرة وإلى الأبد ـ بل أيضاً في أوساط يهود كثيرين في العالم بأسره. وبالفعل، فقرابة المليوني يهودي الذين كانوا يعيشون في نطاق الاتحاد السوفياتي في العشرينيات من القرن العشرين، استفادوا من تطور ومن حراك اجتماعي (سياسي، وطبقي، ووظيفي) لم يسبق له مثيل تقريباً. في المراحل الأولى بعد تأسيسه، وفي أثناء تطبيق الموجة الأولى للإصلاحات، رأى النظام الشيوعي في اليهود «كوادر» مخلصة يمكن الاعتماد عليها، وعلى الأخص إزاء التصفية الجسدية لعدد من النبلاء والنخبة المثقفة التي كانت محسوبة على النظام القديم، وهرب أعداد أخرى منهم. وكانت النتيجة أن تحوّل اليهود خلال عقد ونصف من الزمن من مجموعة سكانية كانت في جزئها الأكبر زراعية، وفي جزئها الآخر مؤلفة من حرفيين [وُرش] وتجار صغار إلى مجموعة سكانية متعلمة، وجزء ملحوظ منها محسوب على أصحاب «الياقات البيضاء»، كما إن حصتها في أوساط الطليعة الحزبية وبين موظفي الدولة كانت أكبر بشكل ملحوظ من نسبتها إلى مجموع السكان. وكان فلاديمير لينين الذي نادى بنشر الثورة في العالم، قد رأى في اليهود المنتشرين في مختلف أرجائه، مرشحين محتملين لحمل لواء هذه الثورة.

ومنذ ذلك الحين وإلى سبعينيات القرن الماضي، كان اليهود المجموعة العرقية القومية (Nationality) الأكثر ثقافة في الاتحاد السوفياتي[12] ومع أنهم شكّلوا فقط نحو واحد بالمئة من مجموع السكان، غير أن نسبتهم في أوساط الطلبة كانت اثنتين بالمئة، ونسبتهم في أوساط «العاملين في مجالات العلوم»، تفوق بثلاثة أضعاف وزنهم بين السكان، وفي أوساط الأطباء تسعة أضعاف. وبناءً عليه، فقد شكل اليهود في موسكو العاصمة وحدها ما نسبته 14 بالمئة من مجموع العاملين في المجالات العلمية و17 بالمئة من مجموع حاملي مرتبة الدكتوراه في العلوم. وفي دراسة استقصائية أجراها برايم[13] في موسكو، وكييف، ومينسك، تبين أن نحو 10 بالمئة فقط من اليهود كانوا يزاولون الأعمال اليدوية. كل هذا، على الرغم من العراقيل الكبيرة التي كُدّست أمامهم بدءاً من ثلاثينيات من القرن العشرين، ليس فقط بالنسبة إلى قبولهم في مؤسسات التعليم العالي، بل أيضاً بالنسبة إلى الوظائف في مؤسسات الحزب والدولة. وعندما بدأ ستالين بالنقل المتزايد لمراكز النفوذ الأساس في الجمهوريات القومية إلى أيدي أبناء القومية المحلية وخلق نخبة «محلية» إثنية قومية جديدة، ألحق هذا القرار ضرراً بمكانة اليهود بالذات[14] إلى ذلك، كانت النتيجة

R. J. Brym, *The Jews of Moscow, Kiev and Minsk: Identity, Antisemitism and Emigration*, With the Assistance of Rozalina Ryvkina (London: Macmillan, 1994), p. 11. (12)

(13) المصدر نفسه، ص 12.

(14) كان الألمان واليهود الوحدتين الإثنيتين القوميتين الأكثر بروزاً، اللتين لم تحظيا بحدود إقليمية ـ قومية في إطار اتحاد الجمهوريات. ومنيت المحاولة التي تمت في العشرينيات لإقامة شبه «جمهورية يهودية» في «بيروبيدجان»، بفشل ذريع، سواء كان السبب عدم حماس اليهود جرّاء الانتقال إلى منطقة نائية، أو عدم استعداد الأيديولوجيا السوفياتية لاعتبار اليهود =

الأهم لتأسيس النظام الجديد من ناحية يهودية عامة، أنه منذ العام 1922 أُحكم «الستار الحديدي» على هجرة اليهود من الاتحاد السوفياتي، وإلى حين أيام «الوفاق الدولي» في السبعينيات من القرن الماضي توقف خروج اليهود، من دون عودة، من الاتحاد السوفياتي، بشكل شبه تام. وعقب اتفاقات «مولوتوف ـ ربنتروب»(*) ضُم إلى أراضي الاتحاد السوفياتي، أجزاء من بولندا ورومانيا، ومن جمهوريات البلطيق أيضاً. وضاعف ضم هذه الأجزاء عدد اليهود الذين كانوا يعيشون تحت الحكم السوفياتي المباشر، وحتى أكثر من ذلك، إذ قُدّر عددهم بنحو خمسة ملايين نسمة، وأصبحوا «روساً جدداً». ولكن لم يمر وقت طويل، حتى تمت إبادة نصفهم تقريباً بأيدي جهاز الإبادة الجماعية النازي.

من ناحية اليهود، حملت سياسة القوميات السوفياتية تناقضاً معيناً، فمن ناحية، وعلى امتداد سنوات وجوده، واصل النظام السوفياتي سياسة القياصرة: محاولة فظة وصارخة لـ «ترويس»(**) [تحويلهم إلى روس] كل المجموعات الإثنية القومية التي كانت تخضع للنظام السوفياتي. ووجد الأمر تعبيراً عنه في حمل القوميات الأخرى على اكتساب اللغة والثقافة الروسيتين، وفي فرض برنامج تعليم موحد في أرجاء الإمبراطورية كافة. ومن ناحية أخرى، حوفظ أيضاً على القليل من التقاليد والتراث الشعبيين [فولكلور] لمختلف الشعوب التي كانت تعيش ضمن الإمبراطورية، بما في ذلك، درجات مختلفة ومتغيرة من الحكم الذاتي الثقافي. وأضيف إلى عملية

= قومية وفقاً لتعريف ستالين ـ الذي حذا حذو ماركس. أمّا لينين فقال في العام 1913 أن كل من يؤيد فكرة قيام ثقافة قومية يهودية هو عدو للبروليتاريا.

(*) وزيرا خارجية الاتحاد السوفياتي وألمانيا النازية.

(**) أي إذابة الأعراق القومية الأخرى في العرق الروسي (Russianize).

الـ «ترويس»، المطالبة بـ «السوفتة»(*) لكل رعايا الإمبراطورية، في محاولة لخلق «إنسان سوفياتي» يعتز بكدحه وعمله اليدوي، ومنصاع ومخلص لـ «الشورة» (وفق صيغة بطل «مقطوعيّات الإنتاج الأسطوري، ستَخانوف»). وكان يفترض بالتطابق بين الدولة السوفياتية والحزب الشيوعي، أن يحدّد ويدير بشكل تسلّطي ومطلق مجمل نمط حياة المواطن، وإقناعه بأن سعادته الخاصة هي نتاج مساهمته، وإخلاصه وانصياعه لمصلحة المجموع المتجسّد في الحزب، وفي الدولة ومن يقف على رأسها[15] وتجسّدت «السوفتة» بوجود دولة مركزية يتحدد فيها، من ناحية سياسية، اقتصادية وثقافية مصير الإنسان، تعليمه وعمله بشكل حصري من جانب السلطة المركزية. والتعبير الصارخ عن هذه المفاهيم كان أسلوب صياغة اقتصاد الإمبراطورية من جديد عن طريق العمل الزراعي الجماعي (بين السنوات 1929-1933)، الذي كان مقروناً بتفعيل أجهزة قمع وحشية تابعة للدولة. أحد هذه الأجهزة كان «تأشيرات التنقّل الداخلية» التي أُصدرت بشكل رئيس للحيلولة من دون هرب سكان الريف إلى المراكز الحضرية، عن طريق ربط المواطن بمجال إقليمي ريفي، كان أيضاً إثنياً قومياً. وإضافة إلى ما تقدم، استُخدمت هذه التأشيرات الداخلية لممارسة الرقابة والمتابعة من جانب النظام السوفياتي، بما في ذلك، تخصيص الوظائف وحصص التعليم، وكذلك لتسجيل الولادات، والزيجات، والوفيات. ونظراً إلى أن بند القومية سُجّل

(*) أي خلق «إنسان سوفياتي» جديد ينتمي فكرياً إلى «نظام المجالس» (Sovietization).

(15) يجب أن لا ننسى أن بعض زعماء الحركة الصهيونية وأيديولوجييها تربّى على ركب الثورة البلشفية وأيديولوجيتها، أو على الأقل تلقّى الإيحاء منها. لقد حاول هؤلاء تبني هذه الثورة وأساليبها بشكل انتقائي لكي تتلاءم مع واقع فلسطين، ولاحقاً «إسرائيل» (ي. شابيرا، **الديمقراطية في إسرائيل** (رمات ـ غان: مسّادا، 1977)).

أيضاً على هذه التأشيرات، تكرست القومية اليهودية أيضاً في الاتحاد السوفياتي بواسطة أجهزة الدولة، إلى جانب التقاليد العائلية، «الأسماء اليهودية» والزيجات ضمن إطار الجالية، التي أخذ عددها يقلّ. وعلى الرغم من اضطهاد اليهودية كديانة وكقومية (على غرار باقي الديانات)، حوفظ على الهوية اليهودية بشكل عام حتى خلافاً لإرادة اليهود الذين أظهروا (على الأقل في المناطق الروسية الأصلية) رغبة قوية في الاندماج[16] ويعود هذا للنهج المتبع الذي يمكن بموجبه استبدال القومية في الجيل الثاني فقط، إذ إنه كان باستطاعة ابن/ بنت لعائلة مختلطة، حين بلوغ سن السادسة عشرة، اختيار قومية أحد الوالدين. وكان الميل لدى معظم ذرّية الأزواج المختلطين، في اتجاه اختيار الهوية الإثنية القومية الشكلية للوالد أو الوالدة غير اليهوديين (حتى لو حافظوا على هويتهم اليهودية عملياً واعتبروا أنفسهم، واعتبرهم محيطهم أيضاً، يهوداً).

وككل الأديان، لوحقت اليهودية واضطُهدت كديانة ولجأت إلى «العمل السري»، بينما حوفظ على المنشأ الإثني القومي بحرص شديد، عن طريق بند القومية في جوازات التنقل الداخلية[17] مع ذلك، ففي العشرينيات من القرن العشرين حظيت «الثقافة اليهودية البروليتارية»، أي ثقافة اليديش، بالتشجيع والدعم.

---

(16) في المقابل حوفظ في جورجيا بقوة على الموروث الطائفي كما إن نسب الزيجات من خارج الجالية كانت منخفضة نسبياً، ظواهر منعت بشكل شبه تام الذوبان في وسط السكان المحلّيين.

(17) لاحقاً، وبعد أن خاب أمل الاتحاد السوفياتي جراء عدم انضمام الدولة الإسرائيلية مع تأسيسها إلى المعسكر الشرقي (وإضافة إلى ذلك، إزاء الميول اللاسامية الذاتية لجزء من القيادة السوفياتية، وبالذات، جوزيف ستالين)، ظهرت أيضاً اللاسامية كسياسة معلنة، على صورة «معاداة الصهيونية». وكان التعريف الرسمي لليهود هو: «أبناء الشعوب ذوو الميول البورجوازية».

وظهرت صحف (أبرزها صحيفة **هأيميت** [الحقيقة] ـ ديعر عيميعاس)، ودوريات أدبية بلغة الييديش، وأسست مدارس كانت الييديش هي لغة التدريس فيها، وأُقيمت فرق مسرحية وفرق راقصة تقدم عروضها بلغة الييديش أيضاً[18] وكانت جميعها تخضع لإشراف وتوجيه الـ «يفسكْتْسيا» (EbcekyHR)[19]، أي الدائرة اليهودية في الحزب الشيوعي السوفياتي، التي حافظت بحرص على العلمانية وعلى العداء للقومية في هذه الثقافة (سواء كان ذلك بصيغتها الصهيونية أو بصيغتها «البوندية»)[*] وكان هدف الـ «يفسكْتْسيا» هو تلقين الشيوعية لجماهير اليهود بلغتهم ووفقاً لـ «ذهنيتهم»[20] لكن

---

(18) Z. Gitelman, *Jewish Nationality and Soviet Politics: The Jewish Section of the CPSU, 1917-1930* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972), and Y. Ro'i and A. Beker, eds., *Jewish Culture and Identity in the Soviet Union* (New York: New York University Press, 1991).

(19) تأسست الدائرة اليهودية للحزب الشيوعي في خريف العام 1918، على الرغم من المخاوف والمعارضة لهذه الدائرة في أوساط أعضاء الحزب اليهود وغير اليهود على حد سواء، الذين تخوّفوا من أن تصبح الدائرة نسخة أخرى عن حركة الـ «بوند». لكنها كانت تحظى بدعم شديد من جانب لينين. وكان على رأس الدائرة اليهودية فقيه سابق ومتبحّر في العلوم اليهودية الدينية هو، سيمون (شمعون) ديمشطاين. وقبل ذلك أُقيمت مفوّضية للشؤون اليهودية، إلى جانب مفوّضيات لشؤون البولنديين، والمسلمين، اللاتفيين، والبيلوروس [نسبة إلى روسيا البيضاء]. وتم حل الدائرة اليهودية سوياً مع تفكيك كل الدوائر القومية، بموجب قرار اللجنة المركزية للحزب الشيوعي، في كانون الثاني/ يناير العام 1930.

(*) انظر التعريف في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(20) هذا، حيال معطيات الإحصاء السكاني الذي واصل فيه، بعد مرور سبع سنوات على الثورة، 72 بالمئة من اليهود، القول أن الييديش هي لغتهم الأم. مع ذلك، بينما كان في العام 1922، 1,8 بالمئة فقط من مجموع السكان أعضاء في الحزب الشيوعي، شكل اليهود آنذاك 5,2 بالمئة من أعضاء الحزب (وفي العام 1927 انخفضت نسبتهم إلى قرابة 4,3 بالمئة). وعلى الرغم من ذلك، كان عدد أعضاء الحزب اليهود في كل مكان أدنى من تمثيلهم بين سكان المدن (Gitelman, *Jewish Nationality and Soviet Politics: The Jewish Section of the CPSU, 1917-1930*, p. 321).

معظم اليهود في الإمبراطورية رفض الثقافة «اليديشية ـ السوفياتية» كمثيرة للسخرية ومصطنعة. وبدت في نظر اليهود «التقليديين» و«القوميين»، كثقافة مزيّفة، وأما في نظر اليهود الذين تطلعوا إلى الذوبان، فبدت أنه لا لزوم لها، وحتى ضارّة[21] ومنذ مطلع الثلاثينيات انتقل النظام الشيوعي إلى سياسة أكثر حزماً تهدف إلى تذويب الثقافات الإثنية القومية الأخرى في الثقافة الروسية، وكانت ثقافة اليديش ومنتجوها بين أبرز ضحايا هذا التغيير في السياسة[22] بعد فترة قصيرة من الحرب العالمية الثانية، الكارثة، وإقامة الدولة الإسرائيلية، بدا أنه سيُتاح إمكان استئناف نشاط جاليات يهودية في الاتحاد السوفياتي، ولكن مع اندلاع الحرب الباردة وتبلور المعسكرات الدولية، حيث موضعت «إسرائيل» نفسها كجزء من «المعسكر الغربي»، شطبت هذه الإمكانية من جدول الأعمال.

وفي سياق الحرب الباردة، حظي النضال من أجل «دمقرطة» الدولة السوفياتية بتعاطف ودعم كبيرين في «الغرب»، سواء كان ذلك كسلاح إضافي في الدعاية المعادية للسوفيات، أو كتعبير عن التزام صادق بحقوق الإنسان وحرية الفرد والجماعة أينما كانوا. وحظي نضال مجموعات يهودية ـ وعلى الأخص دعم مطالبة هذه المجموعات بتخفيف شروط منح تأشيرات خروج من الاتحاد السوفياتي ـ بدعم مضاعف في أوساط الرأي العام الغربي، ولدعم حازم من جانب المنظمات اليهودية في الولايات المتحدة وفي إسرائيل. وفي إسرائيل، عقب حرب العام 1967، رأوا في الصحوة اليهودية في الاتحاد السوفياتي، شبه «معجزة أخرى (تضاف إلى

---

(21) المصدر نفسه، ص 55.

(22) كثير من المبدعين، الأدباء، والشعراء، والفنانين، الذين مثّلوا الثقافة اليديشية أُرسل إلى معسكرات العمل أو نفي إلى سيبيريا حيث انتهت حياتهم هناك.

«معجزة» الانتصار في حرب العام 1967 واحتلال المناطق العربية»)، وبرهاناً آخر على سريان مفعول الأيديولوجيا الصهيونية.

ونظراً إلى أنه منذ تلك المرحلة أصبح الطريق مسدوداً إلى حد كبير أمام اندماج اليهود بـ «الأوليغارشية» (Oligarchy) الحاكمة، لم يبق أمامهم خيار سوى استنفاد مؤهلاتهم وقدراتهم بالانضمام إلى المجموعات المنشقة المعارضة، أو على الأقل بالإعراب عن التضامن معها[23] من الصعب أن نحدّد جازمين متى تبلورت حركة المنشقين في الاتحاد السوفياتي كظاهرة اجتماعية، إذ إن النظام طارد واضطهد معارضين حقيقيين أو مختلقين على الدوام. إلى ذلك، فإن بؤر المعارضة لنظام الاستبداد برزت على امتداد كل التاريخ السوفياتي، منذ حل البرلمان من جانب البلاشفة في العشرين من كانون الثاني/ يناير العام 1918. لكن المعارضة الأيديولوجية للحكم لم تضرب جذوراً عميقة في داخل أي مجموعة اجتماعية أو إثنية ـ قومية، باستثناء شريحة النبلاء الروس ما قبل الثورة ـ التي اضطرت إلى مغادرة البلاد بعد خسارتها للحرب الأهلية (1918 ـ 1922) أو تم اغتيال أفرادها في حقبة الإرهاب الكبير في الثلاثينيات من القرن الماضي ـ وفي أوساط سكان جمهوريات البلطيق التي احتُلت في العام 1940. مع ذلك، ظهرت بؤر الكفاح ضد الحكم الشيوعي في فترات مختلفة داخل شرائح اجتماعية مختلفة ومتنوعة. والادعاء بأن ظاهرة المنشقين ظهرت وتبلورت خلال الستينيات من القرن

(23) لم يزد العدد الإجمالي لليهود الذين كانوا ناشطين في إطار المجموعات المنشقة عن بضع مئات، وعلى الرغم من ذلك برزت أسماؤهم جداً داخل الحركة. هكذا، كانت أسماء كل من: يولي دانيئيل، وألكسندر غليتس، وإيليا غباي، ولريسا بوغورز، وألكسندر غينزبورغ، وبيتر يكير، وأركادي بلينكوف، وفكتور فاينبرغ، ويوري سيخنوفيتش، وألكسندر غلَزار، ويلينا بونر، (زوجة أندريه ساخاروف الذي يُعتبر «أب القنبلة النووية السوفياتية») وكثير غيرهم، كجزء لا يتجزأ من النخبة الروسية المنشقة.

العشرين، يرتكز بالأساس على أنه نشأت في تلك الفترة بنية تحتية موحدة لنشاطات مجموعات وأفراد. وأصبح هذا النشاط متاحاً كنتيجة لنمو قيادة مشتركة متفق عليها (على غرار أ. ساخاروف وأ. سولجينيتسين)[24]، ولإقامة شبكات للاتصال بين الناشطين المختلفين، وعلى الأخص بفضل توزيع الدورية السرية **كرونيكا تيكوشيخ سوفياتي** (XpoHNa Tekywvix CoōbitHH)، التي زوّدت قراءها بمعلومات جديدة عمّا يحصل في صفوف المنشقين وعن اضطهاد السلطات لهم، واستُخدمت كأداة إعلامية وكمنبر للتوضيح والبلورة الفكرية. كذلك، كانت هناك أهمية كبيرة لإقامة علاقات مع المنظمات المختلفة خارج الاتحاد السوفياتي، ولتجنيد الرأي العام العالمي لدعم الحركة. تطوّرت هذه العلاقات وتعززت كلما ازداد عدد المنشقين الذين اضطروا إلى مغادرة الاتحاد السوفياتي. بهذه الطريق تمكّن معارضو النظام من طباعة ونشر كتبهم ومقالاتهم في غرب أوروبا (في فرنسا وألمانيا بالذات)، وبعد ذلك، توزيعها في الاتحاد السوفياتي نفسه، عن طريق تهريب كتب وكراسات [نشرات] وعن طريق البرامج التي كانت تبثها محطات الإذاعة الغربية باللغة الروسية. من هذه الناحية، كانت الستينيات من القرن العشرين بداية تبلور المجتمع المدني وبداية التحرر المدني من قيود الدولة السوفياتية. وكما قلنا، فمنذ بداية هذا المسار كان اليهود جزءاً بارزاً في داخل النواة الصلبة للحركة شبه السرية لحقوق الإنسان، إذ نجحوا في الدمج بين قضيتهم الخاصة الذاتية وبين النضال العام لتوسيع رقعة حقوق الإنسان والمواطن في الاتحاد السوفياتي.

---

(24) هذان الزعيمان المنشقّان كانا رمزاً لاتجاهي الحركة المختلفين، فبينما كانت رؤيا ساخاروف تتطلع إلى دولة ليبرالية ـ ديمقراطية، أكدّ سولجينيتسين على القومية الروسية، وعلى الخصوصية والتراث السلافي.

وبلغ التوتر بين اليهود والنظام السوفياتي ذروته في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي بعد تاريخ طويل من العلاقات المتبادلة. لا يجوز الاستنتاج من ذلك، أن سبب تزايد عدد اليهود في أوساط معارضي النظام، كان عداؤهم التقليدي للنظام والأيديولوجية الاشتراكية، وخاصة أن أربعة على الأقل من أعضاء المكتب السياسي (القيادة المركزية للحزب الشيوعي) السبعة في فترة الثورة كانوا من اليهود[25] كما إن الحكم السوفياتي تبنّى في بداياته سياسة النضال الفعّال ضد اللاسامية.

هكذا، مثلاً، في قرار بتاريخ 27 تموز/ يوليو 1918، موقّع باسم فلاديمير إيليتش لينين نفسه، حدّد مجلس المفوضين الشعبيين أن «الحركة اللاسامية والمجازر بحق اليهود تشكل خطراً على ثورة العمال والفلاحين»، ولذلك دعا «كل الشعب العامل في روسيا الاشتراكية إلى النضال ضد اللاسامية بكل الوسائل المتاحة». ونظرت المحاكم في شكاوى اليهود ضد مظاهر اللاسامية. على سبيل المثال، خلال السنتين، 1927 و1928 في موسكو فقط، تمّ النظر في 34 قضية من هذا النوع، وصدرت أحكام بالسجن الفعلي ضد أربعة عشر شخصاً بتهمة التنكيل والتحرش باليهود. وخلال السنوات 1920 ـ 1930 نشر ثلاثة وعشرون كتاباً وكراساً تندد باللاسامية، كان بعضها بقلم أعضاء قيادة الحزب الشيوعي. ومع أن نسبة اليهود في قيادة الدولة أخذت بالتدني، ففي الانتخابات العامة الأولى التي أُجريت في

(25) إضافة إلى لينين نفسه (الذي كان يمكنه الاستفادة من «قانون العودة» الإسرائيلي)، كان أيضاً كل من غريغوري زينوفييف، وليف كامنيف، وليون تروتسكي، وغريغوري سوكولنيكوف من أصل يهودي، وكان اثنان فقط هما ألكسندر بوفنوف وجوزيف فيسريونوفيتش ستالين من أصول غير يهودية.

العام 1937، انتُخب لعضوية مجلس السوفيات الأعلى في الاتحاد السوفياتي سبعة وأربعون يهودياً. لكن ملاحقة واضطهاد اليهود في السنوات الخمس الأخيرة من عهد ستالين، على غرار «فضيحة الأطباء» واغتيال أفضل الأدباء، والشعراء والفنانين اليهود[26] في الثاني عشر من شهر آب/ أغسطس العام 1952، أَبعدت اليهود عن النظام. مع ذلك، كان اليهود فقط إحدى المجموعات الإثنية القومية التي اضطُهدت ولوحقت في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية (على غرار الألمان، والأرمن، واليونانيين، والغجر، وأبناء قوميات شمال القوقاز، الذين هُجّر مئات الآلاف منهم خلال عامي 1943 و1944، وتمّ تجميعهم في معسكرات اعتقال في سيبيريا). هذا، على الرغم من أن مئات آلاف اليهود حاربوا في صفوف الجيش الأحمر، وكذلك مع مجموعات الأنصار وراء خطوط العدو.

بدأ تراجع النظام عن السياسة الستالينية بدأ في حزيران/ يونيو العام 1953، مع إطلاق سراح الأطباء اليهود ـ الأمر الذي دعا اليهود إلى تفاؤل حذر بالنسبة إلى تغيير إيجابي في تعاطي النظام معهم. إضافة إلى ذلك، فوقتئذٍ في الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين كان اليهود مندمجين جيداً في إطار النخبة الفنّية والعلمية[27]

---

(26) من ضمنهم بيرتس ماركيش، ودايفد غوفشطاين، ودايفد برغلسون، ونيامين زوسكين، وليف كابيتاغو.

(27) على غرار العازفين دايفد أوستريخ، وليونيد كوغان، وبوريس غولدشطاين وآخرين. وكان في عداد أبرز المخرجين السينمائيين السوفيات كل من سيرغي آيزنشطاين، وميخائيل روم، وألكسندر زرخي، ويوسف حايفتس، ويولي رايزمان، وغريغوري كوزينتسيف، وليونيد طراوبيرغ. وفي مجال الفيزياء النووية كان في الطليعة أسماء أفراهام يافيه، وليف لنداو، وليون مندلشكام، وغيورغي لاندسبيرغ، وإيليا فرانك، ويعقوف زلدوفيتش، ويولي حريطون، وفيتالي غينزبورغ، وبوريس ألطشولر. وكان جميع هؤلاء ذوي =

ولكن في بداية أيام النهج الليبرالي بالذات لناحية «إذابة الجليد»، في الفترة الواقعة بين المؤتمر العشرين المشهور للحزب الشيوعي في العام 1956 (حين كُشف، لأول مرة، علانية، عن جزء من أهوال النظام في عهد ستالين) والغزو السوفياتي لتشيكوسلوفاكيا في آب/ أغسطس العام 1968، أصبح وضع اليهود أكثر صعوبة وقساوة، فسياسة «التمثيل النسبي» التي تمّ في إطارها محاولة لانتهاج تفضيل إيجابي [إصلاح الغبن] إزاء المجموعات الإثنية القومية الكبيرة، والتي بدأت تُطبّق بشكل غير رسمي ولكن حازم في العام 1958 تقريباً، هي التي ساعدت في تعزيز وإبراز الهوية القومية لدى يهود الاتحاد السوفياتي. وأدّى قمع النظام لليهود إلى تقليص خيارات الاندماج أمامهم، على الرغم من أن أغلبيتهم الحاسمة ـ على الأخص أولئك الذين وُلدوا بعد تأسيس الدولة السوفياتية المركزية ـ لم تكن تعرف اللغة العبرية أو اليديشية مطلقاً، واعتبرت نفسها جزءاً من الثقافة الإنسانية الروسية العظيمة.

أدّت سياسة «التمثيل النسبي» إلى هبوط مثير في نسبة اليهود في أوساط طلبة مؤسسات التعليم العالي وفي المجالات المهنية المرموقة التي كانت لا تزال مفتوحة أمامهم: هبطت حصتهم النسبية بين الطلاب خلال العقد الممتد بين العام 1962 والعام 1972 بنحو 30 بالمئة، من 2,7 بالمئة في العام 1962/ 1963 إلى 1,9 بالمئة في العام 1972/ 1973، وبين العلماء بأكثر من الثلث: من 9,5 بالمئة في العام 1960 إلى 6,1 بالمئة في العام 1973. وفي نهاية هذه الفترة كانت نسبة اليهود في أوساط طلبة الأبحاث أقل بمقدار ضعفين ونصف من

هوية يهودية علنية، وحتى يومنا هذا، يعتبرهم جزء من الناطقين باللغة الروسية هنا في البلاد، شخصيات نموذجية أسطورية.

حصتهم النسبية في أوساط من يحملون مرتبة الدكتوراه (3,4 بالمئة في مقابل 8,8 بالمئة). وعلى غرار ذلك، انخفض عدد اليهود بين الفنانين، أما الموسيقيون وعازفو الكمان بوجه خاص، فكانوا بمثابة الاستثناء[28].

بشكل تناقضي، ساهمت سياسة التمييز التي انتهجها النظام مساهمة ملحوظة في إعادة بناء الهوية الإثنية القومية الخاصة ليهود الاتحاد السوفياتي والحفاظ عليها، فعندما انسدّت أمامهم معظم طرق الحراك المهني والاجتماعي، لم يكن لدى جزء من اليهود خيار آخر سوى الانتظام حول النشاطات المتمردة ـ سواء كانت النشاطات الروسية العامة، أو اليهودية الخاصة العرقية القومية على حد سواء. وهكذا، نظّمت مجموعات يهودية صفوفها لتعليم اللغة العبرية والتاريخ اليهودي، وامتلأت الكنس المعدودة في المدن المركزية بالمحتفلين بالأعياد والمناسبات الدينية. وكانت الصحوة القومية اليهودية جزءاً من عملية موازية للصحوة في صفوف الألمان الإثنيين، واليونانيين والأرمن[29].

---

(28) بشكل خاص برزت أسماء كل من أولغ كاغان، وفلاديمير سفيكوف، ويوري بشماط، وبافيل كوغان، وسيرغي ستدلر، وآخرون بدأوا سيرتهم الموسيقية الدولية في السبعينيات من القرن الماضي.

(29) حقاً لقد خصص للأرمن جمهورية خاصة بهم، ولكن نظراً إلى وجود جوالي أرمنية منتشرة في أماكن عديدة في العالم، بما في ذلك الولايات المتحدة، فإن الكثير من الأرمن رغب في استغلال الفرصة التي برزت لجمع شمل العائلات، لكي يغادر هؤلاء الاتحاد السوفياتي. ومن خلال الأخذ في عين الاعتبار بقاء جماعات ألمانية داخل تخوم الاتحاد السوفياتي، سنّت ألمانيا الاتحادية قانون هجرة يمنح الجنسية تلقائياً لكل ألماني «يعود» إلى ألمانيا ولنسله من بعده. هذا القانون أُبطل مفعوله في نهاية التسعينيات من القرن العشرين فقط، جراء الخشية من إغراق ألمانيا الاتحادية بـ «الأجانب»، وبالتالي لم يعد ينظر إلى الألمان في روسيا كـ «أخوة».

خاضت حركة المنشقين الروس النضال، قبل أي شيء آخر، من أجل الحفاظ على حقوق الإنسان والمواطن داخل الاتحاد السوفياتي، وبالأخص على مبادئ حرية التعبير، وحرية الضمير وحرية التنظيم. وكانت حركة المنشقين تعبيراً عن احتجاج مدني ضد النظام الاستبدادي، وكان اليهود بين أفرادها منقسمين بين النضال من أجل حقوق الإنسان والحريّات داخل الاتحاد السوفياتي وبين النضال من أجل حقهم في مغادرة الدولة إلى الأبد. خاض عدد كبير من ناشطي الحركة السريّة في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي[30] الصراع أولاً من أجل حقه في مغادرة الاتحاد السوفياتي من دون أن يكون للأمر أي صلة بصورة وطابع النظام فيه. في وقت لاحق، وجدت المعضلة والنظرة ثنائية الاتجاه تعبيراً عنهما في «إسرائيل» أيضاً، حيث وجد المهاجرون أنفسهم في مواجهة من دون انقطاع مع طابع العلاقات بينهم وبين بلدهم الجديد ومكانتهم فيه، وكذلك مع طابع علاقاتهم مع الوطن القديم. وهكذا، فمن ناحية، كان هناك ناشطون ومهاجرون «عبرنوا» أسماءهم، وحتى تبنّوا لأنفسهم نمط حياة ديني[31]، كجزء من «ولادتهم من جديد» بعد الهجرة (وكان هناك من فعل ذلك قبل «صعوده» [هجرته] إلى

(30) من بينهم يوسف مندلفيتش، ويولي أدلشطاين، وهيلل بوطمان، وأيدا نوديل، وآريه فودكا، سيلفا زلمنسون وآخرون.

(31) من خلال تشخيص صحيح لناحية وجود تطابق بين الديانة والقومية في الهوية الصهيونية، ومن خلال قرار بأنهم بـ «ولادتهم من جديد» كإسرائيليين يتوجب عليهم مواصلة السير «حتى النهاية». ظاهرة مشابهة شخّصها عالم الأجناس البشرية كوين أفروخ في أوساط مهاجرين من أميركا الشمالية كانوا يمارسون نمط حياتي علماني في بلاد المنشأ وبعد هجرتهم إلى «إسرائيل» تبنّوا نمط حياة ديني أو تقليدي (K. Avruch, *American Immigrants in Israel: Social Identities and Change* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981)).

البلاد). وينتهج هؤلاء استراتيجية ذوبان تام وحتى تطرف في الثقافة العامة والسياسية الإسرائيلية. وكل هذا، من خلال إحساس بـ «أننا عدنا إلى أرض أجدادنا لكي نكون يهوداً في دولة يهودية»[32] من ناحية أخرى، هناك أيضاً تنظيمات عديدة لمهاجرين، يبغون تعزيز ومأسسة الروابط مع روسيا ويعتبرونها المركز الثقافي والمجموعة الأساس التي ينتمون إليها. ويجد التبلور المستقل ذاتياً لجالية الناطقين باللغة الروسية، التي تتوجه أيضاً نحو «المركز» الخارجي، تعبيراً جزئياً عنه ليس فقط في المواد الثقافية المستوردة من روسيا، بل أيضاً في الصحافة المحلية وفي مفاهيم جزء من المهاجرين الذين توحدوا حول حزب «يسرائيل بعلياه»[33] وكان النجاح الأول الكبير

---

(32) أبرز الشخصيات بين قادة هذه المجموعة هم عضو مركز [اللجنة المركزية] حزب «المفدال» [الحزب الديني القومي]، يوسف مندلفيتش، عضوا مركز حزب «الطريق الثالث»[•]، فكتور بن تسفي ويولي نودلمان، عضو حزب «موليدت»[••] صوفيا رون، أعضاء قيادة حزب «يمين يسرائيل»[•••] [ساعد إسرائيل] ألينورا شيفرين وحاييم لانسكي، رئيس منظمة المثقفين اليهودية الحريدية «شامير»[••••]، بتسلئيل شيف، مؤسس منظمة «محناييم»[•••••] زئيف تشفسكي، «أسرى صهيون» سابقاً أيدا نوديل ويوسف حورول، والصحافي دوف كونتورر.

(•) حزب وسط أقيم في أواخر ولاية الكنيست الـ 13 من جانب عضوي كنيست من كتلة حزب العمل على خلفية معارضتهما للانسحاب من الجولان. لكن هذا الحزب لم يعد له وجود سياسي إذ أخفق في العودة إلى الكنيست في الانتخابات العامة 1999.

(••) حزب يميني تأسس برئاسة اللواء (احتياط) رحبعام زئيفي استعداداً للانتخابات في العام 1988. دعا الحزب إلى الترحيل الطوعي للفلسطينيين في المناطق المحتلة، وتوطين سكان المخيمات في الأقطار العربية. شارك هذا الحزب مع أحزاب يمينية أخرى في تأسيس حزب «الاتحاد القومي» ولا يزال كتلة من ضمن كتل هذا الحزب حتى الآن.

(•••) حزب يميني صغير لم يعد له وجود على الخارطة السياسية.

(••••) منظمة يمينية من المهاجرين الروس المتدينين.

(•••••) منظمة يهودية روسية تأسست في مطلع السبعينيات في موسكو، ونشطت في إسرائيل لاحقاً في مجال مساعدة المهاجرين الروس الجدد.

(33) على سبيل المثال، أعضاء الكنيست ميخائيل نودلمان، يوري شتيرن ومارينا سولودكينا، المنشقون المناطقيون للحزب فْليكس أوشْرنكو، يلينا كيم وآخرون.

لحزب «يسرائيل بعلياه» في الانتخابات للكنيست[34] أحد التعبيرات الحادة عن رغبة هؤلاء المهاجرين في التميّز والانعزال وبرهان على أن «الميتروبولين» [الوطن الأم] الروسي الخارجي لا يزال يشكل عاملاً مركزياً في حياة المهاجرين الناطقين باللغة الروسية في إسرائيل، حتى لو كان خطابهم إزاء الخارج مختلفاً.

الموجة الأولى

بدأت الموجة الأولى من المهاجرين الناطقين باللغة الروسية بالوصول إلى «إسرائيل» عملياً بشكل متقطع بدءاً من العام 1966. وراكمت هذه الهجرة زخماً وتحوّلت إلى هجرة جماعية بدءاً من العام 1971. جاء معظم المهاجرين من مناطق نائية، بعضها ضُمّ إلى الاتحاد السوفياتي قبل الحرب العالمية الثانية، على غرار دول البلطيق ومولدوفا، وكذلك أيضاً غرب أوكرانيا وجورجيا، في هذه المناطق كان اندماج اليهود بالقوميات المحلية منخفضاً نسبياً، لأنه لم يمر سوى جيل واحد منذ أن أصبحت تحت الحكم السوفياتي[35]، أو بسبب بعدها عن المركز، الذي جعل نجاحه في التغلغل إليها منخفضاً نسبياً. ولذا فإن معظم المهاجرين الذين قدموا آنذاك، اختار «إسرائيل» لدوافع دينية أو قومية. وابتداءً من العام 1977 غيّرت الهجرة وجهتها، وبدأ يهود أيضاً (إلى جانب ألمان، وأرمن ويونانيين) من مناطق المركز مثل موسكو، ولينينغراد (اليوم سانت بطرسبورغ) وكييف يغادرون الاتحاد السوفياتي. وبين السنوات 1978 و1989 وصل إلى «إسرائيل» فقط نحو 57 ألفاً من أصل أكثر

(34) انظر لاحقاً.

(35) Brym, *The Jews of Moscow, Kiev and Minsk: Identity, Antisemitism and Emigration*, p. 15.

من 215 ألف يهودي هاجروا من الاتحاد السوفياتي. والغالبية التي يطلق عليها وفقاً للمصطلحات الصهيونية «المتساقطون»، توجهت إلى الولايات المتحدة، وإلى كندا، وإلى أستراليا، واستوطن جزء صغير منها في النمسا وألمانيا. والسبب في ذلك يعود إلى قوانين الهجرة الليبرالية التي كانت متبعة في تلك الفترة في الولايات المتحدة وكندا، والتي بموجبها تم اعتبار كل المغادرين، من ناحية أيديولوجية، للاتحاد السوفياتي، كلاجئين سياسيين من حقهم الحصول على ملجأ سياسي. هذه القوانين أتاحت الفرصة أيضاً لمهاجرين لم يغادروا دولتهم لدوافع أيديولوجية بالضرورة، للاستيطان في تخوم تلك الدول.

وأثار اختيار أميركا الشمالية كبلد المقصد الأساس لهجرة اليهود[36] من جديد، توتراً كبيراً بين «إسرائيل» والولايات المتحدة، وبدأت مجموعات ضغط يهودية وصهيونية في أميركا الشمالية بالعمل من أجل شق قنوات لتوجيه الجزء الأساس من الهجرة إلى إسرائيل. هذا على الرغم من أن منع دخول اليهود إلى الولايات المتحدة كان مناقضاً لأيديولوجية ومصالح أجزاء من داخل الجاليات اليهودية في أميركا الشمالية[37] في النهاية أثمرت الضغوط الإسرائيلية، وفي الحادي والعشرين من تشرين الثاني/ نوفمبر العام 1989 وقّع الرئيس جورج بوش (الأب) على ما أصبح يدعى «تعديل لاتنبرغ»، الذي قلّص جداً إمكانات الحصول على تأشيرات دخول إلى الولايات

---

(36) هكذا كان وجه الأمور أيضاً منذ العام 1880 وحتى منتصف العشرينيات من القرن الماضي، حين لجأت الولايات المتحدة، لأول مرة في تاريخها، بحكم تعرّضها لأزمة اقتصادية خانقة ومعاناتها من نسب بطالة عالية، إلى إغلاق أبوابها في وجه الهجرة الجماعية وغيّرت سياستها إلى سياسة هجرة انتقائية ومحدودة (انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب).

(37) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

المتحدة ليس فقط للمهاجرين من روسيا بل أيضاً من فيتنام[38] وبهذا الشكل تقلّصت، نظرياً وعملياً، البدائل التي كانت ماثلة أمام المجموعات السكانية التي كان يمكن تعريفها كيهودية، فاضطُرّت إلى الاختيار بين خيار البقاء في الاتحاد السوفياتي (ولاحقاً في أقطار رابطة الدول المستقلة) وبين الهجرة إلى إسرائيل. هذا الوضع السياسي حوّل هجرة الناطقين باللغة الروسية الذين وصلوا إلى «إسرائيل» إلى «هجرة أسيرة» (Captive Immigration)، الأمر الذي أثّر، على يبدو، نظرتهم وفي مشاعرهم (سلباً أو إيجاباً) حيال «المجتمع المستوعِب [بكسر العين]، وفي أنماط سلوكهم في البلاد إلى جانب السخط الذي تملكهم إزاء «الأميركيين»»[39]

في السبعينيات من القرن الماضي كانت «إسرائيل» راغبة جداً في «الهجرة» من روسيا، لأسباب أيديولوجية وعاطفية[40]، ولأسباب

---

(38) G. A. Beyer, «The Evolving of the United States Response to Soviet Jewish Emigration,» in: T. Basok and Robert J. Brym, eds., *Soviet Jewish Emigration and Resettlement in the 1990s* (Toronto: York Lines Press, 1991), pp. 122-123.

(39) يضاف إلى ذلك، كان يتوجب على «المهاجرين»، من أجل السماح لهم بمغادرة «إسرائيل» (لكي يهاجروا إلى بلد آخر أو العودة إلى بلد المنشأ)، أن يعيدوا المبالغ المالية التي «استثمرت» في استيعابهم (بداية في خلال خمس سنوات، ومن ثم في خلال ثلاث سنوات)، هذا المطلب الذي حوّل، في معظم الحالات، إمكان «النزوح» إلى أمر غير عملي تقريباً.

(40) كان معظم الآباء المؤسسين للمجتمع اليهودي في فلسطين (رجال الهجرة الثانية 1904-1914) من روسيا وبالتالي كان للثقافة الروسية تأثيرها العميق جداً في الثقافة الإسرائيلية. وفُسّر استئناف «الهجرة» الجماعية، وبالأخص من بين «يهدوت هذمماه»(•) [اليهود الصامتون] الذين كانوا يُعتبرون بمثابة «المفقودين بالنسبة إلى الشعب اليهودي والصهيونية»، كشبه تجديد لصبا الفكرة الصهيونية.

(•) [اليهود الصامتون] اسم كتاب للكاتب إيلي فيزال صدر في مطلع العام 2007 يتناول أوضاع اليهود في الاتحاد السوفياتي ومعاناتهم وبخاصة في الجمهوريات الآسيوية للاتحاد.

منفعية، ترتبط بالثقافة السياسية ورموزها الرئيسة، مثل «الميزان الديموغرافي» إزاء العرب[41] و«الأمن» و«الاستيطان» (على الأخص في المناطق المحتلة). وكان الشعار الذي ابتُكر آنذاك لإقناع القدامى باستقبال المهاجرين بالتفهّم، وربّما أيضاً بتقديم تضحيات من أجل «استيعابهم»، هو «من مهاجر إلى آخر تزداد قوّتنا»[42] مع ذلك، لم تكن «إسرائيل» مستعدة من ناحية اقتصادية واجتماعية للعناية بهجرة جماعية ومعالجة مشاكلها[43] علينا أن نتذكر أن مستوى الحياة في الدولة لم يبق كما كان في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، وأن توقعات المهاجرين ـ ذلك النفر منهم الذي قدم لأسباب منفعية، وكذلك أولئك الذين قدموا لأسباب أيديولوجية ـ كانت عالية منذ البداية، وبالأخص إزاء رأس المال البشري والمهارات التي كانت في حوزتهم. بناءً عليه، فإن «استيعاباً» وفقاً لظروف وشروط الخمسينيات من القرن الماضي لم يكن مقبولاً، من ناحية المهاجرين والمجتمع على حد سواء[44] وكان الأمر الأخير الذي كانت الدولة والنظام في «إسرائيل» معنيّان به، هو خلق بؤرة محتملة لغليان اجتماعي واحتجاجات، إضافة إلى حالة الغليان الكامنة لدى الشرقيين والعرب.

---

(41) انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(42) يجب الانتباه بشكل خاص إلى أن التشديد لم يعد يوضع على منح ملجأ لليهود اللاحقين، ولكن على الحرص على مناعة «الدولة اليهودية» وأمنها.

(43) R. Cohen, «Israel's Problematic Absorption of Soviet Jews,» in: T. Basok and Robert J. Brym, eds., Ibid.

(44) دعابة كانت منتشرة في تلك الفترة، بين دعابات كثيرة من نوعها، والتي عكست مستوى التوقعات لدى المهاجرين وقلق وفزع «القدامى» على حد سواء، تحدثت عن أن المهاجرين حين هبوطهم من الطائرة، يشيرون بأصابعهم بالحرف اللاتيني «V» كإشارة من جانبهم للحصول فوراً على «فيلا» وعلى سيارة من طراز «فولفو» فخمة.

كانت الموجة الأولى الانتقائية ذات تركيبة بالغة الدلالة، على الأخص بسبب دوافعها الأيديولوجية (التي ميّزت معظم أفراد تلك الموجة، كما سبق وقلنا)، وكذلك لأنها ضمّت في داخلها قيادات تتمتع بالجاذبية وموحدة للغاية. لكن تلك الموجة لم تكن تشكل كتلة ذات شأن، ولا حتى ذات أيديولوجية انعزالية لكي تخلق جيباً «روسياً» في داخل المجتمع الإسرائيلي. وميّز هذه الموجة استعداد أكبر للاندماج في المجتمع الإسرائيلي أكثر ممّا كان لدى الموجة الكبيرة وغير الانتقائية التي تبعتها[45] لكن «الموجتين» كانتا مكمّلتين لبعضهما بعضاً في نهاية المطاف، فرجال الموجة الأولى، وبالتحديد نخبتها، وضعوا البنية التحتية المؤسساتية والثقافية التي استوعبت رجال الموجة الثانية، وأتاحوا بشكل غير مباشر نشوء الجيب الثقافي والسياسي «الروسي» في إسرائيل. من دون الموجة الثانية، يُشك إن كان سينشأ جيب اجتماعي ثقافي وإثني (ذو سماتٍ طبقية نسبيّاً) واضح المعالم وذو حدود حادة بما فيه الكفاية، ساهم مساهمة كبيرة في تغيير النسيج الاجتماعي للدولة الإسرائيلية، وبالذات في انخفاض إضافي في الهيمنة السلطوية. ودون «الموجة الثانية» يُشك إن كان نشوء «الجيب الروسي» في «إسرائيل» ممكناً أصلاً. ولكن بشكل تناقضي، فالتقارب وبلورة المصالح المشتركة بين الموجتين، أثارا أيضاً تناحراً وتوترات داخلية بينهما، حالت دون نشوء جسم سياسي واحد يمثّل مجموع «الروس»[46].

---

(45) م. ليساك، **مهاجرو رابطة الدول المستقلة بين الانعزال والاندماج** (القدس: همركاز لحيكر همدينيوت هحفراتيت بيسرائيل [مركز دراسة السياسة الاجتماعية في إسرائيل]، 1995).

(46) D. Siegel, *The Great Immigration: Russian Jews in Israel* (New York: Berghahn Press, 1998), pp. 40-45.

المؤسّستان الأكثر أهمية اللتان أُقيمتا بمبادرة من «ناشطي هجرة» و«أسرى صهيون»(*) من بين النخبة التي قادت ومثّلت الموجة الأولى، كانتا صحافة باللغة الروسية و«المنبر الصهيوني». وكان كل من أناتولي شيرانسكي وإدوارد كوزنتسوف[47] قد أسّسا هذا «المنبر» في العام 1988، كمنظمة يفترض بها تمثيل مصالح المهاجرين، وكمنظمة للعون والدعم المتبادل، حظيت بدعم ملحوظ من جانب الوكالة اليهودية[48] وبسرعة تحوّل «المنبر» إلى منظمة أم [عليا] تجمع تحت لوائها روابط واتحادات «روسية» قطرية ومحلية عديدة، وعلى وجه الخصوص مراكز ثقافية ومكتبات عامة لإعارة كتب باللغة الروسية (بالأخص مكتبة القدس)، تتكتّل داخلها منظمات مختلفة.

(*) هم ذلك النفر من ناشطي الهجرة الصهيونيين بين يهود الاتحاد السوفياتي الذين اعتقلتهم السلطات بتهمة التحريض على الاتحاد السوفياتي والتآمر مع قوى خارجية [الإمبريالية العالمية] ضد النظام.

(47) أناتولي شيرانسكي كان بطلاً في أوساط المنشقين اليهود والروس في الاتحاد السوفياتي، وتحوّل بسرعة أيضاً إلى شبه شخصية قومية في «إسرائيل»، حتى قبل أن ينجح في الوصول [الهجرة] إليها. وشكّل شيرانسكي رمزاً للاحتجاج اليهودي القومي، وكذلك للنضال من أجل الديمقراطية في الاتحاد السوفياتي. وقضى شيرانسكي بضع سنوات في السجن وكان واحداً من «المحظور عليهم الهجرة» في الاتحاد السوفياتي قبل السماح له بذلك.

(48) هكذا، مثلاً، في العام 90/ 1989 تلقى «المنبر الصهيوني» دعماً مالياً بقيمة 315 ألف دولار أميركي من الوكالة اليهودية. وخصّص المبلغ لكي يقسّم بين تغطية نفقات الإدارة في المنظمة [أي إدارة «المنبر الصهيوني»] وبين تمويل المشاريع التي سينفذها المنبر. وأظهرت دراسة في هذا الشأن أن منظمات المهاجرين أكثر ملاءمة من الأجهزة البيروقراطية لمعالجة مشاكل المهاجرين ولكي تقوم بدور الوسيط بينهم وبين المجتمع «المستوعب» [بكسر العين]، ويعود ذلك إلى العلاقة والتعاون الحميميين بين هذه المنظمات والمهاجرين، وإلى مقاربتها العامة الهادفة إلى معالجة مجمل مشاكل المهاجر وعائلته، وإلى نشاطهم غير الاستعلائي، وإحساسهم المرهف، وإمكان أن يشكل المهاجرون القدامى الناشطون في إطار منظمات المهاجرين، قدوة مشجعة وناجحة يقتدى بها من جانب المهاجرين الجدد، (S. Shye, [et al.], *The Evaluation of Olim Associations*, Pub. no. 55/1157 (Jerusalem: LouisGuttman Israel Institute of Applied Social Research, 1991)).

وبعد أن راكمت الموجة الثانية زخماً كبيراً، مع اقتراب منتصف التسعينيات من القرن الماضي، أصبح «المنبر الصهيوني» إطاراً موحداً لنشاطات نحو 40 منظمة بلغ عدد أعضائها أكثر من 150 ألف عضو. وتبين لاحقاً أن «المنبر» يشكل أيضاً أداة تنظيمية فعّالة لتجنيد أعضائه وأنصاره للعمل السياسي، مشكلاً، عملياً، البنية التحتية المؤسساتية لتأسيس حزب «يسرائيل بعلياه» في العام 1996.

الموجتان الثانية والثالثة

كما سبق وقلنا، بلغ عدد المهاجرين في هذه الموجة نحو 670 ألف نسمة دخلوا البلاد خلال فترة زمنية قصيرة نسبياً[49]، ونظراً إلى أن النظام الاجتماعي كان قد بدأ باستيعاب التغييرات التي أحدثتها على المدى الطويل موجات الهجرة غير الخاضعة للإشراف والرقابة، في الخمسينيات من القرن الماضي[50]، فإن هذه الموجة فاقمت المخاوف الأساس من تغيير وجه المجتمع، هويته وقواعد اللعبة في داخله. معظم مهاجري هذه الموجة جاء من روسيا ذاتها (نحو 210 آلاف)، ومن أوكرانيا (نحو 200 ألف مهاجر) ومن وسط آسيا، وجورجيا، وأرمينيا، وأذربيجان (نحو 140 ألفاً)، وأما من أقطار البلطيق، من مولدوفا ومن روسيا البيضاء سوياً، فوصل نحو 115 ألفاً. وعلى الرغم من قلة عدد الأولاد في هذه الهجرة (التكاثر الطبيعي في أوساط يهود

(49) هذه الهجرة مستمرة، عملياً، بوتيرة معتدلة أيضاً حين كتابة مسودة هذا الفصل (صيف العام 1997). وسبب اعتدال وتيرة الهجرة يكمن بالأساس في أن مخزون المهاجرين المحتملين قد تقلص جداً (على الرغم من أنه وفقاً لاستقصاءات وزارة الاستيعاب ومكتب الارتباط، كان لا يزال في العام 1995 في أقطار رابطة الدول المستقلة نحو أكثر من مليون من المهاجرين المحتملين)، وكذلك في الاستقرار الكبير الذي طرأ على الوضعين الاقتصادي والسياسي في رابطة الدول المستقلة، مع أن هذا الاستقرار كان معرضاً لتقلبات دائمة.

(50) انظر الفصلين الثالث والسادس من هذا الكتاب.

أقطار رابطة الدولة المستقلة سلبي)، فإن هذه الهجرة كانت شابة نسبياً: نحو 13 بالمئة من المهاجرين كان فعلاً فوق سن الخامسة والستين، لكن 35 بالمئة منهم ـ كان تحت سن الرابعة والعشرين، و66 بالمئة تحت سن الرابعة والأربعين، ونحو ثلاثة أرباعهم تحت سن الخامسة والخمسين. وعلى الفور نشأت النظرة إلى الهجرة الجماعية الجديدة، على أنها تشكل تهديداً مباشراً لعدد كبير نسبياً من الشرائح والقطاعات في أوساط السكان القدامى، فالشرقيون الذين بدأوا لتوّهم حراكاً اجتماعياً متسارعاً، وحقّقوا، لأول مرة، «أكثرية ديموغرافية»، في مقابل الأشكناز أحسّوا بالتهديد الذي يشكله المهاجرون الجدد الذين كانت غالبيتهم «أشكنازية»، وكذلك ذات ثقافة ومهارات وظيفية عالية، فقد صُنّف 58 بالمئة من المهاجرين المحسوبين ضمن أعمار قوة العمل، كذوي مهن أكاديمية (مقارنة بنحو 25 بالمئة في أوساط السكان القدامى)[51] أضف إلى ذلك، كان هناك خشية من أن الموارد القومية التي بدأ بعض منها يُرصد لتحسين أوضاع الشرقيين ولتحقيق سياسة تفضيل إيجابي [إصلاح الغبن] إزاءهم (على غرار مشروع ترميم الضواحي[52] وبناء مشاريع صناعية في المناطق النائية)، ستوجه منذ

---

(51) 73 ألفاً تسجلوا كمهندسين ومهندسين معماريين، 15 ألفاً كأطباء وأطباء أسنان، 33 ألفاً كمعلمين، 16 ألفاً كممرضات ومحسوبين على المهن شبه الطبية، و15 ألفاً كفنانين (وزارة الاستيعاب، **استيعاب الهجرة: صورة وضع، أهداف وتحديات**، ص 10). ولكن إزاء التباين في الاتجاهات المهنية في الاتحاد السوفياتي، فإن مهارات قلة من المهاجرين على ما يبدو، كانت ملائمة لطلبات سوق العمل الإسرائيلي، في العام 1991، في بداية «الموجة» كان نحو 40 بالمئة من المهاجرين عاطلين من العمل، في العام 1995 انخفضت نسبة البطالة في أوساطهم إلى 9,6 بالمئة وأمّا في العام 1996، فرست على 11 بالمئة ووفقاً لمعطيات العام 1996، فإن نحو 35 بالمئة فقط من بين الأكاديميين، وأصحاب المهن الحرة، ورجال «الياقات البيضاء»، وجدوا عملاً في مهنهم الأصلية.

(52) ش. حسّون، **احتجاج الجيل الثاني: حركات حضرية ـ اجتماعية في القدس** (القدس: مخون يروشالايم لحيكر يسرائيل، 1987).

الآن لـ «استيعاب الهجرة». كذلك، فالسكان العرب، مواطنو إسرائيل، الذين كانوا أيضاً في ذروة حراك اجتماعي وخلق طبقة وسطى ومكانة وظيفية جديدة، «ياقات بيضاء»[53]، أحسّوا، إضافة إلى التهديد المتمثل بالمنافسة في سوق العمالة، تهديداً آخر لقوتهم السياسية الانتخابية (إزاء التزايد النسبي في حجم الناخبين اليهود)، وتخوّفوا أيضاً من توطين هؤلاء المهاجرين في مناطق «عربية» (داخل الخط الأخضر وخارجه)[54] ونظراً إلى أن معظم المهاجرين كان علمانياً (وحتى رافقهم أزواج/ أو زوجات من غير اليهود، أو غير يهود وفقاً للتعريفات الفقهية الأورثوذكسية في الديانة اليهودية)، شكلت هذه الهجرة أيضاً تهديداً للقوة السياسية للأحزاب الدينية وكذلك لـ «الطابع اليهودي» للدولة[55] ولكي تكتسب صورة الوضع مزيداً من التعقيد، فبحكم أن المهاجرين كانوا ميّالين أكثر للأفكار اليمينية القومية المتطرفة[56]، اعتُبروا أيضاً كتهديد في نظر أجزاء كبيرة من النخبة الأشكنازية والطبقة الوسطى العلمانية الأشكنازية[57]، الأكثر ميلاً إلى ما يسمّى في الثقافة السياسية الإسرائيلية «اليسار» وأحزاب تصنّف كـ «يسار»[58] معظم هذه المخاوف كان قائماً قبل ذلك، ولكن مع مجيء موجة الهجرة الثانية تعاظمت هذه المخاوف بقوة أكبر، فكل

---

(53) انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(54) M. Al-Haj, «Soviet Immigration as Viewed by Jews and Arabs: Divided Attitudes in a Divided Country,» i C. Goldscheider, ed., *Population and Social Change in Israel* (Boulder, CO: Westview Press, 1992).

(55) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(56) ت. هوروفيتس، **بين ثلاث ثقافات سياسية: مهاجرو الاتحاد السوفياتي سابقاً في إسرائيل** (القدس: مخون ديفيس [معهد ديبس]، الجامعة العبرية في القدس، 1996).

(57) انظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

(58) المصدر نفسه.

شريحة كانت تتخوّف من أن تؤدي التغييرات التي ستجلبها الهجرة الكبيرة معها، على المدى القصير والطويل إلى المساس بمكانتها وبقواعد اللعبة السياسية القائمة. شكّلت هذه المخاوف تربة خصبة، أثمرت أنماطاً سلوكية سلبية أُلصقت بالمهاجرين كأفراد وجماعة، تسببت بدورها في معاظمة سخط المهاجرين وإحساسهم بالغربة وعدم الانتماء إزاء المجتمع «المستوعِب» [بكسر العين] وثقافته، من ناحية، وفي التكتل «الروسي» الداخلي من ناحية أخرى. كذلك أثّرت التغييرات الأيديولوجية في المجتمع الإسرائيلي بشكل ملحوظ في أنماط العلاقات بين الدولة والمهاجرين. كان مهاجرو الموجة الأولى يخضعون لإشراف، ورقابة، وتوجيه مواكب من جانب مؤسسات الدولة، كجزء من مقاربة الوصاية التي كان ينتهجها النظام على الدوام كتعبير عن تحقيق أيديولوجيا «بوتقة الصَّهْر». أما الموجة الثانية فوصلت إلى مجتمع كان يشدّد أكثر على القيم الفردية (حتى إبان فترة حكومة «اليسار» 1992 ـ 1996)، وينادي بتقليص تدخل السلطة في شؤون الفرد، والعائلة (ولكن أيضاً في رفاههم). هذا التغيير الأيديولوجي تمت ترجمته إلى سياسة «الاستيعاب المباشر»، التي في إطارها لم يعد المهاجرون يحظون بخدمات مباشرة توفّر في المرحلة الأولية مجمل احتياجاتهم (كما كان، مثلاً، في إطار مراكز الاستيعاب) بما في ذلك، السكن وأشغال مخططة سلفاً. في إطار هذه السياسة الجديدة، حصل المهاجر وعائلته من الدولة (بواسطة الوكالة اليهودية) على مبلغ مالي (كان مساوياً بشكل أو بآخر، لقيمة «سلة الاستيعاب» الأصلية، بما في ذلك قروض للسكن المرهون وقروض أخرى عادية). وهكذا توجه المهاجرون، مزوّدين بالتمويل الذي حصلوا عليه، إلى الأسواق لشراء احتياجاتهم، بما في ذلك السكن وفقاً لأفضلياتهم وأذواقهم. مثلاً، كان باستطاعتهم الاختيار بين تملك مسكن خاص أو استئجار شقة، في المكان، وبالثمن والمستوى الذي يحلو لهم. وعلى

الرغم من أن هذه السياسة بدت في المرحلة الأولى ـ مطلع التسعينيات من القرن الماضي ـ كسياسة فاشلة، وبالذات إزاء العدد الكبير من المهاجرين الذي غمر السوق بالطلب على المساكن (الأمر الذي رفع أثمان المساكن في السوق بأسره)[59]، يبدو أنها على المدى الطويل، كانت مثمرة[60] في نهاية المطاف، بين الأعوام 1989 و1996، نفذ نحو 86 بالمئة من المهاجرين حقّهم في الحصول على قروض سكنية في مقابل رهن العقار للبنوك، ونحو 14 بالمئة فقط لجأ إلى الاستئجار. كذلك قدّم دعم مالي لمؤسسات أكاديمية، ومؤسسات بحثية وكليّات، وافقت على فحص إمكان استيعاب علماء مهاجرين في إطارها.

ما هو أكثر إشكالية، كما تبّين، كانت الفجوة بين المعايير وتعريف «اليهودية» وفقاً لـ «قانون العودة»[61] ـ الذي كان بمثابة الأساس القانوني لمنح تأشيرة الهجرة وكل المنافع المادية والحقوق المدنية المرفقة التي مُنحت للمهاجرين ـ وتعريفات «من هو اليهودي» وفقاً لـ «الهالاخاه»، التي تطبّق معاييرها على أحكام الأحوال الشخصية التي تبنّتها الدولة. فبينما يمكن تفسير «قانون العودة» (وفقاً

---

(59) اضطرت السلطات (من خلال الإحساس بذعر معين) إلى توفير سكن شعبي [ملك الدولة] لعدد كبير للغاية من المهاجرين، كان على وجه العموم متدني المستوى (منازل متنقلة ـ Caravans) وموضع في أماكن نائية. ولكن على المدى الطويل، بقي في هذه المساكن فقط مجموعات سكانية ضعيفة (مسنّون، ومرضى، ومعوّقون، وعائلات أحادية الوالدين ومهاجرون من أثيوبيا، انظر الفصل العاشر من هذا الكتاب).

(60) د. هكوهين، **أسلوب «الاستيعاب المباشر» وانعكاساته: استيعاب اجتماعي ـ ثقافي للمهاجرين من رابطة الدول المستقلة في مطلع التسعينيات** (القدس: مخون يروشالايم لحيكر يسرائيل، 1994).

(61) بالأساس إزاء التعديل للعام 1970 الذي زادت فيه الدولة بشكل ملحوظ وزن الانتماء الإثني. وفقاً لهذا التعديل، يستفيد من حق «العودة» أيضاً الذريّة [الأحفاد] غير اليهود ليهود حتى الجيل الثالث. أي إن عائلة كاملة غير يهودية، ولكن يوجد داخلها حفيد أو حفيدة ليهود، يحق لها أن تتمتع فوراً بكل الحقوق الممنوحة لمواطني الدولة اليهود.

للتعديل في العام 1970) تفسيراً موسعاً ومرناً بالنسبة إلى حق الهجرة إلى «إسرائيل»[62]، فإنه بالنسبة إلى أحكام الأحوال الشخصية إلى التسجيل في سجل السكان وبطاقة الهوية، يعتبر يهودياً فقط من يستجيب لمعايير «الهالاخاه» المتشددة والضيقة (أي من وُلد لأم يهودية أو تم تهويده كما ينبغي، وفقاً للصيغة الأورثوذكسية للتهويد السائدة في إسرائيل). بهذا الشكل، فإن قرابة ثلث المهاجرين (الذين لم يفلحوا في الهجرة إلى دول الغرب، كما كانت رغبتهم الأصلية، جراء تصنيفهم كيهود في الدولة الروسية، وكذلك من جانب سلطات الهجرة في شمال أميركا) تبيّن لهم أنهم «ليسوا يهوداً» في دولة الديانة والقومية اليهودية بالذات[63].

---

(62) في «قانون العودة» الأصلي (الذي صادق عليه الكنيست في 5 تموز/ يوليو 1950) لم يرد تعريف «من هو اليهودي»، أي على من ينطبق القانون وكيف تحدد الأحقية الناجمة عنه، في التعديل الرقم 2 (المصادق عليه في 10 آذار/ مارس 1970) تقرّر أن «حقوق اليهودي وفقاً لهذا القانون وحقوق المهاجر وفقاً لقانون التجنّس (1952)، وكذلك حقوق المهاجر وفقاً لكل تشريع آخر، تمنح أيضاً لابن وحفيد يهودي، ولزوج يهودي ولزوج له ولد وحفيد يهودي، ما عدا من كان يهودياً واعتنق ديانة أخرى طواعية». وجاء لاحقاً في تعديل القانون، أن «اليهودي [هو] من وُلد لأم يهودية أو تهوّد، ولا يعتنق ديانة أخرى». والتفسير الموسع بالنسبة إلى السؤال، على من ينطبق قانون العودة، كانت غايته تمكين أبناء العائلات المختلطة حتى الجيل الثالث من التمتع بالحقوق التي يمنحها القانون، دون خلق تمييز أو انشطار داخل العائلات. وليس هذا فقط، ولكن كانت الغاية منه استخدامه كـ «تمييز إيجابي» [لإزالة الغُبن] بالنسبة إلى أولئك الذين عانوا من تعريف «اليهودية» وفقاً لقوانين نيرنبرغ العرقية.

(63) في العام 2000، كان 300 ألف مهاجر من رابطة الدول المستقلة أو من الاتحاد السوفياتي سابقاً غير مُسجلين كيهود في سجل السكان. وإذا أضفنا إلى المغبونين من الوضع أبناء عائلاتهم أيضاً (مثلاً، الأزواج أو الزوجات، أو الأولاد المسجلين كـ «يهود»، لأنهم يستوفون معايير الشريعة)، فإن حجمهم سيكون على ما يبدو أكبر بكثير. إلى كل هؤلاء يجب أن نضيف عدد غير معلوم لمهاجرين لا يستوفون حتى معايير قانون العودة، والذين انتهزوا حركة الهجرة اليهودية من أجل الفرار من بلدهم إلى الدولة «الرأسمالية» الوحيدة التي أمكنهم الوصول إليها.

مع مرور الوقت تعاظم حجم هجرة غير اليهود، إلى حد أنه وصل في السنوات 1995 ـ 1999، أي فترة الموجة الثالثة، إلى ما يزيد عن 40 بالمئة وهي نسبة يُحرص في «إسرائيل» على عدم إبرازها. وكما يبدو فإن استمرار تشجيع هجرة غير اليهود، يكمن في تداخل بضع مصالح، فإرادة البقاء لدى الجهاز البيروقراطي للوكالة اليهودية و«لِشَكّات هكيشر» [مكتب الارتباط] التابع للدولة تضافرت مع مصلحة الأحزاب «الروسية» في توسيع قاعدة جمهور ناخبيها، وبالطبع مع المصلحة «القومية» في الحفاظ على التفوق الديموغرافي اليهودي وتأثير ذلك في مستقبل المناطق المحتلة والاستيطان فيها. إزاء كل هذه الاعتبارات، ليس مريحاً للمثقفين الليبراليين الاحتجاج ورفع الصوت عالياً ضد هجرة غير اليهود. إلى ما تقدّم يضيف أيان لوستيك زاعماً أن الليبراليين في «إسرائيل» لا يرغبون في أن ينظر إليهم كمن يتماثل مع مواقف «ما بعد صهيونية»، تطالب بإلغاء قانون العودة أو تغييره، أو بدلاً من ذلك غير معنيين بفتح النقاش من جديد في قضية «من هو اليهودي»، والمخاطرة بفرض تفسير أورثوذكسي في هذا الشأن مناقض للتفسير الليبرالي العلماني، والمحافظ، والإصلاحي[64]

هذه الوضعية والمكانة غير الواضحة لجزء من المهاجرين تنعكس، أيضاً على تعريف هويتهم الذاتية والجماعية، بينما ما زالوا مرتبطين بهويتهم اليهودية والروسية على حد سواء. وعندما يطلب منهم في الاستطلاعات الاختيار بين الهوية «الإسرائيلية»،

---

(64) I. Lustick, «Israel as a Non-Arab State: The Political Implications of the Mass Immigration of Non-Jews,» *Middle East Journal*, vol. 53, no. 3 (Summer 1999).

و«اليهودية» و«الروسية»، تختار أكثريتهم العظمى المزج بين روسي ـ يهودي أو يهودي ـ روسي[65]، في حين أنه لا يوجد في نظرهم أي مغزى لـ «الإسرائيلية»[66] وعلى ما يبدو فالمصاعب التي يواجهها جزء ملحوظ من المهاجرين الناطقين باللغة الروسية، في حالات الزواج (أو دفن الموتى) وفقاً للقانون والعرف المتبع في إسرائيل، تستخدم كعامل إضافي للحفاظ على نسب زيجات بينية عالية في داخل المجموعة، الأمر الذي يشكل الفعل الأساس للحفاظ على حدود «الكتلة الروسية». إلى كل ما تقدّم، يضاف الميل نحو إقامة مؤسسات تعليم منفصلة، على غرار مطالب كل باقي القطاعات والشرائح في المجتمع الإسرائيلي التي تطالب بتربية وتعليم منفصلين أو حصلت عليهما عملياً، أو قطاعات تطالب

---

(65) أ. ليشيم، «اليهودية، نمط الحياة الديني ومواقف في مواضيع الدين والدولة في أوساط مهاجري الاتحاد السوفياتي سابقاً،» في: م. ليساك و أ. هوروفيتس، محرران، **الكتاب السنوي للدين والدولة، 1993 ـ 1994** (تل أبيب: همركاز لبْلورليزْم يهودي فهكيبوتس هميئوحاد [مركز التعددية اليهودية والكيبوتس الموحّد]، 1994).

(66) تبين في دراستين أن المكوّن اليهودي بارز جداً في تحديد مهاجري الاتحاد السوفياتي في «إسرائيل» لهويتهم، بينما المكوّن الإسرائيلي لديهم ضعيف جداً. وفقاً لنتائج الدراسة التي قام بها كل من بن رفائيل، وأولشطاين (أ. بن ـ رفائيل وع. أولشطاين، **وجهات نظر في الهوية واللغة في استيعاب مهاجري رابطة الدول المستقلة** (القدس: همخون لحيكر هطيبواح بحنوخ؛ الجامعة العبرية في القدس، 1994)، ص 77 ـ 99) في العام 1992 تبيّن أن 19 بالمئة من المجيبين عرّفوا عن أنفسهم كـ «إسرائيليين» في المقام الأول، بينما اعتبر 72 بالمئة أنفسهم كـ «يهود»، وتسعة بالمئة كـ «روس»، في دراسة لاحقة تم الحصول على معطيات مختلفة للغاية إذ إن 47 بالمئة عرّفوا عن أنفسهم كـ «يهود» في المقام الأول، بينما 45 بالمئة اعتبروا أنفسهم كـ «روس». ولكن في هذه الدراسة أيضاً، التي أُجريت بعد سبع سنوات، في العام 1999، فإن ثمانية بالمئة فقط من المجيبين عرّفوا عن أنفسهم كـ «إسرائيليين» في المقام الأول (ي. بيرس وس. ليسيتسيا، «**مهاجرو** رابطة الدول **المستقلة في إسرائيل**: بلورة هوية وعمليات اندماج،» **هسوتسيولوجيا هيسرائيليت ـ علم الاجتماع الإسرائيلي** [دورية]، ج I (2001)).

بحكم ذاتي ثقافي يجد تعبيراً عنه في الانعزال على أساس المدارس والمعاهد العليا[67] تجدر الإشارة أيضاً إلى أن المهاجرين الذين وصلوا إلى البلاد، ظاهرياً، من المكان نفسه، بفارق بضع سنوات فقط (مثلاً في العام 1989، مقارنة بالعام 1993)، جاءوا عملياً من المكان نفسه من ناحية جغرافية فقط، ففي مطلع التسعينيات من القرن الماضي تغيّرت البنية الاجتماعية الاقتصادية والسياسية للحياة في المدن الكبرى في روسيا، بشكل كلي تقريباً وبسرعة كبيرة. وكان صغار السن من الرجال والفتيان على الأخص يمتلكون مهارات لم تكن من نصيب الأجيال السابقة، وعاشوا تجارب شكّلت شخصيتهم كانت مختلفة ليس فقط عن تجارب جيل آبائهم، بل حتى عن أبناء جيلهم الذين هاجروا من الدولة السوفياتية قبلهم بثلاث أو أربع سنوات. وكانت هذه، بالأساس، مهارات تتعلق «بمجال الأعمال» تسببت أيضاً في تبنّيهم منظومة قيم تختلف عن تلك، التي بنت الشحنة الثقافية ووجهات النظر لدى مهاجري نهاية الثمانينيات من القرن الماضي. على هذا النحو تشير يوليا ميرسكي إلى أن «الناضجين من مهاجري الاتحاد السوفياتي اضطروا إلى خوض مواجهة مع تغييرات اجتماعية وثقافية حصلت قبل هجرتهم». هذه التغييرات التي حصلت في الاتحاد السوفياتي، في نهاية الثمانينيات ومطلع التسعينيات من القرن الماضي، أدّت إلى تغييرات دراماتيكية

(67) علينا أن نتذكر أن سهام الانتقادات الحادة جداً يوجهها «الروس» إلى المستوى، والمضامين والانضباط في المدارس الإسرائيلية. كذلك فإن سلوكيات وأذواق الشبيبة غير الراقية، فرق «الروك» و«الراب» التي تغني أغاني الاحتجاج (في الغالب، باللغة الإنجليزية والقليل منها باللغة الروسية واللغة العبرية)، كلها تعبّر عن إحساس بالاغتراب لدى جزء من هؤلاء الشبان إزاء الثقافة «المحلية». بالمناسبة، فالغناء بالإنجليزية هو فعل أو مؤثر مشترك لكل أنواع أغاني الاحتجاج وفرق الاحتجاج، دون تمييز في ثقافة المنشأ.

في البنية السياسية، والاجتماعية والثقافية لجمهوريات الاتحاد السوفياتي الآخذ بالتفكك، وقبل كل شيء، إلى انخفاض في مدى مركزيّة النظام فيها. وفي الفترة ذاتها نشأ مزيج فريد لثقافة ما بعد سوفياتية احتوى في داخله ثقافة «الروك» ـ التي نشأت في موسكو، وفي لينينغراد، وفي سيفردلوبيسك وفي مدن أخرى في ظروف سرية، وبكل ما في الكلمة من معنى اقترحت بديلاً من حيث الذوق والأخلاق، عن المنظومة المنهارة للواقعية الاشتراكية، وثقافة الاستهلاك الأميركية التي غزت الشوارع والساحات في المدن الرئيسة وفي المناطق النائية. «هذه التغييرات [...][*] تصبغ بلون فريد مسارات النزعة الفردية لمراهقين في هذا المجتمع والمسارات التي يجتازونها في عملية الهجرة»[68] هؤلاء الشبان، الذين نضجوا خلال التغييرات الاجتماعية وتبنّوا بحماس مغازيها، اكتشفوا أن الفجوات بينهم وبين جيل والديهم كبيرة جداً وثمة صعوبة في إمكان ردمها. وعلى وجه العموم لم يعرب الوالدان عن رغبة في الاقتراب من أبنائهم، بل طالبوهم بالتصرف وفقاً للمعايير المقبولة لديهم. كنتيجة لذلك، «فمن أجل «البقاء» كفرد [لم يبق للولد خيار سوى][**] أن يطوّر بسرعة أجهزة التفاف، أن يتعلم كيف يمارس المناورة والتلاعب، كيف يخفي ويعيش على مستويين مختلفين ـ واحد علني وموجّه نحو الوالدين [ولمجتمع الكبار][***] وآخر خاص وسري [داخل مجموعة عمره][****] [...][*****] وهكذا، فالأمور التي لا يتم الحديث عنها هي ليست فقط آراء سياسية أو نقد للنظام، بل

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(68) ي. ميرسكي ول. براور، **من أجل الهجرة كناضج والنضوج كمهاجر: شبيبة مهاجرة من الاتحاد السوفياتي سابقاً في إسرائيل** (القدس: فان لير، 1992)، ص 2.

(**) (***) (****) (*****) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

أيضاً الرغبات والأحلام، والمشاكل [الشخصية](*) والمخاوف. إن أنماط الحياة في العائلة في الاتحاد السوفياتي تشجع على خلق منظومتي حياة وتباعد بين الوالدين والأولاد. في سن النضوج يتلقى هذا المسار اندفاعة كبيرة، [...](**) فكلّما نضج الأولاد أصبحت جوانب أكثر من حياتهم تجري في الخفاء ودون علم الوالدين، بينما يُحافظ مع الوالدين على شكليات تتسم بالأدب والخضوع»[69] تزعم ميرسكي أن جيل المهاجرين الشباب خلق نمط العلاقات نفسه مع العائلة والمجتمع المحيط حين وصوله إلى إسرائيل. لكن الواقع في «إسرائيل» تغيّر، والمهاجرون الذين مضى على وجودهم فيها أربع أو خمس سنوات، وبالذات صغار السن، راكموا غير قليل من التجربة ورأس المال الثقافي اللذين أثّرا جداً على أنماط سلوكهم، وأحياناً غيّرا تلك الأنماط بشكل كلّي تقريباً.

الصحافة والإعلام باللغة الروسية

الظاهرة الأبرز التي تميّز المهاجرين الناطقين باللغة الروسية في «إسرائيل» هي نشوء إعلام مطبوع، متنوّع ومنفصل عن الإعلام الروسي في روسيا، ولكن مختلف جداً أيضاً عن الإعلام العبري في إسرائيل، فـ «الروس» وعلى الأخص فئة المثقفين التي قدمت من المناطق «المتروبولينية» [المدن المركزية] السلافية والبلطيقية، جلبوا معهم ثقافة قراءة متطورة[70] ويُعزى للكتابة والقراءة شبه «قداسة»

(*) (**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(69) المصدر نفسه، ص 4-5.

(70) وليس ثقافة القراءة [المطالعة] فقط، ولكن أيضاً ثقافة موسيقية ومسرحية كلاسيكية، وبالأخص روسية. والمؤسسة الثقافية الأكثر أصالة في «إسرائيل» لموجة الهجرة هذه هي دون أدنى شك مسرح «غيشر» (الذي أسسه يفغيني آرييه ويديره ويعمل فيه كمخرج =

علمانية، شبيهة بتلك المنسوبة إلى قراءة نصوص في الثقافات التقليدية المتوارثة، وكنتيجة لذلك، نشأ طلب كبير على الصحافة بأنواعها المختلفة.

في مطلع التسعينيات من القرن الماضي بلغ تقدير التوزيع الأسبوعي لمجمل المنشورات الدورية باللغة الروسية، التي استهلكت في إسرائيل، ما يفوق المليون نسخة. في تلك الفترة توزعت تلك المنشورات على الشكل الآتي: أربع صحف قطرية[71]، تسع صحف محلية، اثنتا عشرة مجلة أسبوعية كانت تعالج شؤون الساعة وتنشر

وحيد). ويقدّم المسرح باللغة العبرية مسرحيات من التراث الروسي الكلاسيكي بإخراج محافظ جداً، ولكن يحظى بنجاح كبير في أوساط الجمهور الإسرائيلي الروسي والعام على حد سواء. ومعظم الممثلين فيه من أصل روسي. وهذا المسرح هو مصدر اعتزاز لمعظم أبناء الجالية الروسية في «إسرائيل» ويستخدم كهوية رابطة بين الجميع.

(71) الصحف اليومية المركزية التي ظهرت في أثناء كتابة هذا الفصل كانت **فيستي** (مع 16,5 بالمئة من القراء في الأيام العادية و35 بالمئة في نهايات الأسبوع)، **فيريميا** (أسسها في العام 1991 كل من أناتولي شيرانسكي وإدوارد كوزنتسوف) **ونوفوستي نيديلي**. **وفيستي** التي تُعتبر صحيفة جادة ورفيعة المستوى، تأسست على أساس تجاري في العام 1992 بواسطة مجموعة **يديعوت تكشوريت**(•) [الأنباء للاتصالات] (حول عدد من مؤسسي صحيفة **يريميا**) وهي الأوسع انتشاراً ومكانة بين الصحف الروسية في إسرائيل. وهي ذات ميول يمينية في مواقف هيئة تحريرها ومقالاتها الافتتاحية، ولكن يوجد فيها أيضاً تشكيلة متنوعة للغاية ممثلة لآراء اجتماعية وسياسية مختلفة. والصحيفتان اليوميتان الأخريان (إضافة إلى صحيفة **ناشا سطرانا** التي لم تعد تصدر يومياً) فإن مُكليتهما مشتركة، وأقرب إلى صحافة الإثارة ذات القطع الصغير، من حيث المضمون والشكل. ولهذه الصحف ملاحق مختلفة، يوجد لبعض منها هيئات تحرير وكتاب خاصون، دون أي صلة مباشرة بالصحيفة اليومية التي تنشرها. وتوزع كل صحيفة من هذه اليوميات اليوم ما يقارب 30 ألف نسخة في الأيام العادية وضعف هذا العدد في نهاية الأسبوع، مع الملاحق (أ. فاين، **مهاجرو رابطة الدول المستقلة: دراسة حول التعرض لتأثيرات وسائط الإعلام للعام 1995** (القدس: تاتسبيت، مخون لمحكار، 1995)). وأهم الأقسام في هذه الصحافة هي أقسام رسائل القراء التي تعبّر، على وجه العموم، بشكل لاذع ومباشر عن النقد «الروسي» لظواهر مختلفة في «إسرائيل».

(•) تابعة لصحيفة **يديعوت أحرونوت** الإسرائيلية.

أيضاً مواد مترجمة وموجزة عن لغات أخرى (على الأخص عن العبرية، والإنجليزية، والفرنسية)، خمس دوريات فصلية مخصصة للثقافة والأدب، ومجلة أسبوعية للأطفال. ويحظى الصحافيون والمعلقون والكتاب في الصحافة الروسية (وبالأخص في صحيفة **فيستي**) بصيت ذائع وهيبة واحترام ملحوظين في أوساط جالية الناطقين باللغة الروسية في «إسرائيل»[72]، لكن جلّ الاهتمام من ناحية ثقافية موجّه إلى ما يجري في الوطن الأم البعيد.

هذه الصحافة، وعلى وجه التحديد صحيفة **فيستي** واسعة الانتشار عندما كان لا يزال في رئاسة تحريرها إدوارد كوزنتسوف[73]، تعيد إلى حد كبير بناء صور المجتمع والدولة الإسرائيليين في أوساط المهاجرين الناطقين باللغة الروسية. الجزء الأكبر من هؤلاء المهاجرين يفضّل، حتى بعد أن امتلك مهارات القراءة والتحدّث بالعبرية، أن يحصل على المعلومات والتعليقات عمّا يحصل في البلاد وفي العالم بواسطة التعليقات البارعة

---

(72) يجب التحفظ نوعاً ما عن هذا القول، فالقراء يدركون جيداً، أن بعض الكتاب والمحررين في الصحافة الروسية في إسرائيل، هم أصحاب مهن أخرى في الأصل، امتهنوا العمل الصحفي لأنهم لم يتمكنوا من تدبير أمورهم في مهنتهم الأصلية.

(73) كان إدوارد كوزنتسوف ناشطاً لسنوات في حركة الاحتجاج العامة في الاتحاد السوفياتي، وبعد ذلك فقط كان على رأس مجموعة حاولت اختطاف طائرة من أجل الوصول بها إلى إسرائيل. وعلى إثر ذلك حُكم وأدين بتهمة الاختطاف وبعد قضاء مدة الحكم في السجن هاجر إلى «إسرائيل» في منتصف السبعينيات، حيث حاول دخول الندوة البرلمانية على رأس حزب من اليهود الروس، وإثر فشله في الانتخابات غادر «إسرائيل» إلى ألمانيا الاتحادية لشغل منصب رئيس قسم الأخبار في «راديو سوبودا» التابع لمحطة «صوت أميركا» التي كانت تبث من أوروبا برامج موجهة إلى الاتحاد السوفياتي، في العام 1992 عاد كوزنتسوف إلى إسرائيل، وكان المنصب الأبرز الذي شغله منذ ذلك الوقت هو رئاسة تحرير صحيفة **فيستي**. في العام 2000 استقال كوزنتسوف من عمله في صحيفة **فيستي** وأسس مجلة أسبوعية باسم **ميغ نيوز** كانت ذات طابع قومي متطرف وحظيت بشعبية في أوساط الشبان بشكل خاص.

لافتتاحيات الصحف والصحافيين والمثقفين «الروس». لذلك فالصحافة هي عامل مساعد ومفيد في تفسير كنه الواقع والنظام في إسرائيل، وقناة لنقل المعلومات والنصائح من «القدامى» (بالذات رجال الموجة الأولى) إلى «الجدد»، لناحية كيفية التصرف في ظروف اللايقين المتزايد المقترن بكل الأوضاع التي تنتاب المهاجر الجديد. في دراسة استقصائية تناولت التعرض لتأثيرات وسائط الإعلام[74] تبيّن أن ثمانية بالمئة من مهاجري الموجة الثانية يقرأ صحفاً يومية باللغة العبرية و12 بالمئة من بينهم يقرأ أعداد نهاية الأسبوع بالعبرية، ولكن في أوساط أولئك الذين هاجروا في العامين 1989 ـ 1995، كانت نسبة من يقرأ صحيفة يومية بالعبرية نحو 11 بالمئة، ونسبة من يقرأ أعداد نهاية الأسبوع بالعبرية هي 17 بالمئة، أي أن هذه النسبة ترتفع بشكل طردي مع مدى الأقدمية في البلاد[75].

إلى ذلك، فالصحافة الروسية تقيم شبه «حوار» أحادي الاتجاه مع المجتمع والثقافة السائدين (في نظرها) في «إسرائيل»، فهي تقدّم ترجمات للأمور المطبوعة في وسائط الإعلام الجماهيرية التي تُبثّ في وسائط الإعلام الإلكترونية في «إسرائيل» وردود الفعل عليها، وتدير جدلاً دائماً معها. وعلى نحو شبيه جداً بالصحافة الأولترا أورثوذكسية [الحريديّة]، والدينية القومية المتطرفة، والعربية في إسرائيل، خلقت الصحف الصادرة باللغة الروسية شبه صحافة معارضة، مشكِّلة واقعاً إسرائيلياً مختلفاً عن ذاك الذي أوجدته

---

(74) فاين، المصدر نفسه.

(75) 55 بالمئة من المهاجرين يستمع إلى برامج صوت «إسرائيل» باللغة الروسية، و22 بالمئة منهم إلى الشبكة «ب» في صوت إسرائيل، و16 بالمئة إلى إذاعة الجيش، وستة بالمئة آخرون إلى القناة السابعة. و69 بالمئة من المهاجرين يشاهد برامج التلفزة الإسرائيلية باللغة العبرية، و76 بالمئة باللغة الروسية. كذلك فإن نسب الاستماع إلى الإذاعة ونسب المشاهدة للتلفزة باللغة العبرية ترتفع مع زيادة سنوات الأقدمية في البلاد.

الصحافة الإسرائيلية الممأسسة[76] ولكن وسائط الإعلام العبرية تجاهلت «الحوار الروسي» ولم ترد عليه بتاتاً، وساهم هذا الأمر أيضاً من دون قصد في انغلاق صحافة المهاجرين.

إن أحد أبرز الأحداث التي يمكن بواسطتها عرض وتحليل الحوار الروسي المطروح كـ «صوت الآخر» ـ أو صوت أحد «الآخرين» ـ في المجتمع الإسرائيلي هو الصورة التي عرضت وفسّرت بها الصحافة الروسية اغتيال رئيس الحكومة يتسحاق رابين (الذي اغتاله شاب من غلاة المتدينين القوميين في الرابع من تشرين الثاني/ نوفمبر العام 1995) وكيف قيّمت صورة الضحية ورد فعل المجتمع الإسرائيلي على عملية الاغتيال[77] لقد مالت الصحافة الروسية في البلاد إلى عرض وقائع عملية الاغتيال من دون ذلك الانفعال الذي اتّسمت به الصحافة العبرية (وحتى جزء من وسائط

(76) وفقاً لمصطلحات الثقافة السياسية في إسرائيل، يمكن تصنيف اتجاهات الصحافة باللغة الروسية كـ «يمينية» وكـ «معادية للعرب». ويمكن تفسير الاتجاهات اليمينية لدى المهاجرين الناطقين باللغة الروسية، بنفورهم العميق من كل ما يمكن تشخيصه كـ «شيوعي»، «اشتراكي» و«يساري»، وذلك حيال تجربتهم المريرة مع النظام السوفياتي وتراثهم المعارض لهذا النظام. أمّا كراهيتهم للعرب فيجب رؤيتها كمحاولة لإشهار «وطنيتهم اليهودية»، وكتعبير عن الإحساس بالمنافسة على الموارد مع القطاعات الرائدة الأخرى في الدولة الإسرائيلية. ومشاعرهم إزاء الشرقيين مماثلة، وهي متبادلة، لكن إعطاء تعبير علني عن هذا العداء كُبح إزاء الحاجة إلى إبراز «التضامن اليهودي». ولكن بعيداً من هذه الأسباب، فقد تبلورت الصحافة الروسية في إسرائيل، مع كل الفوارق بينها، كثقافة مضادة نقدية، تشكيكية وحتى متعالية على «الثقافة المشرقية الإسرائيلية».

(77) هذه الفقرة تستند إلى تحليل مضمون الصحافة الروسية الذي قام به ثلاث من طالبات قسم علم الاجتماع والأجناس البشرية في الجامعة العبرية (انظر ي. كوهين، ي. ليرنر وب. ميلتسر، «اغتيال رابين: الصوت المهيمن والأصوات البديلة في الصحافة الإسرائيلية بالعبرية والروسية،» (أطروحة مقدمة إلى ميخائيل شاليف في إطار الدورة الدراسية المجتمع الإسرائيلي الآن، الجامعة العبرية في القدس، دائرة العلوم الاجتماعية وعلم الإنسان، 1996))، في إطار درس «المجتمع الإسرائيلي الآن»، بإشراف ميخائيل شاليف.

الإعلام العالمية في «الغرب»)، ودون الإعراب عن صدمة أو دهشة مميّزتين. هذه الصحافة لم تبرّر عملية الاغتيال، على الرغم من كل النقد السياسي والاجتماعي الذي اتّسمت به تلك الصحافة إزاء المغدور وسياسته، ولكن لم تتقبله أيضاً كحدث شاذ غير متوقع بتاتاً، فعملية الاغتيال عزّزت فقط شكوك الصحافة «الروسية» إزاء نوعية النظام الإسرائيلي كنظام يتباهى عبثاً بالديمقراطية وبـ «انتمائه إلى الغرب» وعلى غرار اليمين في «إسرائيل» وخطابه السياسي، رأت هذه الصحافة في رابين قبل اغتياله أيضاً شبه دكتاتور فرض على «الشعب» خطوات سياسية ضد إرادة الأكثرية (اليهودية)، ورأت في عملية الاغتيال بحد ذاتها ـ عارضاً إضافياً لتخلّف الثقافة السياسية في إسرائيل. لقد فتّشت الصحافة الروسية أيضاً عن بُعد تاريخي للعملية، لكنه كان مختلفاً عن البُعد الذي تبنّته الصحافة الإسرائيلية باللغة العبرية: «الشعوب كالأفراد»، كتب في حينه، فلاديمير فرومر[(78)]، «يفضلون العيش في الأوهام، فأسطورة رابين هي أسطورة لا تُبلى، على غرار أسطورة «الهولندي الطائر»»[(*)] كان رابين رمزاً للدولة في صباها ولأخلاقيات البطولة فيها. و«إسرائيل» ورابين امتزجا في وعينا [الكاتب يعتبر نفسه هنا كإسرائيلي، باروخ كيمرلينغ][(**)] كرجل «البلماح» (القوات الضاربة)، وحرب الاستقلال وحرب الأيام الستة. رابين رجل كل الأوقات[(79)] كان الأميركيون محظوظين أكثر

---

(78) **فيستي** (9/11/1995).

(*) كنية لسفينة أشباح في روايات البحار الأوروبية، واصل طاقمها الإبحار عبر البحار إلى الأبد.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(79) هذا التعبير، كما تعبيرات أخرى كثيرة، مستقى من لائحة إبداعات التعبير الشيوعية السوفياتية، على غرار لينين (أو ستالين) هو رجل كل الأوقات، وبلغة أدبيات الحركة السرية السوفياتية، الـ «ساميزدات»[(*)]، له مدلول ساخر جداً.

لكونهم لم تسنح لهم الفرصة لرؤية جون كينيدي المُسنّ...». ثم أضاف: «حرب الأيام الستة هي إنجاز وطني وقومي ولا يرغب [الإسرائيليون](*) أن يتذكروا انهيار أعصاب رابين في أثناء فترة الانتظار(**)(80) [لكن](***) يجب الحكم على الزعيم القومي وفقاً لمعايير صارمة أكثر، وأهم هذه المعايير هو سلوكه أثناء الأوضاع الضاغطة والحرجة. من هذه الناحية لم يعبر رابين الاختبار»(81) كذلك فسّر الأسى والفجيعة الجماعية - وعلى الأخص كما أبداها الشبان - من

(●) مصطلح روسي يعني النشر الذاتي، أي الإقدام على نشر الأدبيات المناهضة للنظام السوفياتي من طريق النسخ أو التصوير أو أي وسيلة أخرى للإفساح في المجال لأكبر عدد ممكن من الناس للإطلاع على تلك الأدبيات المحظور نشرها.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) في الفترة الفاصلة بين إغلاق مضائق تيران وانسحاب قوات الأمم المتحدة وحرب العام 1967.

(80) هنا يتطرق الكاتب إلى اتهامات «عيزر فايتسمان»، أحد قادة حزب «الليكود» وبعد ذلك رئيس الدولة، الذي كان يشغل منصب قائد سلاح الجو في حرب الأيام الستة، التي جاء فيها أن رابين أصيب قبل اندلاع الحرب، بانهيار عصبي ولم يزاول مهامه كرئيس للأركان في المرحلة الأولى من الحرب. من جهته أكّد رابين حصول الحادث، لكنه فسّره كوهن جسدي أصيب به لبضع ساعات، لكنه زال بعد مرور بضع ساعات من الخلود إلى النوم. وكان هناك من فسّر ما حصل لمصلحة رابين إذ نسبوا الأمر إلى مدى إحساس رابين وإدراكه للمسؤولية الكبيرة الملقاة على عاتقه.

(***) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(81) في أيام الحداد والأسى الجماعيين تلك لم توجه صحيفة أو وسيلة إعلامية عبرية مُأسسة، بما في ذلك، في الجانب اليميني والديني للخارطة السياسية، انتقادات بهذا الشكل اللاذع لفصول من سيرة رابين الذاتية، أو عرضته بشكل «متوازن». مع ذلك، ففي أجزاء واسعة للغاية من الجمهور وبالذات الجمهور الديني القومي و«الحريدي»، استُقبل الاغتيال بتفهّم لدوافعه، بتسامح وبأمل (تحقق فعلاً) في تغيير الحكم، وفي أجزاء أخرى، حتى بفرح علني وغير مخفي. ولم تجد كل هذه المشاعر تعبيراً عنها مطلقاً في وسائط الإعلام المأسسة، تلك الظاهرة التي تبرز الفجوات بين الثقافة السائدة والثقافات الأخرى. وهذا سبب إضافي، وإن لم يكن الوحيد لنشوء قنوات اتصال بديلة ومتنوعة.

جانب طبقة المثقفين الروس من خلال ما أثاره الحادث من تداعيات لعروض كانت معروفة لديهم ترتبط بالنظام الدكتاتوري السوفياتي. «في داخل ما اختزنه من الفولكلور السوفياتي»، كتب في حينه أ. كريف[82]، «هناك تكرار لكل العواطف الجماعية. ما أريد قوله يا أعزائي الشبان والشابات هو: كل هذا اجتزته أكثر من مرة، هذا عبقري، لكل الأوقات، هذا صديق عزيز إلى الأبد وأيضاً هناك وقفنا وتفجّعنا كثيراً[83] عندما كنت تلميذاً في الثانوية قرأت بوريس غودونوف وأنا أدرك أنهم يعرفون فقط كيف يحبّون الأموات. أنا، مثلاً، أريد أن تصبح «إسرائيل» دولة لا يطلقون فيها على رئيس الحكومة لقب الأب بعد وفاته».

الأحزاب الإثنية الروسية وزوالها

لكن التعبير الأكثر بروزاً عن الاندماج الانعزالي للمهاجرين الروس في «إسرائيل» هو نجاحهم في ترجمة عددهم ومهاراتهم التنظيمية إلى قوة سياسية، ولإقامة حزب إثني وقتئذٍ في الجيل الأول للهجرة[84] كذلك قبيل الانتخابات في العام 1992 كان هناك محاولات في أوساط المهاجرين للتبلور كمجموعة سياسية واستغلال الطاقة السياسية الكامنة في نحو ربع مليون شخص من أصحاب حق

(82) **فيستي** (9/11/1995).

(83) من بين أشعار أسرى معسكرات الاعتقال حول وفاة ستالين.

(84) كان ليهود «المغرب» نجاح جزئي في ذلك في الجيل الثاني (حزب «تامي»(●))، ونجاح كامل في الجيل الثالث فقط (حزب «شاس»، انظر الفصل السادس من هذا الكتاب).

(●) الأحرف الأولى بالعبرية من «تنوعات مسوريت يسرائيل» [حركة تراث إسرائيل] وهي حركة سياسية لليهود الشرقيين انشقت عن الحزب الديني ـ القومي برئاسة أهارون أبو حتسيرا المغربي الأصل. ظهرت حركة «تامي» قبيل الانتخابات للكنيست العاشر (1981) وفازت فيها بثلاثة مقاعد لكنها زالت بعد ذلك عن الخارطة السياسية.

الاقتراع[85] وبالفعل تم استغلال هذه الطاقة الكامنة، ولكن بشكل غير مباشر، وأدّى ذلك إلى تغيير السلطة في إسرائيل. وكما سبق وقلنا، فمعظم المهاجرين الناطقين باللغة الروسية ذوو مواقف يمينية في أساسها (أو بشكل أدق معادية لليسار) «ووطنية» ومشاعر معادية للعرب بكل معنى الكلمة[86] لكن المقاربة البراغماتية التي يتّسم بها قادتهم إلى الانحياز في تصويتهم إلى مصلحة حزب العمل قبل أي شيء آخر، جرّاء التهديد الذي أطلقه الأميركيون في الثمانينيات من القرن الماضي، والذي استوعبه المهاجرون جيداً، بأن الولايات المتحدة ستمتنع عن منح ضمانات مالية طويلة الأمد (بمبلغ عشرة مليارات دولار) ستخصص للحصول على قروض مصرفية لأهداف «استيعاب» الهجرة، في حال قامت الدولة الإسرائيلية بصب موارد

---

(85) لائحة «المهاجرين» التي أقيمت في العام 1991، لم تنجح في تجاوز «نسبة المنع»، مع أن الاستطلاعات أظهرت أن بين 50 بالمئة ـ 70 بالمئة من المهاجرين الجدد سوف يعطون أصواتهم لهذه اللائحة. لكن هذه اللائحة الانتخابية لم تكن مؤلفة من شخصيات تتمتع بسمعة طيبة وهيبة في أوساط مجموع المهاجرين، وحتى لم تنجح في تمرير رسائل سياسية واجتماعية واضحة.

(86) يضاف إلى ذلك، أن جزءاً من طبقة المثقفين الروس كان يطمح إلى «ترميم» القومية الإسرائيلية التي بدت في نظره سقيمة وتشكل خطراً على وجود «إسرائيل» بحد ذاته، وفقاً للنموذج الروسي القديم. أحد النماذج لهذا التوجه هو عالم الفيزياء ألكسندر فورنيل، المحاضر في جامعة تل أبيب. وكان «فورنيل» واحداً من المجموعة الأصلية لناشطي الحركة الصهيونية السريّة، وله كتابات ومؤلفات بهذه الروحية مذ كان في الاتحاد السوفياتي، وهاجر في العام 1975 إلى «إسرائيل» وكان من بين مجموعة المؤسسين، وبعد ذلك رئيس التحرير للدورية الثقافية ـ النوعية **22**. وتبنّى فورنيل المقرب من كوزنتسوف، من «المنبر الصهيوني» ومن رجال صحيفة **فيستي**، نموذج الفكر القومي المتطرف لدى سولجينيتسين، محاولاً تطبيقه على اليهودية الإسرائيلية (انظر: أ. فورنيل، **بين الكراسي**، ترجمة م. دراشينسكي (تل أبيب: هكيرن هتسبّوريت [الصندوق العام] موسكو ـ القدس، 1992)). يعتقد فورنيل أن لدى اليهود، الذين تربّوا على أعتاب الثقافة الروسية العظيمة و«السليمة» (خلافاً، على سبيل المثال للصهيونية الإقليمية، «الأوغندية» السائدة الآن، بحسب رأيه، في إسرائيل)، تُراثاً يهودياً متميزاً، يريد توريثه كل اليهود في إسرائيل.

مادية وبشرية [مهاجرون] للاستيطان في المناطق المحتلة. وبناءً عليه فأمامنا مثال آخر على قوة تأثير النظام العالمي في مسارات محلية. وبهذا الشكل، فالخطاب السياسي لحزب العمل الذي دعا فيه إلى الاختيار بين رصد الموارد لاحتياجات المهاجرين وتمويل الاستيطان في المناطق المحتلة، هذا الخطاب استُوعب جيداً في أوساط المهاجرين ورجّح نتائج الانتخابات (التي حسمت بفعل أصوات قليلة نسبياً) لمصلحة ما أُطلق عليه اسم «معسكر اليسار». وإلى حد معين، كان ذلك، اقتراعاً احتجاجياً ضد كل «سلطة قائمة»، الأمر المرشح أن يكرر نفسه بهذا القدر أو ذاك.

وكما كان يمكن التوقع، رأت الدولة الإسرائيلية (وبالأخص مكوّناتها الدينية القومية، والقومية، و«الأمنية») في المهاجرين الروس طاقة محتملة كبيرة لمعاظمة الاستيطان في المناطق المحتلة[87] لكن الغالبية العظمى من المهاجرين من أقطار رابطة الدول المستقلة فضّلت الاستيطان في المدن الكبرى الثلاث والمناطق التابعة لها، وفي عدد من المدن الأصغر داخل تخوم الخط الأخضر (على غرار أشدود، والناصرة العليا، وكريات يام، وكرميئيل). لقد فضّل المهاجرون السكن في مناطق حضرية كبيرة، أو في مناطق يستطيعون أن يشكلوا فيها جاليات فعّالة خاصة بهم. كذلك ساهم في هذا الاتجاه أيضاً سياسة «الاستيعاب» المسمّاة «مسار الاستيعاب المباشر»، التي أتاحت للمهاجرين درجات كبيرة من الحرية في اختيار أماكن سكناهم[88]

---

(87) يتسحاق شامير، رئيس الحكومة آنذاك، قال إن «الهجرة الكبيرة بحاجة إلى أرض إسرائيل كبيرة».

(88) مع ذلك، فالفرضية هي أن الهجرة قد زادت قليلاً الاستيطان في أرجاء المناطق المحتلة. إن نوى صغيرة ولكن صلبة لمهاجرين، وبالأخص من مهاجري الموجة الأولى، =

تشهد التوجهات والميول السياسية للمهاجرين من الاتحاد السوفياتي تغييرات سريعة وحادة، وتتأرجح بين مقاربات مختلفة. يمكن أن نعزو ذلك إلى الفارق بين «الموجات» المختلفة التي وصلت إلى البلاد في سياقات اجتماعية سياسية مختلفة ومتغيرة، سواء كان ذلك في بلد المنشأ أو في البلد المقصد، وإلى التزايد الهائل في أعداد هؤلاء المهاجرين. ولكن بعيداً من ذلك، علينا أن نرى في هذه التقلبات الحادة أيضاً استراتيجية استيعاب واستغلال جماعي فعّال للفرص والتحالفات داخل الدولة الإسرائيلية. هكذا، مثلاً، فإن إحدى الشخصيات البارزة جداً في الموجة الأولى، الشاعر ميخائيل غندليف الذي عارض بشكل حازم ومبدئي إقامة أحزاب، أو كل تنظيم «روسي» خاص أياً كان، أصبح لاحقاً من بين مؤسسي حزب «يسرائيل بعلياه»[89].

وهكذا، على أبواب الانتخابات في العام 1992 أُقيمت ثلاثة أحزاب توجهت بشكل مركز إلى مهاجري الاتحاد السوفياتي في

استوطنت فعلاً بما يسمى «هتنحليوت»(•) أضف إلى ذلك، فالضغط الذي مارسه مهاجرو التسعينيات من القرن الماضي على سوق المساكن زاد أسعارها جداً، وكنتيجة لذلك اضطرت المجموعات السكانية الأفقر (على غرار الشرقيين والأزواج الشبان) إلى التوجه إلى البناء المدعوم مالياً والرخيص في المناطق المحتلة. وعلى كل حال، فبعد مرور خمس سنوات على هجرتهم، أصبح 70 بالمئة من القادمين يملك شقة خاصة (وفقاً للنموذج الإسرائيلي القياسي)، 20 بالمئة منهم أقام بالأجرة في السوق الخاص وتسعة بالمئة أقام في مساكن عامة تابعة للدولة (وزارة الاستيعاب، **استيعاب الهجرة: صورة وضع، أهداف وتحديات**، ص 15). يجب أن نضيف أيضاً أن السلطة كانت بأيدي «معسكر اليسار» في الفترة الحرجة بين الأعوام 1992 و1996، وهذه كبحت إلى حد ما الاستيطان في المناطق المحتلة.

(•) مصطلح كان يطلقه معسكر اليسار على المستوطنات التي أقامها اليمين الصهيوني بشقيه العلماني والديني على وجه الخصوص.

(89) انظر لاحقاً.

«إسرائيل»[90]، لكن أياً منها لم يتجاوز نسبة المنع(*) وحتى لم يقترب منها. وتدل المعطيات على أن نحو 2 بالمئة فقط من المهاجرين الذين شاركوا في الانتخابات في العام 1992 أيّد أحد هذه الأحزاب الثلاثة، بينما أكثر من 50 بالمئة منهم اقترع لمصلحة حزب العمل، و11 بالمئة لحزب «ميرتس»، و25 بالمئة لحزب الليكود وباقي أحزاب اليمين. في المقابل، في العام 1999 فاز حزبا المهاجرين الروس بعشرة مقاعد، أي أن أكثر من نصف المهاجرين الناطقين باللغة الروسية اقترع لمصلحتهما. يمكن أن يُرى في ذلك تحوّل مثير نحو استمرار تعزيز الاتجاهات النابذة عن المركز[91].

مع اقتراب انتخابات العام 1996 (مقارنة بالعام 1992)، تغيّر الوضع، وكذلك طريقة الانتخابات. وقد وُجّه الاحتجاج في هذه المرة إلى «حكم اليسار». وأصبح للمهاجرين وقتئذٍ بنية مؤسساتية متماسكة ومنظمة. كما إن طريقة الانتخابات نفسها، التي فصلت بين التصويت للحزب والتصويت لرئاسة الحكومة، شجّعت المسارات النابذة عن المركز أيضاً في أوساط شرائح أخرى في المجتمع الإسرائيلي. وأدّى الاعتقاد المتداول بأن المهاجرين هم الذين تسبّبوا في الانقلاب السياسي في العام 1992، إلى زيادة ثقتهم بذاتهم وتحسين صورتهم الذاتية. وكانت المعارضة اليمينية هي التي نجحت في إملاء جدول الأعمال العام في تلك الانتخابات. على هذه البنية وفي هذه الظروف بقيادة شخصيات معروفة أيّدها معظم المثقفين

---

(90) حزب يولي كوشروفيسكي ـ «الديمقراطية والهجرة»، حزب روبرت غولان الذي كان في ذلك الوقت، رئيس اتحاد مهاجري الاتحاد السوفياتي في إسرائيل، «الحركة من أجل تجديد إسرائيل»، وحزب المهاجرين والمتقاعدين الذي ترأسه أليكس طانتسر.

(*) انظر التعريف في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(91) انظر V. Khani , «Israeli 'Russian' Parties and the New Immigrant Vote,» *Israel Affairs*, vol. 7, nos. 2-3 (2000).

والصحافة الروسية، تمكن حزب مهاجرين كـ «يسرائيل بعلياه»، الذي نظم صفوفه وانتشر بسرعة، من الفوز بأكثر من 40 بالمئة من أصوات نحو 400 ألف من أصحاب حق الاقتراع بين المهاجرين[92]، فاز هذا الحزب بسبعة مقاعد من مقاعد الكنيست (بينما أُعطي قرابة 70 بالمئة من هذه الأصوات في الانتخابات لرئاسة الحكومة لمرشح اليمين والليكود، بنيامين نتنياهو الذي انتُخب في حينه لرئاسة الحكومة بفضل أصوات المهاجرين الروس)، وانضم كشريك مهم إلى ائتلاف اليمين القومي، والديني و«الحريدي». والنجاح الكبير لحزب المهاجرين الناطقين باللغة الروسية هو أحد المؤشرات إلى التغييرات العميقة التي تحصل في المجتمع والدولة في إسرائيل.

ولكن، كما سبق وقلنا، فالجالية الناطقة باللغة الروسية ليست متجانسة أيضاً، فمع اقتراب موعد الانتخابات في العام 1999، انسحبت شخصيتان بارزتان (يوري شتيرن وميخائيل نودلمان)، من حزب «يسرائيل بعلياه» وأقاما حزب «يسرائيل بيتينو» [إسرائيل بيتنا] برئاسة أفيغدور ليبرمان، الذي شدّد في خطابه السياسي على الرسائل القومية المتطرفة أكثر، وعلى التمركز حول الإثنية اليهودية، لكنه لم يطمس، بل أبرز «روسيته». وهكذا وجد حزب «يسرائيل بعلياه» نفسه في منافسة مع أحزاب إثنية روسية وشرقية، فقام بتوجيه كل حملته الانتخابية نحو أهداف جوالية/ أهلية وليس نحو أهداف قومية

---

(92) لائحة انتخابية أخرى للمهاجرين، «اتحاد وهجرة»، خاضت الانتخابات، لكنها لم تعبر «نسبة المنع»، فإذا أضفنا الأصوات التي أُعطيت لهذه اللائحة إلى الأصوات التي حصل عليها حزب «يسرائيل بعلياه»، لكان تمثيل المهاجرين في الكنيست قد بلغ ثمانية مقاعد. من جانبه قام حزب العمل بضم ممثلة عن المهاجرين الروس، وممثل عن «الفلاشا» (من طريق التلاعب في الانتخابات التمهيدية لاختيار أعضاء اللائحة) إلى لائحته الانتخابية (انظر الفصل العاشر من هذا الكتاب).

ووطنية[93] في المقابل كان الخطاب السياسي لحزب «يسرائيل بيتينو» بزعامة ليبرمان، ذا طابع قومي عام. لكن عضوي الكنيست الآخرين اللذين مثّلا حزب «يسرائيل بيتينو» في الكنيست كانا محسوبين على تلك الفئة من السياسيين التي كانت تضع شؤون الجالية الروسية في مقدمة اهتماماتها[94] وكما سبق وأشرنا، ففي الانتخابات ذاتها (1999) زادت الأحزاب الإثنية الروسية تمثيلها في الكنيست: «يسرائيل بعلياه» فاز بستة مقاعد و«يسرائيل بيتينو» بأربعة.

بعد العودة إلى طريقة الانتخابات السابقة [أي الاقتراع ببطاقة واحدة وليس بطاقتين] كان من المتوقع أن يتضاءل حجم التمثيل البرلماني لمعظم الأحزاب التي تمثّل المصالح الخاصة لهذا القطاع السكاني أو ذاك، وهذا ما حصل فعلاً في الانتخابات العامة في العام 2003، فحزب «يسرائيل بيتينو» انضم قبل الانتخابات إلى الجبهة الموحدة لليمين الراديكالي (الاتحاد القومي)، وأما «يسرائيل بعلياه»

(93) تحت الشعار الداعي إلى السيطرة على وزارة الداخلية، التي كانت تسيطر عليها حركة «شاس»، إذ كان المهاجرون الروس يعتقدون أن الوزارة تضطهد «الروس» على أساس إثني: شعار «ناش كونترول» المعروف (أي إن وزارة الداخلية يجب أن تكون تحت «سيطرتنا»).

(94) بالمناسبة، كان اسم الحزب مستعاراً من اسم «روسيا بيتنا»، لائحة المؤسسة السياسية الروسية في الانتخابات للبرلمان الروسي في العام 1995. وكان على رأس اللائحة رئيس الحكومة آنذاك، فكتور تْشرنوميردين. حقاً لقد حاول شيرانسكي وليبرمان، على حد سواء، أن يخلقا للحزب طابع حزب قومي وطني، ومن أجل ذلك ضمّا إلى لائحتيهما تسفي فايسبيرغ (الذي كان عضو كنيست عن «يسرائيل بعلياه» في الكنيست الرابع عشر 1996-1999) والعقيد (احتياط) إليعازر كوهين (عضو كنيست عن حزب «يسرائيل بيتينو»)، ولكن من المشكوك فيه أن يكون الأمر أكثر من ضريبة كلامية لإضفاء الطابع «العمومي» على الحزبين، ولكن مجرد ضم إسرائيليين إلى اللوائح الروسية دليل على الضغوط المتقاطعة التي كانت تتعرض لها الأحزاب «الروسية».

ففاز في هذه الانتخابات بمقعدين فقط، ونتيجة لذلك قرر فوراً بعد الانتخابات الانضمام إلى «الليكود» الذي كان الحزب المنتصر في تلك الانتخابات. وبذلك اختفت الأحزاب «الروسية» عن الخارطة السياسية الحزبية في إسرائيل، غير أن القوة السياسية للأصوات الروسية بقيت قائمة.

كان حزب «الخيار الديمقراطي»[95] [لم يبق طويلاً] الحزب الروسيّ الثالث، وهو عبارة عن كتلة برلمانية من رجال «الموجة الثانية» انسحبت بعد الانتخابات في العام 1999 من الكتلة البرلمانية لحزب «يسرائيل بعلياه». وكان على رأس الكتلة المنشقة كل من عضوي الكنيست، في حينه، رومان برونفمان (هاجر إلى «إسرائيل» في السبعينيات من القرن الماضي) وألكسندر تسينكر (هاجر في مطلع التسعينيات من القرن الماضي). ويُعتبر برونفمان من البرلمانيين الأكثر ثقافة بين أعضاء الكنيست الناطقين باللغة الروسية وذا «ميول يسارية» لا لبس فيها[96] وكان حزب «الخيار الديمقراطي» كتلة برلمانية معتدلة، شعبوية، وفي الانتخابات التي أُجريت في العام 2001 [آخر انتخابات مباشرة لرئاسة الحكومة] أيّد مرشح حزب العمل في تلك الانتخابات إيهود باراك. وأوضح برونفمان في حينه، أن انسحابه من

(95) هذا مثال إضافي لمحاولة المزج بين الثقافات، ففي اسم الحزب شبه إيماءة حنين نحو حزب «الخيار الديمقراطي الروسي»، لائحة المؤسسة الليبرالية الروسية في الانتخابات للبرلمان الروسي في شهر كانون الأول/ ديسمبر العام 1993، التي ترأسها القائم بأعمال رئيس الحكومة آنذاك، ييغور غايدر، حفيد كاتب قصص أطفال شيوعي مشهور هو أركادي غايد غوليكوف.

(96) مثلاً، هو ربما عضو الكنيست الوحيد الذي دعم علناً رافضي أداء الخدمة العسكرية في المناطق المحتلة، عقب الأزمة التي حصلت نتيجة العصيان الفلسطيني بدءاً من العام 2000.

حزب «يسرائيل بعلياه» كان بسبب عدم موافقته على موقف «يسرائيل بعلياه» المؤيد لاستمرار العمل بترتيبات الوضع الراهن [ستاتيكو] في قضايا الدين والدولة. وكان مصير هذا الحزب المعتدل أيضاً الزوال عن الخارطة السياسية عقب الانتخابات العامة في العام 2003. وكما يبدو، فقد شعر الناخب الروسي، أن هذه الأحزاب لم تمثل مصالحه الخاصة كما ينبغي.

خلاصة: ثلاثة سيناريوهات محتملة

«ثقافة الفقاعة اللغوية» الروسية التي تضفي على اليهودية تفسيراً قومياً متطرفاً، علمانياً واستقوائياً، في الأغلب، تندمج جيداً في داخل الطابع اليهودي للدولة الآخذ بالتعاظم. لكن التوقع، بأن تُبتلع هذه الثقافة في داخل شريحة الطبقة الوسطى الأشكنازية وتتبنّى توجهاتها السياسية، ثبت بطلانه حتى الآن في معظم الحالات. هذه، حقاً، مجموعة غير متجانسة ترتكز على لغة مشتركة، ولكن بحكم أنها تشكّل كتلة سكّانيّة خطيرة الشأن أصبح بمقدورها في الوقت ذاته الحفاظ على حدودها والمشاركة كفاعل مركزي في حرب الثقافة الإسرائيلية على كل جبهاتها. ولم تشعر هذه المجموعة فقط بأنها مُصطفاة ومتفوّقة ثقافياً حيال الثقافتين الغربية والشرقية في إسرائيل، بل لديها إحساس بأداء رسالة، أي إصلاح الدولة الإسرائيلية، التي انحرفت عن الطريق القومي في مجالات الصمود الوطني والتقدم التكنولوجي.

من حيث طبيعتهم، ومن ناحية رأس المال البشري الذي في حوزتهم، فإن المهاجرين الناطقين باللغة الروسية يشبهون جداً، من حيث سماتهم، الطبقة الوسطى (الأشكنازية). ومن حيث العمالة، سبق لهذه الهجرة أن بدأت تُستوعب بسرعة داخل هذه الطبقة.

وبدأت هذه الشريحة تفتِّش تلقائياً عن شركاء سياسيين وديموغرافيين لإقامة تحالفات طبقية ـ ثقافية وسياسية (بالأخص حيال الشريحة العربية[97]، والأورثوذكسية القومية، واللاصهيونية، والشرقية). «فالروس» أيضاً يشعرون بتهديد حقيقي من جانب تلك الشرائح، ويجدون أنفسهم في منافسة معها على مكانتهم الطبقية والرمزية في الدولة الإسرائيلية. وعلى ذلك، فمن المحتمل أن يستوعب هذا الجيل الأصغر سناً، وبالأخص الجيل المقبل من «الروس»، الذي يوجد، بطبيعة الحال، فجوات آخذة بالاتساع بينه وبين جيل والديه، في داخل الطبقة الوسطى في الدولة، وبالتالي فإن خصوصيته كثقافة الجيب الروسي سوف تتلاشى، وهناك منذ الآن عدد من الإشارات إلى ذلك.

مع ذلك، ليس هناك أي يقين بأن «الروس» سيختفون في الجيل المقبل، أو أنه لن يعود لهم وجود بهذا الشكل أو ذاك. كذلك فإن وجه الشبه قليل اليوم بين الشرقيين التقليديين أو «الحريديم» القوميين وبين جيل آبائهم، ومع ذلك، فقد حافظوا على «الفقّاعة» الثقافية الخاصة بهم، وحتى عززوا ورسّخوا هويتهم وحدودها[98] كم من الوقت سيُحافظ على الثقافة «الروسية» كثقافة منفصلة للناطقين باللغة الروسية (إلى جانب كونهم يتحدثون بالعبرية)[99]، وبأي طريقة؟ هذا الأمر يتعلق بالتطورات في المجتمع الإسرائيلي والمجتمع

(97) لاحتياجات أخرى، وفي سياقات أخرى، كان بإمكان العرب، كما كل قطاع آخر، أن يتحالفوا مع هذا القطاع أيضاً.

(98) انظر الفصلين الرابع والخامس من هذا الكتاب

(99) كذلك، فالعرب الإسرائيليون وقسم من التيار الديني الأورثوذكسي [الحريدي] كانوا ثنائيي اللغة.

العالمي على حد سواء. فإذا استمرت اتجاهات التجزؤ الثقافي الطبقي في المجتمع الإسرائيلي، فليس هناك ما يمنع تمأسس «الروسي الإسرائيلي» كأحد نماذج الإسرائيلي والإسرائيلية. وتستمر اللغة والثقافة الروسيتين بالانتقال من جيل إلى آخر (بواسطة نظام تعليم منفصل بشكل جزئي أو كامل)، كذلك سيبقى سوق الزواج بين أفراد الجالية قائماً، وسوف تبقى وسائط أعلام روسية أخرى، ضواحي ومدن ذات أكثرية «روسية» وأسلوب حياة متميز. مع ذلك، فإن توفّر الصلة مع البلد الأم وجاليات مهاجرين روس (يهودية وغير يهودية) في العالم مرشح لأن يقوّي أو يضعف هذا الاتجاه. وإذا تحولت العلاقات الثقافية والاقتصادية «الروسية» إلى شبكة حول العالم ـ وضع تصبح فيه «إسرائيل» مركزاً ثانوياً ومكملاً لموسكو، ولسانت بطرسبورغ ـ فإن حدود المجموعة الروسية داخل الدولة الإسرائيلية ستبقى قائمة. وهذا اتجاه تطور محتمل بشكل لا يقل عن إمكان الذوبان الروسي في الطبقة الوسطى الأشكنازية بالذات التي سوف تتساوى قيمتها الوظيفية مع «بوتقة الصَّهْر» الصهيونية.

إن الاتجاه الثالث الممكن الذي ينبع من الأسباب التي عدّدت في أثناء وصف الاتجاه الثاني، هو استمرار انعزال جزء من «الروس» في داخل جيوبهم ـ من دون أن يجتازوا عملية «أسرلة» لا في وعيهم، ولا في وعي باقي المجموعات السكانية في الدولة ـ والحفاظ على هويتهم الروسية، ليس في سياق رفض إسرائيليتهم فحسب، بل يهوديتهم أيضاً. وستبقى الحدود بينهم وبين بقية أجزاء الدولة الإسرائيلية حادة، وستكون المجموعة التي ينتمون إليها من حيث الثقافة والهوية عبارة عن خليط من الروسية والمواطنة العالمية. وفي كل الحالات الثلاث، فإن مجرد وجودهم داخل الدولة الإسرائيلية قد أحدث تغييرات ليس فقط في التركيبة الديموغرافية

للدولة ـ وهو مجال مهم بحد ذاته ـ بل كان له أيضاً تأثير في المستوى الاقتصادي، والثقافي، والسياسي والاجتماعي، الأمر الذي سيتسارع في المستقبل[100]

(100) يحتمل أنه مع استقرار النظام في روسيا وبدء الازدهار الاقتصادي للطبقة الوسطى داخلها، ستبدأ عودة جزء من المهاجرين الروس إلى بلدهم الأم، تلك الظاهرة التي تتسم بها كل دولة هجرة.

الفصل العاشر

من «الفلاشا» إلى بيتا يسرائيل

المهاجرون المعروفون أيضاً باسم «بيتا يسرائيل» أو «فلاشا»[1]، الذين قدموا من أثيوبيا إلى «إسرائيل»، هم تقريباً صورة مرآة معكوسة للمهاجرين الذين قدموا من الاتحاد السوفياتي ورابطة الدول المستقلة، من حيث سماتهم الاجتماعية ومكانتهم في النظام. فهم مجموعة صغيرة نسبياً، يبلغ تعدادها نحو 75 ألف نسمة فقط، ولكنها بارزة جداً بسبب الفوارق البدائية القديمة بينها وبين باقي السكان، وبسبب المهارات المتدنيّة ورأس المال البشري الضئيل اللذين وصلا معها إلى المجتمع والدولة الإسرائيليين أيضاً. جُلب

(1) حقاً تعتبر التسمية «فلاشا» اليوم تسمية ذات مدلول مهني لهذه المجموعة الإثنية، ولكن على امتداد سنوات طويلة كان الأمر مقبولاً وحيادياً. أما «بيتا يسرائيل» فهي تسمية وهوية جديدتين للغاية، تعتبران اليوم تسمية لائقة لمجموعة دينية وإثنية أطلق عليها تسميات عديدة في سياقات أثيوبية مختلفة، وبالذات، Esrael أو Ezraelotz (ش. فايل، «ألقاب جماعية وهوية جماعية ليهود أثيوبيا،» في: ش. فايل، محرر، **يهود أثيوبيا تحت الأنوار الكاشفة** (القدس: همخون لحيكر هطيبواح بحنوخ [معهد بحوث الرعاية في التعليم]؛ الجامعة العبرية في القدس، 1997)). و«بيتا يسرائيل» هي على ما يبدو تراث وهوية ابتُكرا في البلاد، وغايتها خلق رابط مباشر بين «الفلاشا» والدولة والمجتمع الإسرائيليين. في هذا الفصل سنطلق تسمية «فلاشا» في السياق الأثيوبي، وتسمية «أثيوبيين» في السياق الإسرائيلي.

الأثيوبيون إلى «إسرائيل» في «عمليتين» مثيرتين و«سريتين»: «عملية موشي» و«عملية شلومو». ولكن، قبل «عملية موشي»، سبق وجاء منهم، بشكل متقطع وغير منتظم، منذ العام 1977 على وجه الخصوص، نحو ستة آلاف مهاجر أثيوبي (معظمهم من إقليم تيغرا). إلى ذلك الحين وصل إلى البلاد، منذ الخمسينيات من القرن الماضي، نحو 300 نسمة فقط. وفي إطار «عملية موشي» (1984 ـ 1985) جُلب إلى البلاد، عبر السودان نحو سبعة آلاف شخص، وبين «العمليتين» هاجر إلى البلاد أيضاً نحو 11 ألف شخص، وفي إطار «عملية شلومو» (أيار/ مايو العام 1991، بينما كانت الحرب الأهلية في أثيوبيا تتجه نحو الانتهاء) جُلب 14300 مهاجر من أثيوبيا، وإلى حين نهاية العام 1996 أُضيف إليهم عشرة آلاف شخص آخرين[2] إلى هذه الأيام يجب أن نضيف أكثر من اثني عشر ألفاً ولدوا مع مرور الوقت في «إسرائيل» وأن ننقص منهم نحو ألف شخص من الوفيات في البلاد. وكما سنرى لاحقاً، هناك تباين ملحوظ بين مهاجري الموجات («العمليتين») المختلفة من ناحية تركيبة السكان وخصائصهم.

يحمل دخول هؤلاء المواطنين الجدد إلى الدولة، الذين يُطلق عليهم اليوم اسم «اليهود الأثيوبيين»، والمميّزين ببشرتهم السوداء، بعض التجديد والاستمرار لمسارات التعددية في النظام الاجتماعي الإسرائيلي، فظهورهم كفئة اجتماعية (وليس كأفراد فقط) حوّل «إسرائيل» إلى مجتمع أكثر تنوّعاً من ناحية إثنية وقومية، وأدخل إلى داخل النظام متغيراً اجتماعياً آخر، ومعه أيضاً حداً اجتماعياً من نوع آخر ـ غير قابل للاختراق تقريباً ـ هو حد العرق. لم يكن الاعتراف

---

(2) وزارة الاستيعاب، **استيعاب الهجرة: صورة وضع، أهداف وتحديات** (القدس: همسراد لكليطات ـ هعلياه، هأجاف لتخنون او محكار [وزارة استيعاب الهجرة، شعبة التخطيط والأبحاث]، 1997)، ص 38.

بيهودية «الفلاشا» أمراً تلقائياً، إذ على الرغم من قراري حكم فقهيين مبدئيين اعترفا بيهوديتهم، كانوا، مع ذلك، مطالبين باجتياز مراسم وطقوس تهويد، وكانت القضايا المتعلقة بأحوالهم الشخصية خاضعة لفتاوى فقهاء الدين الأورثوذكسيين المعترف بهم كـ «خبراء» وكمراجع لإصدار فتاوى في هذه الشؤون، إذ إن كهنتهم («كيسيم»)(*) غير معترف بهم كمخوّلين دينياً بتنظيم وإجراء طقوس الزواج، والطلاق والدفن. حقاً لقد صُنّفوا كيهود لناحية الاستفادة من قانون العودة، كمجموعة وكأفراد (بموجب قرار لجنة وزارية مشتركة في العام 1975)، غير أن يهودية كل فرد منهم مشكوك فيها، «لأنه وفقاً لرأي الـ «ربنوت» [المجلس الديني الأعلى]، هناك شكوك بوجود أقلية ملحوظة من الزيجات المختلطة بين أفراد هذا السبط اليهودي»[3]، في البداية طُلب من الأثيوبيين، الخضوع لإجراءات تهويد متشددة، من ضمنها الختان والتطهّر[4] قسم من رجال موجة الهجرة الأولى (على الأخص أولئك الذين قدموا من إقليم تيغرا) وافق على كل الشروط المتشددة التي اشترطتها الـ «ربنوت». وعارض آخرون (أولئك الذين قدموا من منطقة غوندار) ذلك، معتبرين المطالبة

(*) مفردها «كيس» أي الكاهن اليهودي باللغة الأمهرية.

(3) م. كورينالدي، **يهود أثيوبيا: هوية وتراث** (القدس: رؤوفين ماس، 1988)، ص 218.

(4) هذا على الرغم من أن الحاخام عوفاديا يوسف، قد نشر فور توليه لمهام منصب الحاخام السفارادي الرئيس في العام 1973، «فتوى» أعلن فيها أن «الفلاشا» يهود، وحذا حذوه في ذلك الحاخام الأشكنازي الرئيس، شلومو غورين. وكل من أصدر فتاوى شرعية وقضائية فإنه يستند بذلك على «فتاوى» بشأن يهودية رجال «كوش» إلى الحاخام دايفد بن زيمرا الذي شغل بدءاً من العام 1513 منصب رئيس المحاكم الربانية [الشرعية] في مصر على امتداد أربعين عاماً. أما الحاخام موشي فاينشطاين، رئيس مجلس علماء التوراة في الولايات المتحدة، فأبدى تحفظاً خطيراً عن فتوى الحاخام بن زيمرا مدّعياً أنه لم يكن يملك المعرفة الكافية لإصدار فتواه. لكن علماء الدين الإسرائيليين لا يميلون إلى قبول هذه المقاربة.

بتهويدهم من جديد إذلالاً وعنصرية[5] هذه المقاربة دفعت المهاجرين من أثيوبيا في نهاية المطاف إلى خوض صراع مباشر مع الـ «ربنوت» في إسرائيل، تجسّد في أعمال احتجاج علنية، في اعتصام استمر قرابة شهر (في تشرين الأول/ أكتوبر العام 1985)، وفي أعمال شغب أكبر وأوسع في كانون الثاني/ يناير العام 1996. وبسبب أعمال الاحتجاج الصاخبة في العام 1985، اضطرت الـ «ربنّوت» إلى التراجع قليلاً عن مطالبها، فتقرر الاعتراف بطقوس الختان الأثيوبية، في سياق الموافقة على تفويض مسجّل عقود زواج على المستوى القطري، بالقيام بعملية فحص على انفراد لكل حالة من حالات تسجيل عقود زواج بين الأثيوبيين. وفي أيلول/ سبتمبر العام 1988، تم تعيين الحاخام دايفد شلوش من نتانيا، المعروف كمرجع معتمد وكصاحب مقاربة «ليبرالية»، في منصب مسجّل عقود الزواج، غير أن الأثيوبيين لم يروا في ذلك حلاً لا لُبس فيه لمكانتهم ولهويتهم كيهود وكشركاء متساوي المكانة في المجتمع الإسرائيلي[6] كذلك فإن المطالبة بتسجيل اسم العائلة (وفقاً للاسم الأثيوبي الخاص للشخص الأكبر سناً ـ الجد ـ في العائلة النواة) ألحقت إساءة إلى نظرتهم الذاتية لأنفسهم وبثقتهم بذاتهم، مع أنهم كانوا مستعدين مسبقاً، بقدر يفوق كثيراً معظم مجموعات المهاجرين الأخرى، لـ «التأقلم» في المجتمع الإسرائيلي، فقد كان لديهم مفهوم ما عن التباين القائم بينهم وبين المجتمع المرشح لـ «استيعابهم»، لأنه كان

---

(5) كذلك تسبّب الأمر في إحداث انشقاق عميق داخل الجالية الأثيوبية في إسرائيل، وفي زيادة حدة التناقضات داخلها.

(6) كثير من الأزواج فضّل مراسم الاحتفال التقليدية التي كان يديرها الـ «كيس» [الكاهن]، وبعد ذلك، وعقب إعداد عقد زواج لدى محام، كانت السلطات تعترف بزواج الزوجين وبالتالي كانا يحظيان بكل الحقوق الممنوحة للزوجين.

هناك أثيوبيون مكثوا في «إسرائيل» أو تسنّى لهم الهجرة إليها قبل ذلك، وتسنّى لهم العودة إلى أثيوبيا كمبعوثي منظمات ومؤسسات مختلفة.

خلفية تاريخية

أمامنا حالة مثيرة لـ «ابتداع تراث» وهوية 1993[7]، يرتكزان على نوى قائمة، في سياق لقاء بين مجموعات إثنية ودينية في أثيوبيا ومصالح وأيديولوجيات لمجموعات قديمة ومميزة داخل المجتمع الإسرائيلي. هذا، لأن الشريحة الاجتماعية التي مارست الضغوط للاعتراف (المشروط) بيهودية أبناء جالية «بيتا يسرائيل»، وتطبيق قانون العودة عليهم، كانت مجموعة ناشطين ورجال دين من بين اليهودية الأورثوذكسية ومن بين التيار الديني القومي، ولكن ممارسة التمييز ضدهم أيضاً على خلفية الشك في يهوديتهم، كان مصدرها المؤسسة الدينية. على الدوام كان في اليهودية نزعات شبه غيبية وتقاليد متوارثة بشأن «اكتشاف الأسباط المفقودين» ـ ترتبط بشكل جزئي بالحركات الباحثة عن العالم الآخر ـ هذا الاكتشاف الذي كان يكمن فيه وعد بتحويل «إسرائيل» إلى «شعب كبير»[8] لقد اعتُبر «الفلاشا» ذوي هوية دينية يهودية صلبة، مع أن ممارستهم الدينية بدت كمن عفا عليها الزمن وساذجة ـ مع أنها حقيقية ـ جرّاء انقطاعهم الطويل عن التيارات المركزية (الأوروبية خاصة) في اليهودية. وأُضيف إلى كل ذلك مفهوم الاحتياجات المصلحية

---

(7) S. Kaplan and Ch. Rosen, «Ethiopian Jews in Israel,» *American Jewish Year Book* (1994).

(8) في منتصف العام 2002، جلب إلى «إسرائيل» بضع مئات من الأشخاص من كولومبيا، واجتازوا عملية تهويد سريعة وتم توطينهم في المناطق المحتلة.

الديموغرافية سواءً كان ذلك في سياق الداخل اليهودي في «إسرائيل» أو في السياق اليهودي ـ العربي/ الفلسطيني.

منذ القرن الرابع عشر كان معروفاً وجود جاليات في شمال أثيوبيا (في مناطق النيل الأزرق، وبالذات في غوندار وتيغرا) تنسب نفسها إلى اليهودية من ناحية إثنية ودينية، وتحتفظ بنصوص يهودية مقدّسة (مثلاً كتاب الـ «**أوريت**» وهو ترجمة لكتاب العهد القديم إلى لغة «غيعز»(*) وتمارس جزءاً مهماً مركزياً من ممارسات (الفرائض، أو المعتقدات) الديانة اليهودية الـ «ما قبل ربّانية»(**) (على غرار الحفاظ على قدسية السبت، أحكام الطهارة، الختان وما شابه)[9] كذلك كان محيط هذه الجاليات المسيحي الأثيوبي، يصنّفها كجاليات يهودية، سلباً وإيجاباً. وإلى حين القرن الرابع عشر كانت الزراعة، العمل الأساس لهذه الجاليات، ولكن كلما كانت الجاليات غير المسيحية في أثيوبيا تدفع نحو هوامش النظام السياسي الاقتصادي، كانت هذه الجاليات تفقد حقها في تملّك الأراضي وتدفع إلى ممارسة أشغال كانت تعتبر حقيرة ونجسة، على غرار الحدادة، وصناعة الخزف والنسيج[10] وإلى حين القرن السابع عشر كان «الفلاشا» يتمتعون بشبه

(*) لغة سامية كانت محكية في شمال شرق أفريقيا قبل تطور اللغة الأمهرية ولا تزال تستخدم كلغة الكنيسة الأثيوبية.

(**) «اليهودية الربانية»: كنية طائفة يهودية تعترف بالتوراة الشفاهية إضافة إلى التوراة المدونة خلافاً لطائفة القرائين والصدوقيين.

(9) S. Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia from Earliest Time to the Twentieth Century* (New York: New York University Press, 1992).

(10) كل الحرف التي كانت تقترن بتغيير حالة تراكم المادة من طريق استخدام النار، كانت تعتبر أعمال شعوذة أو سحر، وكل من يزاولها كان يعتبر مفترياً (أي ساحراً). وكانت للساحر مكانة تثير الذهول، والخوف، والهلع والاحتقار على حد سواء، لأنه نُسبت إليه قدرات خارقة للطبيعة، ليس بالنسبة إلى كل ما له علاقة بالمادة فحسب، ولكن أيضاً بالنسبة إلى الناس والكائنات الحية.

حكم ذاتي مركزي، وكانوا في إقليم جبال «سماين» خاضعين لسلالة ملكية. وانتهى عهد هذه السلالة الملكية، وكذلك الحكم الذاتي، بعد هزيمة «الفلاشا» على أيدي المسيحيين الأورثوذكس[11] ومع ذلك، فمنذ مطلع القرن العشرين وحتى منتصف الثلاثينيات منه بدأت هذه المجموعات الأثيوبية الاقتراب ممّا تسميه فايل[12] «اليهودية المعياريّة» من خلال تبنّي الأحكام الدينية بدءاً بالتوراة الشفهية وانتهاءً بإضافات «اليهودية الربانية». ويُعتبر د. يعقوف بيتلوفيتش، الذي وصل إلى أثيوبيا في العام 1904، «مكتشف» اليهود هناك وكمن أدخلهم إلى التاريخ اليهودي، من طريق إطلاع «العالم اليهودي» على أمر وجودهم. وكان بيتلوفيتش أيضاً هو من جلب إلى «الفلاشا» معرفة معينة لناحية أداء الصلاة بالعبرية، وجعلهم ينتهجون عادة إضاءة الشموع يوم السبت واستخدام شعار نجمة داوود السداسية الرؤوس. في الخمسينيات من القرن الماضي فتح في مدينة أسمرة دورة للمعلمين تابعة لدائرة التعليم التوراتي في الوكالة اليهودية، وهاجر العديد من خريجي هذه الدورة إلى إسرائيل، أو على الأقل قام بزيارتها. وفي منتصف السبعينيات من القرن الماضي أُقيمت في منطقة غوندار منظومة مدارس تابعة لمؤسسة «أورت» للتعليم المهني، حيث تلقى التعليم فيها بضع مئات من الشبان. ولكن على الرغم من اقترابهم من التيارات

---

(11) يشير كل من فانكهيرست (د. / ل. فانكهيرست، «بيتا يسرائيل» (الفلاشا) في سياقهم الأثيوبي،» في: فايل، محرر، **يهود أثيوبيا تحت الأنوار الكاشفة**) وسلمون (H. Salmon, «Slavery Among the 'Beta-Israel' in Ethiopia,» *Slavery and Abolition*, vol. 14 (1994)) إلى أن «الفلاشا» والمسيحيين الأورثوذكس على حد سواء كانوا يمتلكون العبيد والجواري من بين أبناء الجالية الثانية، ويقيمون علاقات جنسية معهن وحتى كانوا يتزوجون من جواريهم.

(12) فايل، «ألقاب جماعية وهوية جماعية ليهود أثيوبيا،» في: فايل، محرر، المصدر نفسه، ص 45.

المركزية في اليهودية، في سياق التواصل مع مبعوثي الجاليات اليهودية الأخرى في العالم، لم يتخلّ «الفلاشا» أيضاً عن مظاهر مشتركة لهم ولجيرانهم المسيحيين (على غرار الرهبنة، وتقديم القرابين، وامتلاك العبيد). كقاعدة عامة، وعلى امتداد مسيرة حياتهم المعروفة، كان هناك تطابقات جزئية، عمليات تغيير ثنائية الاتجاه للديانة، وزيجات مختلطة بين «الفلاشا» وبين الطوائف المسيحية (وربما الإسلامية أيضاً) التي عاشوا وسطها، ولم يكن هناك تقسيم وحدود اجتماعية لا لُبس فيها بين الطوائف الدينية في أثيوبيا. وكان هناك (ولا يزال) أمثال أولئك الذين صنّفوا أنفسهم كيهود وكمسيحيين في آن، أو كيهود تمّ تنصيرهم من طريق طقس المعمودية («فْراس مورا» أو بكنيتهم المعروفة أكثر في إسرائيل، الـ «فلاشمورا»)[13] وأقاموا طقوس العبادة والفرائض الدينية للديانتين في الوقت ذاته. وفي السياق الأثيوبي والأفريقي، فالانتماءات الدينية تتداخل ولا تناقض بعضها بعضاً بالضرورة[14]، وحتى يمكننا العثور على أبناء لعائلة واحدة ينتمون إلى ديانات مختلفة، ويؤدون ممارسات دينية مختلفة. ويروي فانكهيرست[15] أن التقسيم الطبقي الكنسي كان متشابهاً لدى الطائفتين: كهنة (قساوسة)، وسدنة

(13) عدد أفراد «الفلاشمورا» [اليهود المسيحيون] الذين وصلوا إلى «إسرائيل» غير معروف، بعضهم اجتاز طقوس ومراسم تهويد أشرف عليها الحاخام مناحيم فيلدمان. وكان فيلدمان على رأس لجنة شكلتها «الربّنوت» [المجلس الديني الأعلى]، أوصت بجلب من تبقى من «الفلاشمورا» في أثيوبيا إلى إسرائيل، وأيّد ذلك أيضاً الحاخام شلوش والمحامي ميخائيل كورينالدي الذي كان مختصاً بالقضايا القانونية للأثيوبيين في إسرائيل. وكان الموضوع محور اهتمام قاضي المحكمة العليا سابقاً، مناحيم ألون الذي شغل، في توزيع مقاعد أعضاء المحكمة العليا، «الرقعة» المخصصة للتيار الديني القومي.

(14) س. كبلان، «تاريخ، هالاخاه [شريعة] وهوية: «بيتا ـ يسرائيل» ويهود العالم،» في: فايل، محرر، المصدر نفسه.

(15) فانكهيرست، «بيتا يسرائيل» (الفلاشا) في سياقهم الأثيوبي،» في: فايل، محرر، المصدر نفسه، ص 16.

(حجّاب)، وحكماء، ورهبان، وراهبات، ونسّاك، كما إن اللباس كان متشابهاً. واعتادت نخبة الحكماء والكهنة لـ «بيتا يسرائيل» تحصيل ثقافتها وعلومها الدينية والأدبية في مدارس الطائفة المسيحية الأورثوذكسية.

أضف إلى ذلك، فعلى ما يبدو، لم يكن في أثيوبيا، حتى القرن الخامس عشر، فصل تام بين المسيحية واليهودية، غير أن ظهور طائفة الـ «إيهود» (Ayhud ـ أي «اليهود»)، الذين انشقوا عن النصرانية القديمة وأعلنوا أنهم «اليهود الحقيقيون»، فاضطهدوا ولوحقوا لفترة زمنية معينة جرّاء ذلك، هذا الظهور هو الذي خلق فصل حاد بين «الفلاشا» وباقي الطوائف الدينية والإثنية في شمال أثيوبيا. وعلى كل حال، فإنه مجرد نشوء طائفة دينية يهودية قديمة في أثيوبيا، ليس له حتى يومنا هذا تفسير تاريخي مقبول، والتأريخ المدوّن، والأساطير والعلوم اللاهوتية تتداخل هنا في بعضها بشكل يفوق ما هو مألوف في التأريخ المدوّن لإثنيات، وديانات، وقوميات يوجد لدى الباحثين إطلاع ودراية أكبر بها[16] كذلك هناك أهمية

(16) وفقاً للأسطورة اليهودية، التي تسرّبت أيضاً إلى داخل الذاكرة الجماعية «للفلاشا»، فإنهم يحتسبون على ذريّة سبط دان المفقود. إضافة إلى هذا التراث، هناك أيضاً، موروثون «علميون» أكثر. الأول، يرى أن اليهودية وصلت إلى أثيوبيا عقب حملة تبشيرية يهودية انطلقت من المركز اليهودي في مصر، في اتجاه وادي النيل جنوبياً، أو بواسطة الفرقة العسكرية اليهودية المتمركزة في قلعة «ياف (اليفنطينا) على مقربة من أسوان بين القرن السابع والقرن الخامس قبل الميلاد. وعلى ما يبدو فإن ترجمة «السبعين» لـ «**المقرأ**» [**الكتاب المقدس ـ التوراة**] إلى اللغة اليونانية شكّلت قاعدة لصيغة التوراة بلغة الـ «غيعز» (Géez) «الفلاشية» الـ «أوريت». وعلى كل حال، ففي فترة «بايت شيني» ـ الهيكل الثاني (536 قبل الميلاد حتى 70 قبل الميلاد) كان في الاسكندرية مركز يهودي ـ هيليني [إغريقي] مستقل ذاتياً ومزدهر، وكان التجار، والبحاثة والمبشّرون اليهود، يبحرون فعلاً على امتداد وادي النيل جنوبياً، والمرجح أنهم وصلوا إلى منابعه، أي إلى النيل الأزرق، حيث كان «الفلاشا» يقيمون. وبحسب رواية أخرى، فإن يهوداً من اليمن وصلوا إلى المنطقة ونشروا فيها ديانتهم. وحتى الآن لم يُعثر على أدلّة وبراهين دامغة لأي من النظريتين.

للإشارة إلى أن الأسطورة المؤسِّسة للأثيوبيين النصارى تنسب ولادتهم كإثنية إلى الوحدة التي قامت بين الملك التوراتي شلومو [سليمان] وملكة سبأ التي أتت من «أكسوم»(*)، التي ينظر إليها، وفقاً لهذا التراث، على أنها «كوش»(**) التوراتية. ورُبطت سلالات ملكية أثيوبية بشجرة النسب هذه وتحولت الرواية التوراتية القصيرة إلى نص مفصّل كامل في الأسطورة القومية الأثيوبية.

وعلى الرغم من اللامركزية والانتشار الجغرافي الواسع للغاية لقرى «الفلاشا»، فإن بنيتهم الاجتماعية والطبقية كانت متشابهة بشكل أو بآخر، وبالذات بعد أن حلّت الـ «كسوتْس» [القيادة الروحية العليا]، قرابة القرن العشرين من الألف الثانية، محل مؤسسة الرهبنة، سواء كان ذلك في النصرانية أو في اليهودية وفق الطراز الأثيوبي. وكانت العضوية في تلك القيادة منصب يُفترض بمن يتقلده أن يكون قد حقق إنجازات وضليعاً في العلوم الدينية، وبالتالي فالمنصب ليس مجرد انتماء إلى تلك المؤسسة القيادية الروحية، فزعماء القرية أو الطائفة كانوا شيوخاً، أو أشبه بمجلس شيوخ («شْماغلوتس») كان أيضاً بمثابة محكمة وكذلك مرتبة قضائية دينية للتحكيم في النزاعات. وكان يقف على رأس هذا السلم الوظيفي، كاهن (الـ «كيس») وتتمركز حوله حاشية من الكهنة الشباب المتمرنين ومساعديهم (الـ «دوفراتا»). وكان الـ «كيس» يصدر الأحكام والفتاوى

(*) اسم مدينة صغيرة في إقليم تيغرا، تحولت في ما بعد إلى عاصمة مملكة كبيرة بدءاً من القرن الثاني قبل الميلاد. هذه المملكة كانت تربطها علاقات بممالك جنوب شبه الجزيرة العربية، ومنها مملكة سبأ التي نسجت حولها رواية زواج الملك سليمان من ملكة تلك المملكة التي ولدت له ابناً باسم «مانليك» الذي ينسب إليه تأسيس مملكة «أكسوم». وهذه المدينة هي الأكثر قدسية في أثيوبيا، وفيها تطورت لغة «غيعز»، اللغة الأثيوبية العتيقة.

(**) اسم مملكة وحضارة ظهرت وتمركزت في شمال بلاد النوبة [شمال السودان اليوم]، وهي من أقدم حضارات وادي النيل.

في الشؤون الدينية (النجاسة والطهارة)، وينظّم طقوس وشعائر العبادة الجماعية أو العائلية، على غرار الاحتفال السنوي بعيد الـ «سيغاد»[*][17] لم يكن هناك «كيس» في كل قرية، ولذا كان هؤلاء الكهنة [«كيسيم»] ينتقلون من مكان إلى آخر، حسب الحاجة. وفي الأوقات الطارئة كان يمكن لشيوخ القرية القيام بجزء من مهام الكاهن. بعد الـ «كسوتس» جاء الـ «ليتيراتيم» [المثقفون والمتعلمون] الذين كانوا أيضاً يعلّمون الأحداث ويقومون بمهام الوساطة عند الحاجة، وبشكل خاص في الاتصالات مع السلطات، ولذا كان يتوجب عليهم امتلاك مهارات القراءة والكتابة باللغة «الأمهرية» أو بلغة **الكتاب المقدس** (لغة الـ «غيعز»). وكان رؤساء العائلات أو الوحدات الاقتصادية المنزلية («بيتا ساب» - «بيت الجد») الرئيسة هم من يلي المثقفين في السلم الوظيفي. وعلى أدنى درجات هذا السلّم كانت تتموضع العائلات وأبناؤها، مقسمة طبقياً وفقاً للأملاك، والجنس، والعمر. ويتم الحفاظ بحرص شديد على توزيع المهام بين الجنسين، فالرجال عملوا في كل الأعمال ذات الطابع الديني وفي الأعمال التي تزاول خارج المنزل، بما في ذلك الأعمال المتعلقة بالأرض (على الأخص كملتزمين للأراضي الزراعية). وأمّا النساء فكنّ للأعمال المنزلية (الـ «زيمد») والصناعات المنزلية (صنع الفخار، وجدل السلال، والتطريز)، وتربية الأولاد الصغار.

(*) أي عيد السجود لدى يهود أثيوبيا ويحل بعد مرور خمسين يوماً على «عيد الغفران»، وهو مناسبة يصوم فيها «الفلاشا» ويصلون من أجل إعادة بناء «الهيكل» والفوز بالهجرة إلى «أرض إسرائيل».

(17) الـ «سيغاد» كان عيداً خاصاً لدى «الفلاشا»، يتجمع فيه، مرة في كل عام، جميع رجال جوالي المنطقة، على جبل عالٍ. وكان ذلك اليوم يكرّس لقراءة على الملأ، في كتاب «أوريت»، للصلوات وللصوم من أجل التطهّر، وفي نهايته كانت تنظم مآدب احتفالية. يؤكد بعض الباحثين على الطابع «الصهيوني» للعيد، الذي تضمّن أفكاراً كثيرة تعبّر عن الحنين والشوق إلى البلاد [أرض الميعاد]. أمّا في «إسرائيل» فلم يعد يحتفل بهذا العيد.

ولكن، على الرغم من الاعتراف بوجود هذا «السبط»، وعلى الرغم من حنين «الفلاشا» أنفسهم إلى «صهيون» وإلى القدس، ففي الفترة الأولى من موجات الهجرة الكبيرة إلى البلاد لم يُبذل أي جهد من أجل «هجرتهم» إليها، كما حصل بالنسبة إلى جاليات يهودية أخرى في العالم. مع ذلك، فقد نشطت بينهم منظمات يهودية دولية، على غرار الـ «جوينت»، من أجل المساعدة أو تعزيز الأسس «اليهودية المعياريّة» في داخلهم. كذلك كانت فترة حكم الإمبراطور هيلاّ سيلاسي ودية جداً حيال «إسرائيل» و«الفلاشا» على حد سواء، مع أنه بدءاً من منتصف الستينيات من القرن الماضي انتهج سياسة «أمهرة» و«تنصير» كل المجموعات الدينية والإثنية بالإكراه. لكن هذا النظام بدأ يتقوض في مطلع سبعينيات القرن الماضي، وعملياً منذ ذلك الوقت وحتى هذه الأيام تشهد أثيوبيا سلسلة من الانقلابات، وحروب العصابات والحروب الأهلية.

في العام 1974 استولت على الحكم في أثيوبيا مجموعة ماركسية ـ اشتراكية برئاسة منغيستو هيلاّ مريام. وأصبحت أثيوبيا دولة ذات ميول نحو الاتحاد السوفياتي والمعسكر الشرقي. وأقدم الحاكم الجديد على إلغاء الطابع الديني للدولة الأثيوبية ومنح حقوق المواطنة المتساوية لكل مواطني الدولة، من دون تمييز على أساس الدين أو الإثنية. ولأول مرة، حاز شبّان طائفة «الفلاشا» على ثقافة وتعليم عصري وحديث داخل أثيوبيا. وعقب ذلك، شغلوا مناصب مركزية في السلطة. ومع ذلك، فإن نظرة السلطة إلى كل المجموعات الدينية والإثنية، كانت عدائية جداً[18]، لاشتباه السلطات بنزعاتها الانعزالية. وساء الوضع الاجتماعي ـ السياسي جداً، وكذلك أيضاً ظروف معيشة

(18) على هذه الخلفية توقف أيضاً نشاط شبكة مدارس «أورت»، وأيضاً العلاقات مع «إسرائيل» ومع مبعوثي الوكالة اليهودية والمنظمات اليهودية الأخرى.

«الفلاشا»، ومن المحتمل أنه نشأ تهديد لمجرد وجودهم الإثني الديني. على هذه الخلفية بدأت تُسمع مطالب من جانب «الفلاشا»، ومن جانب منظمات يهودية في «إسرائيل» والعالم لمد يد العون إليهم من أجل هجرتهم من أثيوبيا. ولكن كان للسلطة في أثيوبيا أيضاً تأثيرات من نوع آخر في «الفلاشا»، فالنظام الجديد أراد تجنيد الشباب الأثيوبي بعامة، والشباب في أوساط «الفلاشا» بخاصة (الذين لم يشتبه بهم بمقاومة النظام لدوافع دينية، على غرار المسيحيين) من أجل بناء «المجتمع الاشتراكي الجديد». لقد تم تجنيد الشبان في الجيش وفي الروابط القروية، وقُبلوا في مدارس المدن التي فُتحت أبوابها أمامهم (ولكن كان هناك من جُنّد في منظمات سرية وغير نظامية مختلفة مناوئة للسلطة). وفككت الثورة إلى حد كبير جزءاً من البُنى في المجتمع والعائلة «الفلاشية» التقليدية، وقوّضت الصلاحيات المتوارثة على الأقل في أوساط جزء من المجتمع الذي سيسمّى لاحقاً «بيتا يسرائيل». وكانت هذه المسارات مرشحة بعد ذلك لتجد تعبيراً عنها بشكل لاذع وأكثر حدة في أوساط اللاجئين في السودان وفي أوساط المهاجرين إلى إسرائيل.

وفي العامين 1984 ـ 1985 تسببت الحروب الأهلية، والتجنيد الإجباري لعشرات الآلاف من الشبان، والقحط القاسي والجوع، في المساس بالنسيج الاجتماعي والاقتصادي لأثيوبيا بأسرها، وبدأ مئات الآلاف من الأثيوبيين بالهرب إلى السودان، وبالتحديد من المناطق التي دارت فيها معارك بين قوات الحكومة وقوات غير نظامية مختلفة مناوئة للنظام. وكان انتقال «الفلاشا» إلى السودان قد بدأ منذ العام 1977، ومن منطقة تيغرا بالذات. وانضم هؤلاء إلى مئات الآلاف من المسيحيين، الذين هربوا من بطش الثورة. وإلى حين العام 1980 كان بين قرابة نصف مليون لاجيء أثيوبي في السودان نحو ثلاثة آلاف من «الفلاشا» أيضاً. ارتدت مغادرة «الفلاشا» هذه في العام 1982 شكل

هجرة جماعية، كنتيجة للقحط واشتداد الأعمال الحربية في منطقة غوندار. واتخذ القرار بمغادرة أثيوبيا على المستوى الجماعي في القرية، وقامت جاليات كاملة بتخزين الأغذية ووضع خطط الهروب، بما في ذلك شبان مثقفون ممن أنهوا دراستهم في المدارس الثانوية. وإلى حين العام 1984، انتقل إلى السودان نحو عشرة آلاف من «الفلاشا»، إضافة إلى أربعة آلاف ماتوا جرّاء الأوبئة ومشاق الطريق بعد مسيرات مشياً على الأقدام لمئات الكيلومترات. ووفقاً لما رُوي لاحقاً فإن عملاء جهاز «الموساد» الإسرائيلي ساعدوا النازحين في طريقهم إلى المعسكرات في السودان وخلال إقامتهم فيها[19] ويشعر اليهود الأثيوبيون اليوم أن قصة وصولهم البطولي إلى البلاد لم تحظ بالمكانة التي تستحقها في داخل «بانثيون» [Pantheon] البطولة الصهيوني ـ الإسرائيلي [هيكل عظماء الأمّة]، وأن وجودهم الهامشي في المجتمع الإسرائيلي ينعكس أيضاً في الذاكرة الإسرائيلية الجماعية.

لقد زاد المكوث الانتظاري في المعسكرات في السودان من تفتّت الجالية، العائلة والهوية الذاتية للفرد، فالأموات لم يعد هناك إمكان لدفنهم وفقاً للعرف والتقاليد، كما إنه لم يعد بإمكان الفتيات الشابات الزواج وفقاً لما هو مألوف، وكنّ عرضة لحالات اغتصاب وتنكيل عديدة. وكنتيجة لذلك نشأت في المعسكرات أنماط ارتباط جديدة، عُرفت باسم «زيجات السودان»، التي لم يكن واضحاً وضعها القانوني، لا على أساس الأعراف[20] «الفلاشية»، ولا على

(19) T. Parfitt, *Operation Moses: The Story of the Exodus of the Falasha Jews from Ethiopia* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1985), pp. 25-31.

(20) وفقاً للعرف في أثيوبيا لم يكن التزاوج ممكناً داخل العائلة حتى درجة قربى سبعة أجيال. أما في إسرائيل، وفي داخل جالية صغيرة ومنغلقة فيتساهلون حتى درجة قربى أربعة أجيال. ولكن في أثناء وجود «الفلاشا» في السودان، لم يكن ممكناً الحفاظ حتى على هذا البعد في القرابة.

أساس «الهالاخاه» [الشريعة اليهودية]. وعلى وجه العموم، اضطر اللاجئون في السودان إلى إخفاء هويتهم «الفلاشية» وتقديم أنفسهم كمسيحيين. تفرّقت العائلات، وانفصل الأزواج عن بعضهم لانعدام إمكانات التواصل بينهم، والشائعات الفظيعة التي انتشرت بشكل متواصل، في ظل انعدام المعلومات الحقيقية، رسمت صورة لنسب وفيّات عالية أكثر مما كان في الواقع، على الطرقات، وفي معسكرات اللاجئين وفي أحياء الفقر في الخرطوم. رجال ونساء تزوجوا ثانية، لكنهم اكتشفوا في وقت لاحق أن أزواجهم أو زوجاتهم الأوائل ما زالوا على قيد الحياة.

بدأت «عملية موشي» في أواخر تشرين الثاني/ نوفمبر العام 1984، ودارت على مدى نحو شهرين بسرية تامة. وأصبح إخراج اللاجئين «الفلاشا» من السودان ممكناً بفضل الضغط الأميركي على حكم الجنرال النُميري، غير أن الأمر توقف قبل انتهاء العملية، في مطلع كانون الثاني/ يناير العام 1985، كما يبدو، بعد نشر معلومات عن العملية في الصحافة الإسرائيلية والعالمية، خلافاً للوعود التي قُطعت للسلطات السودانية. وبقي في السودان نحو ألف من «الفلاشا»، ولكن تم إخراجهم من هناك خلال وقت قصير من جانب الأميركيين، وبعد ذلك جُلبوا إلى البلاد. وبين العام 1985 والعام 1989 خرج من أثيوبيا بشكل قانوني، عبر مطار أديس أبابا، نحو 2000 آخرين من «الفلاشا»، وبالتحديد من إقليم غوندار. وفي تشرين الثاني/ نوفمبر العام 1989، ومع تدهور آخر في الوضعين الاقتصادي والأمني، قرّرت حكومة أثيوبيا استئناف العلاقات الدبلوماسية مع «إسرائيل» (على أمل أن تساعدها في نيل مساعدات أميركية). وكنتيجة لذلك، بدأت عملية انتقال «الفلاشا» من قراهم إلى العاصمة أديس أبابا حيث كان يفترض أن يحصلوا هناك على تأشيرات بمغادرة

أثيوبيا، ومن ثم نقلهم إلى «إسرائيل»[21] وكانت الظروف السكنية والغذائية والصحية في أحياء الفقر في أديس أبابا أقسى من إمكان تحمّلها، على الرغم من محاولات السفارة الإسرائيلية، والوكالة اليهودية، و«الجوينت»، ومنظمات يهودية أخرى لمد يد العون إلى اللاجئين، وحتى لتنظيم معسكر مشترك ونمط حياة طائفي، وتعليمهم العبرية وحقنهم بأمصال مضادة للأمراض. وعلى الرغم من ذلك، فإن عدداً كبيراً من «الفلاشا» أصيب بعدوى أمراض ملوّثة وفيروسية في أثناء مكوثهم في أديس أبابا، بما في ذلك اليرقان والإيدز المنتشرين جداً في أفريقيا الاستوائية[22] وأخيراً، وبينما كان المتمردون على أبواب العاصمة والنظام يتفتت، جُلب إلى «إسرائيل» بواسطة جسر جوي استمر قرابة 35 ساعة متواصلة (24 ـ 25 أيار/ مايو 1991) أكثر من أربعة عشر ألف «فلاشي»، أي كل الجالية تقريباً. وبقي هناك عدد غير معروف من «الفلاشا» المسيحيين («الفلاشمورا») المرتبطين هم أيضاً بالجالية، وبينهم عدد كبير من أقارب لعائلات أثيوبية تعيش في إسرائيل[23]

---

(21) شكل «الفلاشا» في هذه المرحلة ورقة مساومة في أيدي النظام الماركسي، الذي كان على وشك الانهيار ورغب في الحصول على مساعدة اقتصادية وعسكرية من الولايات المتحدة وإسرائيل في مقابل السماح «للفلاشا» بمغادرة أثيوبيا.

(22) R. Westheimer and S. Kaplan, *Surviving Salvation: The Ethiopian Jewish Family in Transition* (New York: New York University Press, 1992), pp. 29-31,

وج. بن عيزر، **كالضوء في الجرة: هجرة واستيعاب يهود أثيوبيا** (القدس: رؤوفين ـ ماس، 1992).

(23) يخوض الأثيوبيون في «إسرائيل» أو «بيتا يسرائيل» نضالاً غير معلن، وبالذات على أساس فردي لجمع شمل العائلات، من أجل أن يسمح أيضاً لأفراد «الفلاشمورا» بالقدوم إلى إسرائيل. ولكن نظراً إلى أن الاعتراف بمكانتهم كيهود أمر إشكالي، فمن غير الجائز، على كل حال، الافتراض أن يحظى نضالهم هذا في الظروف الحالية بأصداء واسعة النطاق وبمظاهر علنية.

بمجيئهم إلى البلاد نجح «الفلاشا» فعلاً، بمساعدة النظام السياسي، والاعلام و«البيروقراطية المستوعِبة» [بكسر العين] في بناء هوية لأنفسهم، طابع وحتى كنية «بيتا يسرائيل»، التي تربطهم مباشرة باليهودية وبإسرائيل[24]، ولكن بسبب لون بشرتهم الأسمر الداكن فلا مفر من تصنيفهم الاجتماعي كـ «سود». في السياق الأثيوبي يُعتبر «الفلاشا» فاتحي البشرة نسبياً وأشير إليهم «كذوي اللون الأحمر»، وهو اللون المفضل في الثقافة الأثيوبية. أمّا في «سلّم الألوان التراتبي» الإسرائيلي، فوجد الأثيوبيون أنفسهم يُدفعون إلى المرتبة التي تعتبر الأدنى على ذلك السلم (ومن فوقهم الشرقيون، واليمنيون، وحتى العرب)[25] إن دفع الأثيوبيين إلى المرتبة الدُنيا هو نتاج تضافر ثلاث خصائص، كان لتأثير كل منها على انفراد ما يدفع إلى موضعتهم في مكانة متدنّية وهامشية في المجتمع الإسرائيلي، ناهيك بثلاثتهن سوياً: لون البشرة، والشك

(24) على سبيل المثال، الأثيوبيون غاضبون جداً على الباحثين في السلك الأكاديمي الذين يعالجون الشؤون الأفريقية ولا يتقبلون ببساطة الأساطير التي تدعي انتسابهم المباشر إلى الشعب اليهودي، ويعتبرون ذلك جزءاً من التمييز والعنصرية الإسرائيلية.

(25) النقاش العلني في لون البشرة صعب ومؤلم، لأنه وإلى حد كبير هو من المحظورات المبررة في المجتمع الإسرائيلي، إذ لا يرغب أي كان في تعريض نفسه لإمكان الوسم بالعنصرية. ولكن في سياق التحليل الاجتماعي النقدي للمجتمع والثقافة في إسرائيل، لا مفر أيضاً من تحليل علني وصادق للمواضيع التي تتصل بالفوارق البدائية في أوساط السكان الإسرائيليين. يعتقد مؤلف هذا الكتاب، أن نقاشاً علنياً فقط، يمكنه أن يحول دون تعاط عنصري خفي، يحتمل أن يُخفي الموضوع تحت البساط الثقافي ـ السياسي. الكاتب هومي بابا يعرض السلم التراتبي للألوان كجزء من الحوار الكولونيالي وكعملية بناء له (H. K. Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), pp. 66-67)، ولكن ما العمل إن كان هذا السلم التراتبي قد نشأ وترسّخ قبل وقت طويل من العصر الكولونيالي ولا يزال قائماً أيضاً في الفترة ما بعد الكولونيالية.

في أصلهم اليهودي - الذي هو القاسم المشترك الأكثر متانة ورأس المال الرمزي الأساس في المجتمع اليهودي في «إسرائيل» - وأخيراً ما يمتلكونه من رأس مال بشري ضحل، فعددهم القليل نسبياً عمل كميزة لمصلحتهم من ناحية، لأن الأمر أتاح - وسوف يتيح في المستقبل أيضاً - تحويل موارد مادية ملحوظة إليهم يمكن لها أن تحسّن بشكل ملحوظ على الأقل مكوّنات مهاراتهم، ورأس المال البشري لديهم ومكانتهم في سوق العمالة. وحصل كل ذلك، من خلال برامج تعليم مدعومة في المدارس الابتدائية والثانوية، والخدمة العسكرية ومنحهم الأفضلية لناحية القبول في مؤسسات التعليم العالي. ومن ناحية أخرى، فإن الجانب السلبي في الحجم الضئيل نسبياً للأثيوبيين في «إسرائيل» يكمن في عدم تمكنهم من تشكيل قوة سياسية حقيقية (بل في أفضل الأحوال، مجموعة ضغط أخلاقية) في إطار نظام الديمقراطية التمثيلية المتبع في إسرائيل، ففي إطار الدراسة الاستقصائية التي أُجريت في شمال البلاد وتناولت قياس الأبعاد الاجتماعية، أعلن صراحة نحو 40 بالمئة من سكان «إسرائيل» اليهود فقط أنه لن يعارض زواج أولاده من زوج/زوجة من الأثيوبيين[26] وممّا هو معروف لنا من مجتمعات أخرى، فإن هذه النسبة تصبح أدنى بكثير، عندما تكون الإمكانيّة ملموسة. وهكذا، على ما يبدو، يجب أن لا نتوقع في الأجيال المقبلة من الطرفين زيجات مختلطة على نطاق يطمس الحدود الأصلية في إسرائيل. في الولايات المتحدة، على سبيل المثال، لم يؤدِّ الحراك الاجتماعي قطعاً ولا التحسن الكبير في ظروف المعيشة لجزء من

---

(26) A. Goldberg and A. Kirchenbaum, «Black Newcomers to Israel: Contact Situation and Social Distance,» *Sociology and Social Research*, vol. 74, no. 1 (1989).

السود ونشوء طبقة وسطى أفرو ـ أميركية راسخة، إلى إزالة الحدود الاجتماعية بين هؤلاء والبيض، أو باقي المجموعات الإثنية والعرقيّة، حتى في عصر ازدهار التعددية الثقافية الأميركية. لقد أدى التحسن في مكانة جزء من الأفرو ـ أميركيين فقط إلى تعاظم التوتر داخل الجالية الأفرو ـ أميركية بحد ذاتها، وبينها وبين المجتمع الأبيض، وعلى الأخص إلى نشوء ثقافة مضادة لدى الشبيبة السوداء، ثقافة غريبة تماماً عن المجتمع وعدوانية جداً[27].

ومنذ «عملية موشي» فصاعداً كانت «مؤسسات الاستيعاب» الإسرائيلية متيقظة للمادة الناسفة الاجتماعية الكامنة في «استيعاب» الأثيوبيين في ذيول المجتمع الإسرائيلي، وبانعكاسات استيعاب كهذا على صورة وطابع المجتمع. وبالذات إزاء ما أصبح مألوفاً اعتباره منذ مطلع السبعينيات من القرن الماضي كأخطاء جسيمة حصلت في أثناء استيعاب الهجرة الجماعية للشرقيين، وبالتحديد أولئك الذين قدموا من شمال أفريقيا[28]، فالمقاربة المنطلقة من الإحساس بالوصاية والاستعلاء، والتي لم تأخذ في عين الاعتبار مشاعرهم وهويتهم، أصبحت عائقاً أمام محاولة صهرهم في «بوتقة الصَّهْر» الخيالية، وانفجرت احتجاجاتهم بقوة أكبر في الجيل الثالث. مع ذلك، فإن عدم اتخاذ مقاربة «تدخلية» وانعدام المعالجة المكثفة لأوضاع المهاجرين الأثيوبيين، كان معناه التخلي الفوري عنهم في مواجهة

---

(27) لقد أصبحنا شهوداً اليوم على بوادر أولية لاستيراد هذه الثقافة إلى «إسرائيل» ولاستيعابها في أوساط جزء من الشباب الأثيوبي فيها. هكذا، مثلاً، فرقة Dreams، المؤلفة من شبان أثيوبيين وتغني أغاني احتجاج و«راب» بالأمهرية ضد العنصرية في إسرائيل. وعندما انفجرت فضيحة إتلاف حصص الدم التي تبرع بها الأثيوبيون، بدأ هؤلاء الشبان يغنّون أغانٍ ضد أداء الخدمة العسكرية في الجيش.

(28) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

على كل الجبهات داخل نظام لم يفهموا قواعد اللعبة فيه وكانت قيمه ومؤسساته غريبة بالنسبة إليهم. وهكذا برزت المعضلات الدائمة في عملية «استيعاب الهجرة» القائمة بالنسبة إلى كل مجموعة مهاجرين أضعافاً مضاعفة في هذه الحالة.

لقد مهّلت كانت السريّة التي اقترنت بها «عملية موشي» أمر المعاجلة الأولية لشؤون المهاجرين الذين قدموا كلاجئين بكل ما تعنيه الكلمة، فقد جُلبوا مباشرة من الطائرة إلى معسكر في مدينة أشكلون [عسقلان] وهناك أُعطيت لهم ملابس لارتدائها وتم تصنيفهم (تصنيف بيروقراطي وطبي)[29] وشمل التصنيف البيروقراطي، كما سبق وذُكر، تجميعهم أيضاً في وحدات عائلية موسّعة، وإعطاء أسماء عبرية عائلية وشخصية (قرابة 70 بالمئة من الأثيوبيين استُبدلت أسماؤهم الأصلية بأسماء عبرية)، وتخمين الأعمار من جديد. ومع أن إعطاء الأسماء والأسلوب الذي اتُّبع في ذلك قد تبلور بالتشاور والمشاركة الناشطة للأثيوبيين القدامى الذين استُخدموا أيضاً كمترجمين ومرشدين، في سياق محاولة لبنائهم كقادة للجاليات (إلى حد كبير على حساب الشيوخ والـ «كسوتس» ـ القيادة الروحية العليا)، فقد حصل هنا، وإلى حد كبير عملية خلق وحدات عائلية جديدة استجابت لمفاهيم الجهاز البيروقراطي الإسرائيلي ولاءمت الشروط المتعارف عليها لديه. وفي تلك المرحلة كان هؤلاء اللاجئون المهاجرون في وضع نفسي وجسدي، أتاح للبيروقراطية الإسرائيلية أن تفعل ما يحلو لها بهم. وفي المرحلة التالية حصلت كل عائلة على وحدة سكن صغيرة (في مركز الاستيعاب أو في فندق)، وملابس، وأدوات منزلية أساسيّة،

(29) نحو 15 بالمئة من بينهم كان بحاجة إلى تلقي علاج فوري.

ومخصصات أولية، وتسجيل في «أُولبان» [معهد] لتعليم اللغة[30]، وعلى مرشدة كانت مهمتها إرشاد المهاجرين في كل الأمور ذات الصلة بنمط الحياة الإسرائيلي (بما في ذلك كيفية استخدام المياه في المنازل وما شابه). لكن هذه المجموعة ضمت أيضاً شباناً مثقفين ترعرعوا وتعلموا في المدينة، وحتى كانت لديهم معرفة معينة بالحياة في إسرائيل. لكن غالبيتهم جاءت من دون عائلاتها، وحلّت مكان العائلة مجموعة العُمر التي وصلوا معها إلى إحدى المدن في أثيوبيا، ومن هناك إلى السودان وبعد ذلك إلى إسرائيل. وعقب «عملية موشي» التي كان نحو نصف المهاجرين الذين جُلبوا في إطارها من الشبان، والشبيبة، والأولاد الصغار (دون سن الـ 18)[31]، أُجريت محاولة لإسكانهم في مدارس داخلية وفي قرى للشبيبة، دينية بالأساس (كاستجابة للضغوط السياسية التي مارستها الأحزاب الدينية، ولكن من خلال قناعة أيضاً بأن هؤلاء المهاجرين هم جزء من المجموعة السكانية الدينية التقليدية ويجب عدم تكرار الأخطاء التي ارتُكبت بالنسبة إلى موجات الهجرة الكبيرة في الخمسينيات من القرن الماضي، حيث وفقاً للادعاءات التي سُمعت آنذاك «تمّت عملية إبعاد لهؤلاء الأولاد عن تراثهم الديني»)[32]

(30) عملية امتلاك اللغة واجهت صعوبات جمة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى امتلاك مهارات القراءة والكتابة، وعلى الأخص في أوساط المتقدمين في العمر (أ. بنيتا و ج. نوعام، «استيعاب مهاجرين من أثيوبيا في إسرائيل: معطيات مختارة من استطلاعات محلية،» في: فايل، محرر، **يهود أثيوبيا تحت الأنوار الكاشفة**).

(31) بقيت المجموعة السكانية الأثيوبية، شابة جداً. وفقاً لمعطيات العام 1996، فإن أكثر من نصف المهاجرين من أثيوبيا، كان دون الـ 18 من العمر، في مقابل 35 بالمئة من مجموع السكان اليهود.

(32) في هذا الشأن كتبت عالمة الأجناس البشرية، د. أستير هيرتسوغ تقول: «لقد قدم مهاجرو أثيوبيا إلى «إسرائيل» في إطار صفقة رزمة. لقد وافقت الربّنوت على قدومهم في =

وكانت هذه البرامج ناجحة للغاية، ومن المحتمل أنه بسبب المستوى المتدني نسبياً للدراسة في المدارس التابعة لنظام التعليم التقليدي والديني، فإن جزءاً ملحوظاً من التلاميذ الأثيوبيين نجح فعلاً في إكمال تحصيله العلمي في تلك المدارس، لكنه واجه صعوبات في التأقلم مع نظم التعليم الأعلى وبالتحديد الجامعية. إضافة إلى ذلك، فقد «شُقّت الطرق» أمام التلاميذ الأثيوبيين للالتحاق بمدارس وبرامج تعليم مهنية، وفُصلوا كلياً أو جزئياً عن باقي التلاميذ[33] وبناء عليه، فعلى الرغم من الدورات التحضيرية والمنح التي قُدمت إليهم للمعيشة والدراسة، فإن قلة منهم نجحت في دخول الجامعات. كذلك فإن نصف عدد الشبّان الذين كانوا حين قدومهم ذوي ثقافة ثانوية كاملة، وحُوّلوا إلى الجامعات، والكليات ومعهد الهندسة التطبيقية [«التخنيون»]، رسب في السنة المدرسية الأولى، ومن اجتاز منهم تلك السنة واجه صعوبات في إنهاء دراسته لشهادة الـ B.A.[34] كذلك فإن ذاك النفر منهم الذي توجه إلى الدراسات النظرية، كانت نجاحاته محدودة مقارنة بباقي الطلاب، مع أنه برز في هذا المجال اتجاه سريع جداً نحو

مقابل ختانهم من جديد والتأكد من يهوديتهم التي ما زالت حتى يومنا هذا غير معترف بها فعلاً، وكذلك في مقابل إرسال أولادهم إلى مدارس دينية». (**معاريف** (30 كانون الأول/ يناير 1996)). لكن الاتجاه الذي كان سائداً في أوساط هؤلاء الأولاد كان بالذات التنصّل من الدين، سواء كان ذلك بصيغته «الفلاشية» أو الإسرائيلية ـ الأورثوذكسية الأصولية أو الدينية القومية على حد سواء ـ والاتجاه نحو أنماط حياتية علمانية، اعتبرت في نظرهم أكثر إسرائيلية.

(33) د. هولط، «تجمُّع ثقافي: نظرة مقارنة على مشاكل يهود أثيوبيا في إسرائيل،» في: فايل، محرر، المصدر نفسه، ص 100.

(34) د. يونغرمان، «مسارات مواجهة للطلاب اليهود الأثيوبيين في إسرائيل،» (مؤلف لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة، الجامعة العبرية في القدس، 1994).

التحسن. هكذا، فإن كان 20 بالمئة فقط من الطلاب الأثيوبيين الذين تقدموا لامتحانات الشهادة الثانوية في العام 1997، قد استحق نيل تلك الشهادة (في مقابل 50 بالمئة من مجموع الطلاب الممتحنين)، ففي العام 2000 وصلت نسبة مستحقي تلك الشهادة بينهم إلى 33 بالمئة (في مقابل 55 بالمئة من مجموع الطلاب الممتحنين)[35]

في البداية كانت النيّة تتجه نحو إسكان اللاجئين ـ المهاجرين من أثيوبيا في مراكز الاستيعاب لفترة انتقالية مدتها سنة واحدة فقط، سواء كان ذلك بسبب النقص في المساكن أو من منطلق مفهوم بوجوب منحهم متسعاً من الوقت للتأقلم، ولتعلم اللغة وأعراف وتقاليد الثقافة والمجتمع في إسرائيل. وعملياً، تحوّل جزء من مراكز الاستيعاب هذه إلى أماكن سكن دائم، ومعاهد تعليم اللغة ومخصصات المعيشة إلى ملاذٍ لتجنب الخروج إلى سوق العمل، وبذلك نشأت علاقة تبعية بين الأثيوبيين والمؤسسات «الاستيعابية» ورجالها[36] وبما أن معظم المهاجرين «الروس» غادر مراكز الاستيعاب بسرعة (هذا إن كانوا أقاموا فيها أصلاً) فقد تحوّلت هذه المراكز إلى مساكن فقر للأثيوبيين. وبدأت السلطات بامتلاك أو استئجار شقق لإسكانهم فيها في سياق مجهود هادف إلى توزيعهم على أماكن مختلفة في البلاد والحيلولة بذلك دون تركيزهم في مناطق تتحول لاحقاً إلى «جيوب» وغيتوات جديدة[37] وحتى نهاية

---

(35) **هآرتس** (15 أيار/ مايو 2001). بحسب ادعاء الصحيفة فهذه المعطيات لم تنشر في التقرير الرسمي لوزارة التربية والتعليم.

(36) أ. هيرتسوغ، **البيروقراطية ومهاجرو أثيوبيا: علاقات تبعية في مركز استيعاب** (تل أبيب: تشريكوبر، 1998).

(37) كذلك تقرّر، أن لا يقيم أكثر من ثلاث عائلات أثيوبية في بناية واحدة، ولكن =

العام 1987 انتقل نحو 2000 عائلة إلى شقق دائمة في مدن متوسطة وكبيرة في إسرائيل، بينما بقي نحو 1400 عائلة فعلاً في مراكز الاستيعاب، ولكن لم تعد تحظى بشروط الرعاية. ومن جانبه أقام الجيش إطاراً خاصاً لتجنيد المهاجرين من أثيوبيا[38]، وبدأت الجامعات أيضاً استيعاب الطلبة الأثيوبيين. ولكن عنق الزجاجة الحقيقي كان العمالة وإيجاد العمل الملائم، ففي أثيوبيا ـ وكما سبق وذكرنا ـ عمل معظم «الفلاشا» في الزراعة والحرف اليدوية ـ تلك الأشغال التي لم تكن ملائمة لسوق العمل الإسرائيلي. ولذا وُضعت برامج للتحول المهني ولتعلم مهارات جديدة، غير أن معظم الرجال الأثيوبيين واجه مصاعب جمّة لكي يُستوعبوا في سوق العمل الإسرائيلي، وبالتالي تفاقمت جداً البطالة المزمنة في وسطهم. ووفقاً

كان من الصعب جداً الالتزام بهذا القرار، ونشأت عملياً غيتوات أثيوبية (**معاريف** (4 شباط/ فبراير 1996)).

(38) على الرغم من الحوافز العالية لدى جزء من الشبان للخدمة العسكرية وبالتالي اجتياز الاختبار المركزي لـ «الأسرلة» (م. شبتاي، «صياغة هوية في إطار عسكري: جنود مهاجرون من أثيوبيا في الجيش الإسرائيلي،» في: فايل، محرر، **يهود أثيوبيا تحت الأنوار الكاشفة**)، إلا أن الخدمة العسكرية كانت إطاراً ضاغطاً جداً على هؤلاء الشبان، فنسبة عمليات الانتحار بينهم في أثناء الخدمة العسكرية كانت ضعفي وزنهم النسبي في الجيش، وأعلى كثيراً من نسبة حالات الانتحار لدى «الفلاشا» في أثيوبيا. وبحسب رأي شبتاي، فالخدمة العسكرية لم تكن فقط مجرد مراسم انتقال وجهاز لبناء وتشكيل هوية إسرائيلية (متضافرة مع هوية أثيوبية) وهوية ذاتية أكثر رسوخاً، بل كانت تعمل أيضاً كجهاز للحراك الاجتماعي؛ ولكننا لا نعثر في خلاصاتها على ما يدعم هذا الاستنتاج حتى الآن. وحتى، بحسب وجهة نظر شبتاي نفسها، فحراك الأثيوبيين داخل الجيش كان محدوداً، وعلى الرغم من الحوافز، فإن عدداً قليلاً منهم ارتقى إلى رتبة ضابط. وتقول شبتاي، أنه إلى حين شهر آب/ أغسطس العام 1992 أنهى الخدمة العسكرية قرابة ألفي أثيوبي، 83٪ منهم صنّف من جانب السلطات العسكرية كمن تأقلم بهذا القدر أو ذاك (بمعنى، أنهم لم يتساقطوا من الإطار العسكري، ولم يرتكبوا مخالفات سلوكية خطيرة؛ باروخ كيمرلينغ).

للدراسات الاستقصائية التي لخّصها كل من بنيتا ونوعام[39] وأُجريت في ثلاث مدن (العفولة، ونتانيا، وكريات غات)، فالثابت صحته حتى ذلك الوقت هو أن أقل من نصف المهاجرين في سن العمل (22 ـ 64) كان يعمل، ونحو ثلثهم فقط كان يعمل في أعمال مهنية. ومع التقدم في سنوات الأقدمية في البلاد ارتفعت نسبة العاملين في أوساط الرجال، وتساوت تقريباً مع نسبتهم إلى مجموع السكان. أمّا أنواع العمل التي عرضها سوق العمالة الإسرائيلي على المهاجرين الأثيوبيين فلم تتلاءم مع نظرتهم إلى أنفسهم، وكانت قلة منهم فقط تمتلك مهارات تتيح لهم الاندماج في أعمال مهنية.

وكان لدى النساء بالذات ميل إلى الإذعان والقبول بمزاولة العمل في الخدمات وفي المنازل. لكن خروج النساء إلى العمل خارج البيت، وتحوّلهن في حالات عديدة إلى المعيل الأساس، وحتى الوحيد للعائلة، كان أمراً مناقضاً تماماً لتراث وتقاليد «الفلاشا»، الأمر الذي أثار الكثير من التوترات داخل العائلات. لكن الحادث الأبرز الذي ربما، أوضح أكثر من أي شيء آخر وضع الأثيوبيين في المجتمع الإسرائيلي والصعوبات التي واجهها النظام لناحية تأقلمه مع وجودهم، كان قضية إتلاف الدم الذي تبرع به الأثيوبيون.

دماء الأثيوبيين

قامت هاجر سلمون بدراسة موضوع الدم كمؤشر أساس أو كمؤشر منظّم للهوية الجماعية «للفلاشا» في أثيوبيا والعلاقات بينهم وبين المسيحيين، في سياق التركيز بالذات على ثلاثة مجالات:

(39) بنيتا ونوعام، «استيعاب مهاجرين من أثيوبيا في إسرائيل: معطيات مختارة من استطلاعات محلية،» في: فايل، محرر، المصدر نفسه.

الحيض، والذبح، والأكل. هكذا، ففي فترة الحيض، كان يتم إبعاد النساء الأثيوبيات تماماً من الجماعة، وكنّ يمكُثْنَ لمدة سبعة أيام في بيت الدم، الذي يحاط بسور وموجود خارج القرية[40]، في المقابل، في أوساط جيرانهم المسيحيين لم تكن المرأة تعتبر نجسة في فترة الدورة الشهرية. ومع أن المسيحيين لم يكونوا ميالين إلى ممارسة الجنس مع نسائهم في فترة الدورة الشهرية، غير أنهن كن يواصلن البقاء في المنزل أثناء الحيض، ويقمن بأعمال الطبخ وبقية الأعمال النسائية المألوفة. هذه الفوارق بين «الفلاشا» والمسيحيين، التي حدّدت حدوداً ثقافية بينهم وساهمت في بلورة الهوية الجماعية، كانت مواضيع للجدل والحوار العلني اليومي بين المجموعتين[41] وعلى هذا النحو، يصف «الفلاشا» ذبح الحيوانات والدواجن بأنه عمل مهني لمن لديه خبرة في ذلك، ويجب أن تُستخدم فيه سكين حادة جداً وأن يحرص من يتولّى عملية الذبح على عدم إبقاء دم (المماثل للروح) في جسم الذبيحة. ووفقاً لشهادات «الفلاشا»، فالمسيحيون لا يتصرفون

(40) إن تحويل فترة الحيض لدى المرأة إلى موضوع علني وعام استُخْدم أيضاً كجهاز مكشوف للرقابة الاجتماعية على النساء اللواتي غاب أزواجهن عن المنزل لفترة طويلة، وعلى الفتيات الشابات غير المتزوجات (مع أنه لم يكن مثل هؤلاء موجوداً في القرية التقليدية). فعندما كانت إحدى النساء لا تذهب إلى «بيت الدم»، كان الافتراض أنها حامل. واتضح (**معاريف** (30 كانون الأول/ ديسمبر 1996)) أنه كانت هناك حالات في «إسرائيل»، قضى فيها النساء الأثيوبيات فترة حيضهن في غرف الأدراج في البناية، أو حتى كن يطردن من المنزل في خلال فترة الحيض.

(41) كذلك استخدم المسيحيون روايات أكثر اعتدالاً لقرية الدم في محاججاتهم مع اليهود، فقد ادعوا أن ذبح الخروف أو النعجة في عيد الفصح يهدف إلى التذكير بصلب يسوع المسيح، وأن «الفلاشا» يسرقون جثث الأولاد المسيحيين ويستخدمون دماءهم لأغراض شعائرية دينية وللسحر والشعوذة. من جانبهم روى «الفلاشا» روايات مماثلة عن المسيحيين، معتمدين في ذلك على فريضة شرب دم المسيح (أي، «للفلاشا» المتنصّرين أو للأولاد «الفلاشيين»).

مثلهم في هذا الشأن، وحتى لديهم استعداد لأكل لحم حيوان غير مذبوح. لذا، ففي المناسبات التي كان أبناء المجموعات الإثنية الدينية المختلفة، يدعون بعضهم بعضاً لتناول الطعام على مائدتهم، كانوا يسمحون للضيوف بالقيام بعملية الذبح بأنفسهم ووفقاً لعاداتهم، وأحياناً كانوا يتجنّبون أكل اللحوم عند بعضهم بعضاً. في المقابل، رأى المسيحيون في عادات الذبح لدى «الفلاشا» علامة ورمز إلى قتل المسيح والى نكث العهد بينهم وبين الرب، لأنهم بذلك خرقوا الحظر المفروض على سفك الدماء[42] وهكذا فالنظرة إلى الدم كانت تؤشّر إلى التباين وإلى الحد الفاصل بين «الفلاشا» وجيرانهم المسيحيين، في وضع كان فيه وجه الشبه بين الجاليتين كبيراً جداً، وكانت فيه الحدود بين الطرفين غير واضحة المعالم للغاية. وهكذا، فلا عجب في أن «الفلاشا» أرادوا بعد قدومهم إلى «إسرائيل» مزج دمائهم بدماء باقي الإسرائيليين اليهود، فسارعوا إلى التبرع بالدم لمصلحة المجموع العام. وهذا أيضاً مصدر الأزمة الكبيرة التي تسببت بها المعلومة التي تحدثت عن الرفض الفظ وغير القابل للتأويل من جانب بنك الدم لاستخدام حصص الدم التي تبرّعوا بها[43]

في أواخر كانون الثاني/ يناير العام 1996، عُلم أن بنك الدم (التابع لمؤسسة «نجمة داوود الحمراء») يقوم بإتلاف حصص الدم

---

(42) الذبيحة التي كان «الفلاشا» يذبحونها، وفقاً لرواية سلمون، كانت تعلق على شجرة (لكي تسيل دماؤها) خارج تخوم المنزل (ذبح علني)، بغية عدم تدنيس المنزل بالدماء. هذا الأمر ذكّر المسيحيين بمشهد الصلب.

(43) مأخوذ من تحقيق صحفي في **معاريف**. عملياً، تصرفت صحيفة **معاريف** على امتداد الشهر الأول من الفضيحة كـ «صاحب القضية»، وقادت شبه حملة صحفية بعنوان «قرية الدم». وفي تلك الأثناء، عقب اغتيال يتحساق رابين وعلى أبواب الانتخابات التي أوشكت أن تتحول إلى حرب ثقافية حول مكانة اليهودية وتفسيرها في الحلبة السياسية والعامة، كانت الحلبة الإسرائيلية العامة مفعمة بالعواطف الانفعالية حتى دون ذلك.

التي يتبرع بها الأثيوبيون من دون أي فحص للتثبّت من عدم صلاحيتها، وبالتالي فهم «مجموعة الخطر» الوحيدة التي تُقبل منها التبرعات بالدم، ولكن لا تُستخدم دماؤها خشية أن يكون المتبرعون من حملة فيروس الإيدز[44] في الثامن والعشرين من كانون الثاني/ يناير العام 1996، نُظّمت تظاهرة عاصفة شارك فيها نحو عشرة آلاف من أثيوبي قبالة مكتب رئيس الحكومة. وبحسب الصحافة[45]، فالتظاهرة كانت «إحدى التظاهرات العاصفة في تاريخ الدولة»، التي انزلقت بسرعة إلى أعمال عنف قاسية، أُصيب خلالها 61 شخصاً بجروح (من بينهم 41 شرطياً)[46] ولا شك، مهما كانت أهمية

---

(44) يطلب من كل متبرع بالدم في «إسرائيل» ملء استمارة تتعلق بالسلوك الجنسي وبتاريخ الأمراض التي أصابته، وبالتالي أن يعتبر نفسه غير صالح للتبرع بالدم، إذا اعتبر، وفقاً لهذه المعايير، كمن ينتمي إلى «مجموعة خطر». ولم يُعتبر الأثيوبيون كمن ينتمون إلى «مجموعة خطر»، كما يبدو خشية المساس بكرامتهم، على الرغم من أنه وفقاً لمعطيات وزارة الصحة، فإن احتمال أن يكون الشخص القادم من أفريقيا الاستوائية، حاملاً لفيروس الإيدز (فيروس «HIV») هو أعلى بمقدار 43 ضعفاً من احتمال أن يكون المتبرع العرضي بالدم حاملاً لهذا الفيروس (**هآرتس** (30 كانون الأول/ ديسمبر 1996)). ومن أصل قرابة 1500 من حاملي فيروس الإيدز الذين شملتهم تقارير وزارة الصحة منذ العام 1995، كان قرابة 500 منهم من أصل أثيوبي. ولكن علينا التشديد على أن الأثيوبيين، فحصوا كمجموعة، بينما لم تفحص أي «مجموعة خطر» أخرى بشكل جماعي، على الرغم من أن تقارير وزارة الصحة العالمية، تعتبر أيضاً المهاجرين من شمال أميركا وجنوبها، ومن عدد من بلدان رابطة الدول المستقلة، واللواطيين كـ «مجموعات خطر».

(45) صحيفتا **يديعوت أحرونوت ومعاريف** (29 كانون الأول/ يناير 1996). وكان في ذلك ما دعا للمرة الأولى وبشكل عام وعلني، إلى طرح مشكلة وجود الإيدز في أوساط الأثيوبيين، والمصاعب التي تعترض تشخيص المرض، وطرق معالجته والحيلولة دون انتشار الفيروس (على سبيل المثال، مقالة رامي يشاي، **هآرتس** (31 كانون الأول/ ديسمبر 1996)). وكانت هذه المعلومات المهينة قد انتشرت في البلاد منذ وقت ما بواسطة شائعات ووسائط إعلام غير رسمية، وكان مصدرها الأساس أطباء عالجوا هذا الموضوع.

(46) «بهتافات الموت للعنصرية»، هكذا دوّت أصواتهم [المتظاهرون الأثيوبيون][*] وهم يهاجمون أفراد الشرطة بكل ما وصلت إليه أيديهم: «حجارة كبيرة، زجاجات وقضبان =

موضوع التبرعات بالدم، في أن سبب انفجار الأثيوبيين كان إحساسهم بالتميز المستمر ضدهم وانعدام قدرتهم على الانخراط في المجتمع الإسرائيلي، كما سبق وعرضنا ذلك في الفصل أعلاه. وامتلأت وسائط الاعلام بأخبار ومعلومات استعادت ماضي عشرات حالات التمييز إزاء المهاجرين الأثيوبيين، وتحدثت عن عدم الاستعداد للقبول بإسكانهم في بعض المدن، ومعارضة بعض أولياء أمور التلاميذ تعليم أبنائهم سوياً مع أولاد أثيوبيين، وبالأخص عن عدم الاعتراف الكامل بمكانتهم كيهود. وغداة التظاهرة كتبت مساكي شيفرو سيفان التي قُدّمت كإحدى اللواتي نظّمن التظاهرة تقول:

لا يمكن خوض جدل ونقاش مع المشاعر. لقد شاركت أمس في التظاهرة قبالة مكتب رئيس الحكومة. أنا أثيوبية. أنا سوداء. هذه تظاهرة للسود. لم يخطر في بالنا ولا مرة أن نجد أنفسنا في وضع صعب كهذا. يهود في مواجهة يهود، سود في مواجهة بيض، وفي الواقع كلنا يهود. ساذج من يعتقد أن قضية الدم هي الجوهر. ما حصل كان انفجاراً هائلاً للمشاعر. لقد صمتنا طويلاً، في هذه المرة رأيت أناساً يبكون، وغاضبون. لن نقبل قيامهم بنشر دراسات استقصائية جديدة حول عدد حاملي فيروس الإيدز في الطائفة الأثيوبية، وعدم نشر ولو معطى واحد مؤكد حول ذلك بالنسبة إلى مجموع السكان أو بالنسبة إلى الهجرات من رابطة الدول المستقلة، ومن البرازيل، ومن فرنسا، ومن كل مكان آخر في العالم المتمدن حيث هناك وجود لمرض الإيدز[47]

حديدية» (**يديعوت أحرونوت**، المصدر نفسه). كذلك تحدثت تقارير صحفية عن التحاق أربعة من أفراد الشرطة الأثيوبيين بالمتظاهرين، وعن أضرار لحقت بنحو 600 سيارة.

(●) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(47) **معاريف** (29/1/1996)، ص 1.

والفارق بين حوار الأثيوبيين والحوار الذي دار في باقي المجتمع الإسرائيلي بارز للغاية: الأثيوبيون كانوا مستائين سواءً كان ذلك جرّاء عدم استخدام ما تبرعوا به من دم وإتلافه، أو جرّاء مجمل المشاكل التي تعترضهم ومكانتهم المهانة في المجتمع الإسرائيلي. أما الحوار المضاد فتمحور بالذات حول النهج الأبوي الذي أظهره المجتمع الإسرائيلي بإخفائه مسألة إتلاف الدم، وكان فيه ضمناً موافقة على جوهر سياسة عدم استخدام تبرعات الدم وكيفية تطبيقها. كذلك كان لافتاً للنظر زوال استخدام الهوية المشتركة لـ «بيتا يسرائيل»، واستخدام الطرفين لمصطلحات «أثيوبيين» و«سود». وعلى الفور أُجريت مقارنة بين النظرة إلى «المهاجرين» الشرقيين في الخمسينيات من القرن العشرين وكيفية معاملتهم، وتعاطي المجتمع الإسرائيلي مع الأثيوبيين. وبعد يومين، في جلسة لجنة الاستيعاب التابعة للكنيست، قال رئيس منظمة مهاجري أثيوبيا، أديسو مسّالا: «لا يعقل أن نعامَل في دولة «إسرائيل» السيادية بهذا الشكل المتخلف والمهين، وأن يطلب من زعمائنا خلع سراويلهم لكي تُفحص أعضاؤهم التناسلية [الناحية إن كان ختانهم وفقاً للأصول]. على الدوام هناك تفسيرات وإيضاحات لكل هذه الإخفاقات. كذلك كان لديكم تفسيرات منطقية من وجهة نظركم لفضيحة الـ د. د. ت(*) (D. D. T.). والأمر ذاته لفضيحة الأطفال اليمنيين. لم تتعلموا أي درس. اخجلوا من أنفسكم»(48) وأعلن طبيب أثيوبي في مستشفى «هيلل

(*) في حينه تحدثت وسائل الإعلام عن إقدام أجهزة الدولة المشرفة على استيعاب المهاجرين من الأقطار الإسلامية، على رش المهاجرين بمادة الـ «د. د. ت.» المبيدة للحشرات.

(48) **يديعوت أحرونوت** (30/ 1/ 1996).

يافيه» أنه «إذا لم يرغب مريض إشرافي على معالجته، فأنا أتفهّم موقفه»[49] أما الباحثون المتخصصون في شؤون يهود أثيوبيا، على غرار شلفا فايل، فقالوا في مقابلات مع وسائط الإعلام أنهم يباركون التظاهرة: «فهي مرحلة في طريقهم [الأثيوبيين][*] نحو الاندماج». وبهذا الشكل فإنهم يخلقون لأنفسهم هوية ويتوحدون حولها (فايل). وأجريت أيضاً مقابلات مع «رجال فكر»، وبخاصة الشرقيون منهم، الذين قالوا مناكفة: «قُلنا إننا تعلّمنا من درس الخمسينيات. بذلك كذبنا على أنفسنا وضللناهم، فمع مراسم الاستقبال والاحتفاء بهم أعددنا مسبقاً العلامات المهينة: فالمهاجرات من روسيا وُسمن كعاهرات، والمهاجرات من أثيوبيا مرضى الإيدز (الأديب سامي ميخائيل)»[50] وتحدّث تحقيق صحفي أكثر تفاؤلاً عن زوجين مختلطين، الرجل كان إسرائيلياً (أبيضاً) والزوجة أثيوبية، وكان كلاهما من ذوي المهن الحرة وجزء من الطبقة الوسطى الإسرائيلية[51] وفي الوقت ذاته تبين أيضاً أن الأثيوبيين أنفسهم بدأوا يقصون الأفراد والعائلات من حملة فيروس الإيدز عن تجمعاتهم، ناسبين إليهم سبب مكانتهم الهامشية في المجتمع الإسرائيلي[52]

---

(49) ترونك أيالتشو، **يديعوت أحرونوت** (1996/ 1/ 31).

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(50) **يديعوت أحرونوت**، مصدر سبق ذكره.

(51) المرأة، نتمار هيلل، عاملة اجتماعية من حيث المهنة، عُيّنت أيضاً كعضو في «لجنة نافون» التي أنشئت في 31 شباط/ فبراير 1996، من أجل فحص فضيحة إتلاف حصص الدم المُتبرع بها.

(52) **يديعوت أحرونوت** (9 شباط/ فبراير 1996).

خلاصة

كان الأثيوبيون، خلافاً للروس، راغبين في أن يُبتلعوا في داخل نسيج مجتمع يهودي ـ إسرائيلي متجانس واجتياز عمليات اكتساب للتراث الثقافي وذوبان تامة بالسرعة الممكنة. ولكن أصبح واضحاً لهم الآن (ولباقي الإسرائيليين)، بأنه حتى لو حسّنوا مكانتهم الاقتصادية والمهارات المطلوبة منهم من أجل سد الفجوة بينهم وبين الإسرائيليين القدامى، فإنهم مرشحون للبقاء داخل المجموع كمجموعة إثنية ـ جنسية منفردة ذات سمات ومظاهر بارزة جداً. وهذه المجموعة الجديدة من الإسرائيليين، حتى لو كانت صغيرة نسبياً، فإنها، لأول مرة، تضع قيد الاختبار فرضيتين متناقضتين مضمنتين داخل القومية اليهودية، التي اشتقت في جزء منها من الديانة: **أولاً**، الفرضية القائلة بوجود منشأ مشترك («أب قديم» واحد) لكل اليهود أينما كانوا[53] **ثانياً**، الفرضية (التي مصدرها في الأساس في اللاسامية العنصرية النازية) التي بموجبها يُعتبر اليهود وحدة جينية أو عرقية واحدة. وهكذا، بدا جلب «الفلاشا» إلى البلاد استناداً إلى قانون العودة، وعلى الأخص خارج البلاد، كدليل قاطع على الانعدام التام لوجود أُسس عنصرية في اليهودية والصهيونية. أمّا عدم القبول بهم هنا، والتشكيك بيهوديتهم (التي هي في «إسرائيل» بمثابة جواز المرور إلى القومية) وإقصائهم كأفراد ومجموعة إلى هوامش النظام الطبقي والسلم الثقافي التراتبي في إسرائيل، قد يؤدي إلى تخليد الأثيوبيين كمجموعة احتجاجية وكثقافة مضادة مغرّبة وغريبة في هوامش الدولة اليهودية.

(53) في هذه الحالة لا يبدو أن أسطورة «الأسباط العشرة المفقودين»، وتنسيب الأثيوبيين إلى سبط «دان» سيساعدان في تعزيز مكانتهم هنا والآن.

الفصل الحادي عشر

الذكورة والأنوثة في دولة مهاجرين ـ مستعمرين

«ككل مواطني إسرائيل، فإن أبناء وبنات الجالية [اللواطية ـ السحاقية][*] يؤدون الخدمة العسكرية في الجيش، وفي أجهزة الأمن كافة، ويبذلون أرواحهم دفاعاً عن الوطن، ويضحّون بأفضل سنوات حياتهم في خدمة الشعب والدولة، في الخدمة النظامية وفي الاحتياط. تدعو الجالية أعضاءها/ عضواتها إلى مواصلة مساهمتهم في الحفاظ على أمن إسرائيل، لكنها تطالب سلطات الجيش وأجهزة الأمن بالاعتراف بالاحتياجات الخاصة لأعضائها/ عضواتها خلال أدائهم للخدمة»[1]

إن عملية إقامة وإعادة إنشاء أُمة مجتمع مهاجرين مستعمرين تتم على مراحل مختلفة بوسائل وأساليب المراكمة الإقليمية [أي السيطرة على مساحات متزايدة من الأراضي بمختلف السبل] واستيراد السكان وتوطينهم (كما رأينا في الفصلين الثاني والثالث)، وكذلك من طريق

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(1) إيلان شاينفيلد، **هزمان هفارود [الزمن الوردي]**، 38 (شباط/ فبراير 2000).

توفير الرخاء للسكان وزيادة إنتاجهم الثقافي والبيولوجي بالذات [أي التكاثر الطبيعي]. وخصّص هذا الفصل الأخير لإغلاق دائرة فُتحت في الفصل الثاني، الذي تناول البحث فيه بين أمور أخرى أنماط وكيفية «إنتاج السكان»، ذلك البحث الذي تواصل أيضاً في جزء من الفصول اللاحقة التي عالجت بين أمور أخرى جوانباً تتعلق بأجهزة الانتقاء [أي الهجرة الانتقائية]، والتأهيل الاجتماعي والرقابة والإشراف على السكان، وكذلك في نجاحات وإخفاقات هذه الأجهزة. هذا الجانب من الحكاية رواه بشكل جزئي باحثون آخرون، غير أن القسط الحاسم والمميّز لنصف السكان، أي النساء، في هذه العمليات طُمس على وجه العموم، وإن سُرد فقد قُدّم بمعزل عن الحكاية العامة للدولة. وهدف هذا الفصل هو تلخيص حكاية تأسيس دولة المهاجرين المستعمرين والدولة الإسرائيلية، في سياق شمل حكاية النساء ودورهن في تلك الحكاية، والتعرّض بواسطتها للشبه والتباين بينهن وبين مجموعات أخرى في السلم التراتبي للمجتمع والدولة الإسرائيليين.

يزداد عدد سكان مجتمع المهاجرين، إلى حد مرحلة الإشباع، من مصدرين متكاملين: الهجرة والإنجاب. بالمناسبة، هناك أهمية لتأكيد أن التوسّع الإقليمي والتكاثر السكاني يكمل بعضهما بعضاً ويشكل كل منهما دعامة للآخر. إلى ذلك، كان هناك نموذج، هو بمثابة هوس ذكوري بيولوجي وعسكري، قائم أيضاً في مجتمعات مهاجرين مستعمرين أخرى، وهو استخدام النساء المحليات لغرض بناء الأمة. هكذا يكتب تسفي نداف من كبار رجال منظمة «هشومير» [الحارس]:

ما حاجتنا إلى هؤلاء الشابّات المحترفات للنشاط الحزبي والعام

[اللواتي جئن معنا من أوروبا](*)، مع تركيبتهن النفسية وطروحاتهن الفلسفية. هيا بنا نأخذ لكل واحد منّا أربع فتيات بدويّات [هن](**) شابّات جميلات ويتمتعن بصحة جيدة. وهي [أي المرأة البدوية](***) معتادة على مناخ البلاد وعلى الأعمال في المنزل والحقل. وهي لا تنساق بحماس وراء قراءة الكتب ودماغها غير مشوش بالنظريات. وعلى امتداد جيل واحد سيقوم سبط [قبيلة] كبير وقوي، سبط قبيلة «هشومير»(2)

لكن هذا الابتكار والهوس الذكوري لم يكن قابلاً للتحقيق في ظروف المكان. بطبيعة الحال، فإن الجزء الأساس من التراكم السكاني يأتي في المرحلة الأولى من الهجرة، لأن الإنجاب سيُعتبر في هذه المراحل مصدراً بطيئاً للغاية وكلفته العالية لا تدعو إلى تشجيعه، فتحويل النساء إلى أمهات (وإلى حد ما تحويل الرجال أيضاً إلى آباء) يخرجهنّ من الدائرة الفعّالة والفورية لبناء المؤسسات، ويرغم مجموع السكان على الاستثمار للمدى الطويل (في تربية وتعليم الأطفال والأولاد)، بينما الموارد التي في تصرفه ضئيلة ونادرة حتى لتوظيفها للمدى الآني. في المرحلة الأولية، على الأقل كنموذج مثالي، كان «الجنود» الأكثر جودة في النضال من أجل بناء أمة المهاجرين المستعمرين في محيط معادٍ وبيئة طبيعية غير ودية، شبان وشابات غير متزوجين وكابحين، زعماً، لغرائزهم الجنسية(3) وحتى

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(***) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(2) ي. برطال، ز. تساحور دي. كنيئيل، **الهجرة الثانية: دراسات ومصادر** (القدس: ياد بن- تسفي، 1997)، ص 149.

(3) كان هذا النموذج المثالي المرغوب، لكن عملياً، سبق وكان في الفترة الهيولية/ الأصلية الكثير من الشهوة الجنسية المكبوتة، في العلاقات بين الجنسين. انظروا مثلاً: الوصف =

مجرد إقامة عائلة كان يمكن أن يعتبر تهديداً للثورة: أي بمثابة خلق بؤر بديلة ومنافسة للولاء، وصرف الفرد عن التوجهات الجماعية لمصلحة التوجهات الفردية وتوظيف موارد زمنية ومادية لمصلحة الفرد والعائلة، بدلاً من توظيفها لمصلحة المجموع، وخلق مجتمع بورجوازي رأس مالي بدلاً من مجتمع قومي واشتراكي ثوري.

وفقط بعد نشوء كتلة سكانية ذات شأن، إضافة إلى ضمور الهجرة أحياناً، وعندما، لم يعد بالإمكان تلقائياً، منع أو تأجيل نشوء العائلات وإنجاب الأولاد، ازدادت أهمية الإنتاج البيولوجي والاجتماعي. ووفقاً لذلك تغيرت أدوار النساء والرجال في المجتمع، وكذلك تموضعهم ومكانتهم فيه. ولكن علينا التأكيد أن هذه العوامل ليست هي فقط التي أحدثت التغييرات في مكانة وأدوار النساء والرجال على حد سواء على المدى الطويل، وبالذات التنوّع (diversification) في مكانة النساء في الشرائح الاجتماعية الاقتصادية، الإثنية والدينية المختلفة. عملياً، كان هذا التنوّع قائماً منذ بداية عمليات بناء الأمة. هكذا، مثلاً، كان هناك تباين كبير بين نساء «الاستيطان القديم» (وفي داخله، بين جزئه السفارادي وجزئه الأشكنازي) ونساء الـ «موشفوت» [المستعمرات] و«الطلائعيات» (المتزوجات والعزباوات على حد سواء، في المدينة وفي القرية الزراعية التعاونية) وبين نساء المدن من القطاع المدني (البورجوازي الصغير والبورجوازي). وفقط مع تأسيس الدولة وقدوم موجات الهجرة غير الانتقائية[4] بدأنا نشهد نشوء الفصل/ التمييز على أساس

الإباحي لدايفد هوروفيتس للعلاقات بين رجال شبان ونساء شابات في هذه الفترة (د. هوروفيتس، **أمسي** (القدس: شوكان، 1970)).

(4) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

الجنس [ذكور وإناث] بين «مقاتلين» (ذكور/ رجال)[5] و«أُمهات»، مع أنه يمكن العثور على علاقات واضحة لهذا التمييز قبل ذلك أيضاً.

إن هناك ادعاء أيضاً، بأن الصهيونية ومنذ بداياتها كانت أكثر «ذكورية» حتى من معظم الحركات القومية الأخرى. على سبيل المثال، تشير أورنا ساسون ليفي[6] إلى:

إن توق وحنين الصهيونيين الأوائل إلى الجسد الذكوري يدلّ على استيعاب المفهوم الأوروبي القومي الذي يرى في الجسد الذكوري والقومي رمزاً إلى حيوية وعافية الأمة بأسرها[7]، فقد تطورت القومية الحديثة في أوروبا من خلال التضاد [التمايز عن] لـ «الآخر» الأقل شأناً، غير الذكوري، وبالذات، الإناث، والغجريون، واللواطيون، واليهود الذين عبّر جسدهم المشوّه عن أمراض الأمة.

---

(5) برز هذا التوزيع، عملياً، قبل ذلك في منظمة «هشومير». على الرغم من ذلك، كان لمانيا فيلبوشفيتس ـ شوحاط ولراحيل ينائيت تأثير كبير في المنظمة، وقُبل عدد آخر من النساء كأعضاء فيها (ي. غولدشطاين، **في الطريق إلى الغاية: بار ـ غيورا وهشومير، 1907-1935** (تل أبيب: مسراد هبطحون [وزارة الدفاع]، 1994)). أحد أعضاء المنظمة، تسفي نداف، كتب في مذكراته: «نحن، أعضاء هشومير، أردنا أن نبرهن للآخرين خطأهم إزاء المرأة. لقد أثبتنا للآخرين أنه يمكن للمرأة أن تقوم بأمور مهمة ومفيدة أكثر للمجتمع خارج جدران البيت والمطبخ أيضاً». وأما زوجة يسرائيل غلعادي، كايلا، فكتبت تقول: «على الدوام كان [هذا] نصيب زوجة الحارس/ الناطور، فالرجل في الحراسة وهي في البيت» (مُقتبس وفقاً لما ورد في كتاب: م. شيلا، **الهوية المتغيرة للمرأة العبرية الجديدة في «أرض ـ إسرائيل»** (القدس: همخون لحيكر تولدوت كيرن هكاييميت ليسرائيل [معهد دراسة تاريخ الصندوق الدائم لإسرائيل]، 1998)، ص 18) عملياً، ليس معروفاً عن أي امرأة أنها عملت في مجال «الحراسة».

(6) أ. ساسون ليفي، «مكائد في داخل القمع: تأسيس هويات جنسية لمجندات في وظائف ذكورية،» في: ي. عتسمون، محرر، **هل تسمع صوتي: تمثيل النساء في الثقافة الإسرائيلية** (تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد او نخون فان لير، 1999).

(7) كما الأمر معروض، على سبيل المثال، لدى موسى.

وكانت الحركة الصهيونية قد تقبّلت بعضاً من الصور/ الانطباعات اللاسامية التي اعتبرت اليهود في أوروبا، «آخرين»، غير ذكوريين، وعديمي الكرامة الذاتية. ولم تطالب الصهيونية بقبول الشعب اليهودي كشعب متساوٍ بين الشعوب «كما هو»، بل استوعبت المفهوم القمعي/ القهري الأوروبي بشأن «الوضاعة الأنثوية» للشعب اليهودي، وطالبت، بناء عليه، اليهود أنفسهم باجتياز تغيير جنسي جسدي [أي التصرّف كذكور]. ومن بين كل العيوب التي ألصقها اللاساميون باليهود، كان الأكثر إساءةً لهم، اتهامهم بانعدام الكرامة الذاتية. واعتُبر اليهودي إنساناً ضعيفاً ويرد بجُبن وهلع على التنكيل به والإساءة إليه، ولذا فإنه يثير احتقار غير اليهودي.

وكانت الكرامة الذكورية المفتولة العضلات والمفقودة للشعب اليهودي موضوعاً شغل، بشكل شبه استحواذي، بال كل من هرتسل، ونورداو، وبينسكر وأبناء جيلهم(8)، وأيضاً رجال باقي التيارات (ما عدا، رُبّما، التيار «الثقافي» الذي مثّله أحاد هعام) في الصهيونية. ولكي تعيد لليهود كرامتهم الذاتية، شدّدت الصهيونية على مواضيع بطولية قديمة («بار كوخبا»، و«المكابيون»(*)، و«السيكريكيم»(**)،

(8) م. غلوزمان، «التوق إلى التعددية الجنسية: الصهيونية والأنوثة في «ألطنويلاند» [الأرض القديمة ـ الجديدة]،» **تيئورياه أوبيكوريت ـ دراسات نظرية ونقدية** [دورية]، العدد 11 (شتاء 1979).

(*) على اسم يهودا همكابي الذي قاد تمرداً ضد الحكم اليوناني وضد اليهود الذين انصهروا في الحضارة اليونانية في العام 167 قبل الميلاد، وانتهى في العام 161 قبل الميلاد بانتصار الثورة وتأسيس حكم يهودي مستقل في فلسطين [أرض إسرائيل]، ويُعتبر ذلك التمرد بحسب بعض المؤرخين أول حرب دينية شهدها العالم.

(**) هم مجموعة يهودية متطرفة شنت حرب عصابات واغتيالات ضد الحكم الروماني وضد اليهود الذين انصهروا في الحضارة اليونانية في أواخر عهد الهيكل الثاني.

و«انتحاريو متسادا»(*) وما شابه). ووُصف اليهودي «الشتاتي» بأنه إنسان مشوّه، ضعيف، أنثوي وحتى ذو ميول لواطية. وعلى وجه العموم، فقد ارتسمت الدولة اليهودية المتوقعة في أذهان قادة الحركة الصهيونية، كمتطابقة مع النموذج الألماني لـ Maanerstaat، حيث الجسد الذكوري فيه هو المنتج والمحقق للقومية(9) والشعار الصهيوني الذي يدعو اليهود أن يكونوا «شعباً على غرار كل الأغيار» كان، حقاً، ذا دلالة مزدوجة: أن يكونوا شعباً ككل الشعوب، ولكن بمعنى أن «يكونوا ككل (الذكور) الأغيار»(10) ويبدو أن النساء أنفسهن أيضاً، ومن بينهن، حتى، اللواتي ناضلن من أجل المساواة نسبياً، تقبّلن أيضاً أولوية الواجب القومي. في هذا السياق، كتبت سارة سلوش، إحدى مؤسسات منظمة النساء العبريّات تقول:

على المرأة أن تفهم في النهاية بأن خصائصها تختلف، حقاً، عن خصائص الرجل، ووفقاً لهذه الخصائص تختلف أيضاً الأعمال [المطلوبة منها].(*) هناك دور قومي للمرأة العبرية الجديدة ـ تربية وتعليم الشبيبة. والمرأة العبرية تختلف عن باقي النساء في أمم العالم

(*) هم مجموعة من «السيكريكيم» استولت على قلعة «متسادا» من يد القائد الروماني لتلك القلعة، وأقدم أعضاؤها بعد حصار طويل من جانب الرومان على إحراق القلعة والانتحار الجماعي تفادياً لوقوعهم في الأسر.

(9) R. W. Connell, *Masculinity* (Cambridge, MA: Polity Press, 1995), pp. 7-8.

(10) D. Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of Jewish Man* (Berkeley, CA; London: University of California Press, 1997).

بالمناسبة، خلافاً للصهيونية، فالحركة القومية الاشتراكية اليهودية المعادية للصهيونية، «البوند»، كانت تشدد بقوة على المساواة بين الجنسين، كأحد مبادئها، وعلى العلاقات الرفاقية بين النساء والرجال.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

لأن حياتها الشخصية، تربية الأولاد، لهما دلالات قومية. إن تنمية الوعي الذاتي، الذي يعبّد الطريق نحو المساواة، تتم فقط بواسطة إنجاز أدوار نسائية تقليدية. [ولكن][*] على المجتمع أن يثمّن المساهمة النسائية على غرار تثمينه للمساهمة الذكورية[11]

والنساء، على الرغم من كونهنّ أكثرية من ناحية ديموغرافية[12]، يُصنّفن، على وجه العموم، في العلوم الاجتماعية كجزء من الـ «أقليات» ـ وهذا جرّاء التمييز المتعمّد أو غير المتعمّد، الرسمي أو غير الرسمي، ضدّهن وفي بعض الأحيان لمصلحتهن في مجالات اجتماعية كثيرة ومتنوعة، على غرار الأقليات، الإثنية، والقومية، والدينية وغيرها. وفي الدولة والمجتمع الإسرائيليين أُضيف إلى الإشكالية العامة لمكانة النساء ومساواتهنّ في الحقوق في المجتمع قضايا أخرى هي نتاج بضع سمات مُميّزة للمجتمع الإسرائيلي، كما سنرى لاحقاً في هذا الفصل. وإحدى هذه السمات هي نتاج لكون القومية اليهودية ـ الصهيونية ـ اشتُقّت من الديانة اليهودية، وكما رأينا على امتداد صفحات هذا الكتاب، فإن محاولات الفصل بين الديانة والقومية تصطدم بصعوبات كثيرة سواء كان ذلك على المستوى الرمزي، أو على المستوى المؤسساتي أو

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(11) شيلا، **الهوية المتغيرة للمرأة العبرية الجديدة في «أرض ـ إسرائيل»**، ص 26. بذلك أصبحت سارة شلوش لساناً ناطقاً بالمطالب النسائية التي أُسمعت بعد وقت لاحق، وعلى امتداد فترة طويلة (مقاربة لها صدىً أيضاً في مطالب نسائية مابعد حداثية)، بشأن الحق في التباين في المناصب ولكن المساواة في الأجر/ المكافأة.

(12) هكذا، في أواخر العام 1998، أُحصي في «إسرائيل» 3,060,800 امرأة، في مقابل 2,960,600 رجل. 80 بالمئة من أصل النساء، كنّ يهوديات، 14 بالمئة مسلمات، واثنتين بالمئة مسيحيات، واثنتين بالمئة درزيات، واثنتين بالمئة أخريات غير معروفة ديانتهن أو غير محددة.

الدستوري القانوني. وترتبط هذه الظاهرة الاجتماعية ارتباطاً وثيقاً بالمكانة السياسية، والطبقية، والوظيفية، والشخصية، والرمزية للنساء في إسرائيل، بحكم أن الديانة اليهودية هي ديانة أبوية بشكل صارخ[13] والديانة، على الأخص بصيغتها الأورثوذكسية المسيطرة في إسرائيل، تبني مكانة النساء في المجتمع والعائلة كمكانة متدنيّة مقارنة بمكانة الرجال، وخاضعة لها[14] والسمة الثانية المميّزة لإسرائيل هي كونها مجتمع مهاجرين مستعمرين، كان على امتداد كل عملية نشوئه في صدام مع محيطه العربي القريب، وحتى الأبعد. وأحد الأبعاد الجلية للصدام كان المستوى الديموغرافي، أو الدلالة المنسوبة لأحجام السكان النسبية لليهود والعرب. والكثير من المفاهيم التي ارتبطت بالنزاع، أو نسبت إليه، أملى بشكل ملحوظ توزيع الأدوار الاجتماعية العامة بين الجنسين وعمّق عدم المساواة بين النساء والرجال في الدولة الإسرائيلية، أو شكل ذريعة مريحة له.

إن الـ «Gender» [بمعنى الذكورة والأنوثة] هو المصطلح المألوف للمقاربة الاجتماعية للفوارق بين النساء والرجال وللتوزيع الاجتماعي للأدوار بينهم، بعيداً من الفوارق البيولوجية. إن فهم الفوارق بين الرجال والنساء واعتبارها مرتكزة بالأساس على التباين في الأدوار البيولوجية يحوّل اللامساواة بين النساء والرجال إلى

---

(13) حتى في أوساط الجاليات اليهودية الإصلاحية في الولايات المتحدة، التي تتميز بانفتاحها إزاء موضوع مساواة النساء ومشاركتهن في نشاطات الجالية، إلى حد منح الفرصة للنساء للتأهيل لمنصب «رابّا» (مؤنث «راف» وهو الكاهن، خلافاً لـ «رابّنيت» وهي زوجة الـ «راف»)، وإزالة الحواجز المادية في أثناء أداء الصلاة بين الجنسين، لا يزال موضوع مساواة النساء ومكانتهن موضع خلاف.

(14) انظر مثلاً: ي. بوبر ـ أغاسي، «مكانة المرأة في إسرائيل،» في: ف. راداي [وآخرون]، محررون، نساء في الشرك (تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد [الكيبوتس الموحد]، 1982)، ص 214-221.

معطىً قدري ومحتّم وغير قابل للتغيير ـ كما يُزعم ـ ومصدره «الطبيعة». والإدراك الذاتي الذي تُعتبر هذه الفوارق بموجبه نتيجة بالذات لعمل أجهزة سلطوية سياسية وثقافية، هو المساهمة الأكثر أهمية للنظريات والحركات النسائية المختلفة. وهذا الإدراك الذاتي لم يساهم فقط في تحليل وضع ومكانة النساء في المجتمعات المختلفة، بل يطرح تحدياً مهماً أيضاً لتحليل وفهم جديدين للنظام الاجتماعي القائم في كل مجتمع أيّاً كان، كما سيتبيّن لنا أيضاً في الحالة التي نحن بصددها.

وبينما يسلّط تحليل العلاقات بين اليهود والعرب في الدولة الإسرائيلية ومكانة العرب داخلها[15] الضوء على النظام الاجتماعي اليهودي الإسرائيلي «من الخارج»، فإن تحليل وفهم المجتمع الإسرائيلي من وجهة نظر جندريّة [ذكورية وأنثوية] يلقي على هذا المجتمع حزمة ضوئيّة قويّة وباردة «من الداخل» (مع أنه يجب عدم الاستخفاف أيضاً بالإدراك الذاتي الذي يُزوّدنا به النقد الاجتماعي السياسي الذي مصدره الحركات النسائية العربية في صفوف المواطنات العربيات في «إسرائيل»).

ومفهوم ضمناً، أنه على الرغم من الضرورات المشتركة الضاغطة التي بُنيت في إطارها أدوار ومهام الرجال والنساء في إسرائيل ـ والتي تغيّرت أيضاً إلى حد معيّن في فترات مختلفة ـ هناك فوارق ملحوظة في مكانة النساء، في توزيع الأدوار والوظائف على أساس الجنس بين الثقافات والمجموعات السكانية المختلفة. هكذا، مثلاً، فالإدراك الاجتماعي لأدوار ومهام النساء والرجال، وكنتيجة لذلك أيضاً مدى اللامساواة بينهم، يختلف جداً في أوساط الطبقة

(15) انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب.

الأشكنازية القديمة، مقارنة بكل الثقافات الست الأخريات التي تناولناها وحلّلناها في هذا الكتاب. ولذا، بحكم كون النساء الفئة الاجتماعية الأكثر انعداماً للتجانس في كل دولة ومجتمع، وبسبب توزّعهن على كامل امتداد السلّم الطبقي وبين كل أطياف الثقافات والتراتبيات القائمة في الدولة هناك صعوبة في اعتبارهنّ جماعة متخيّلة مشتركة، فمن المحتمل أن تتضارب أحياناً مصالحهنّ كنساء مع مصالحهنّ كمن ينتمين إلى شريحة أو لهذه الثقافة أو تلك في المجتمع الإسرائيلي(16) يكفي، على سبيل المثال، الوقوف على تباين الآراء بين مجموعة النساء الشرقيّات وباقي المجموعات النسائية (نساء أشكنازيّات من الطبقة الوسطى فما فوق، معظمهنّ علمانيّات وذوات توجه يجنح نحو اليسار الاجتماعي والسياسي) في مناقشات «اللوبي» النسائي(*)، أو في جدول الأعمال المغاير للنساء العربيّات، لكي نُدرك ما هي المعضلات والمصاعب التي تنتصب في وجه النساء الراغبات في المبادرة إلى إحداث تغيير اجتماعي وجدول أعمال قومي مشترك لجميع النساء. وبناء عليه، فالنساء سوف يناضلن، إن حصل ذلك أصلاً، من أجل تحسين مكانتهن في إطار المجموعة والثقافة التي ينتمين إليها أو يُحسبْن عليها، أو في بعض الأحيان بشكل أمومي من أجل حقوق النساء اللواتي ينتمين إلى طبقة أدنى من طبقتهنّ. وفي بعض الأحيان، يفضّلن جدول الأعمال القومي، أو الديني، أو الإثني على جدول الأعمال النسائي.

---

(16) H. Dahan-Kalev, «The Oppression of Woman by Other Woman: Relations and Struggle Between Mizrahi and Ashkenazi Woman in Israel,» *Israel Social Science Research*, vol. 12, no. 1 (1997).

(*) مجموعة ضغط مؤلفة من النساء الأعضاء في الكنيست الإسرائيلي من مختلف الأحزاب والكتل البرلمانية.

وفقاً للفرضية التي كانت رائجة في فترة ما قبل الدولة، ففي إطار مجتمع العاملين(*) على الأقل قامت مساواة كاملة في الحقوق والواجبات بين الرجال اليهود والنساء اليهوديّات. وكان الاعتقاد المتعارف عليه، أن الإخلال بالمساواة الكاملة بين الجنسين هو إحدى «الشوائب» التي جلبتها معها الهجرة الجماعية[17] رغماً عن ذلك، اعتبرت إسرائيل، بعد ذلك أيضاً، سواء كان ذلك من ناحية نظرتها إلى ذاتها، وحتى من ناحية نظرة المشاهد من الخارج، كأحد المجتمعات الأكثر تحقيقاً للمساواة بين الجنسين، في العالم. ولكن هذه الفرضيات بدت لاحقاً كفرضيات واهية وأقل رسوخاً من بين مجمل الانطباعات التي رُبطت بالفترة البطولية للاستيطان اليهودي.

وكانت الموجة الأولى من المهاجرين اليهود الذين وصلوا إلى البلاد في العصر الحديث مؤلفة من وحدات عائلية تقليدية أورثوذكسية، فإلى حين العام 1900 أُقيمت ثماني عشرة «موشفاه» [مستعمرة]، أقام فيها نحو 770 عائلة. وكانت الهجرة مقرونة بصعوبات وبتغييرات في وضع العائلة، ولكن كما يُزعم، ليس لناحية توزيع العمل داخلها، وحتماً، ليس لناحية تغيير علاقات السلطة والتبعية فيها، فالرجال واصلوا العمل «خارج المنزل» والمشاركة في المجال العام، بينما واصلت النساء القيام بالوظائف التقليدية كربّات بيوت وأُمهات. على الرغم من ذلك، كانت الظروف الحياتية المحلية مغايرة تماماً، وبالتالي فالمصاعب كانت من نصيب النساء المهاجرات. وفي حالات كثيرة لم يسألهن أحد عن رأيهن في الهجرة

(*) المقصود بهذا المصطلح هو المرافق الاقتصادية وغيرها التي كانت تخضع للأحزاب العمالية الصهيونية في الفترة السابقة لقيام الدولة.

(17) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

بحد ذاتها، وفي الغالب لم يكن رأيهن، يؤخذ في عين الاعتبار أصلاً. وهناك شهادات تتحدث عن توترات كثيرة داخل عائلات المهاجرين وفقاً للتقسيم على أساس الـ Gender [الذكورة والأنوثة]، ليس فقط حول الهجرة بل أيضاً حول مطالبة جزء من النساء بالعودة إلى بلد المنشأ، وذلك إزاء الظروف الحياتية في البلاد. وهذا الأمر عارضه الرجال بشدة وحزم[18].

ولكن رجال الموجة الأولى، والنساء من ضمنها، لم يكونوا من كتلة واحدة. هكذا، مثلاً، اعتبرت مجموعة «بيلو»، التي كان أعضاؤها من مؤسسي مستعمرتي كديره وريشون لتسيون، أكثر «تقدمية» في مجالات كثيرة من ضمنها ما يتعلق بالعلاقات بين الجنسين داخلها. وفي وقت لاحق أيضاً كان للقاء بين «القدامى» (الذين كان عدد منهم من مواليد البلاد، قبل أن يولد هذا المصطلح نفسه) وبين رجال ونساء موجة الهجرة الثانية تأثير ملحوظ لناحية إدخال وانتشار أفكار «ثورية» في أوساط النساء والفتيات الشابات من سكان المستعمرات والبورجوازية الحضرية. في بعض الأحيان كانت تبرز في مجال النشاطات العامة أسماء زوجات شخصيات بارزة في المجتمع المحلي، وبالتحديد في مهام تمثيلية نيابة عن أزواجهن أو كمبادرات لتأسيس مشاريع خيرية، ومؤسسات لمنظمات تعمل من أجل المصلحة العامة على وجه العموم، ومن أجل النساء على وجه الخصوص[19] ولكن يمكن أحياناً تصنيف هذه النشاطات، كنشاطات

---

(18) ي. بارلوفيتش، **اختراع بلد، اختراع شعب: بنى تحتية في الأدب والثقافة في إنتاج الهجرة الأولى** (تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 1996).

(19) على غرار إيتا يلين، وحنة لونتس ـ بولطون، وأولغا حانكين وأختها بنينا بالكين (م. شميلانسكي، **عائلة الأرض: شموع الروح، المجلد الثاني** (تل أبيب: عام عوفيد، 1954)، ص 132-144، وأيضاً أ. درافينوف، **نصوص في تاريخ [منظمة] «أحباء صهيون» واستيطان «أرض ـ إسرائيل»**. **المجلد الثالث**، أعادت الطباعة والتحرير من جديد ش. =

نسوية في المقام الأول، على غرار النضال الذي خاضته مجموعة من النساء الشابات في مستعمرة بيتح تكفا في العام 1886 من أجل حق النساء في التصويت لانتخاب لجنة المستعمرة بغية تمكينهن من التأثير في كيفية إدارة شؤونها[20] وإثر التغيير الذي حصل على صعيد الحكم المركزي في البلاد في العام 1918 وتأسيس «أسيفات هنفحريم» [مجلس المنتخبين ـ النواب][21]، برزت مسألة حق النساء في الاقتراع والتمثيل. وخلافاً للاعتقاد المتداول، لم يعارض التيار الديني «الحريدي» فقط منح النساء حق الانتخاب، بل عارضه أيضاً التيار الديني القومي، «السفاراديم» ورجال المستعمرات. وتأسس بين الأعوام 1918 ـ 1920 منظمتان نسائيتان: منظمة النساء العبريات (التي ابتُلعت في العام 1930 في إطار المنظمة النسائية الصهيونية العالمية ـ «فيتسو ـ (Wizo)») واتحاد النساء من أجل المساواة في الحقوق. وبين أمور أخرى، رفعت هاتان المنظّمتان لواء المطالبة بمنح النساء حق الإقتراع، ذلك الحق الذي تم الاعتراف به نهائياً في العام 1926

سكلوف (تل أبيب: همخون لحيكر هتسيونوت علشيم حاييم فايتسمان [معهد بحوث الصهيونية على اسم حاييم فايتسمان]؛ جامعة تل أبيب، 1984))، ولاحقاً، الشخصيات موضع الخلاف لبنات عائلة أهرونسون (أعضاء في منظمة «نيلي» التي كانت الغاية من تأسيسها تزويد الجيش البريطاني بالمعلومات في نهاية العهد العثماني). يجدر بنا التأكيد أنه في غياب وجود دولة أو أي نظام عام للدعم والرفاه الاجتماعي، كان للنشاطات «الخيرية» للنساء البورجوازيات أهمية حاسمة في التخفيف من وطأة أوضاع الجوع والضائقة التي كانت سائدة آنذاك في البلاد، ولا يعني استخدام مصطلح «صدقة» التقليل من قيمة نشاط أولئك النساء. على هذه الملاحظة المهمة وملاحظات أخرى كثيرة، أنا مدين بالإمتنان والشكر لدفوراه برنشتاين، التي قرأت هذا الفصل قراءة نقدية.

(20) بالمناسبة، هذا هو نضال لم تدوّن روايته مطلقاً ضمن الوقائع التأريخية الرسمية التي دوّنت كلها بأيدي الرجال، الذين بطبيعة الحال، لم يعيروا لهذا النضال أهمية كحدث جدير بالذكر. وبناءً عليه، فالشهادات حول ذلك احتُفظ بها فقط في أدبيات «الذكريات الشخصية» لنساء تلك الفترة.

(21) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

فقط[22] وكان الإنجاز المؤسساتي الأكثر إثارة للنساء العبريّات، إقامة محطات الرعاية بالأم والطفل[23] واشتُهرت هذه العيادات أيضاً باسم «طيبّات حلاف» [قطرة حليب]، لأنه من أجل اجتذاب النسوة اللواتي لم يكنّ مدركات للحاجة إلى العناية الجارية بهنّ في أثناء الحمل ومن ثم بأطفالهنّ، بدأت المنظمة [أي العيادات] بتوزيع حصص من الحليب والأغذية للأطفال. وبدءاً من العام 1922، أوكلت إدارة هذه المحطات/ العيادات إلى منظمة «هداسا»، التي استطاعت تأمين الموارد المطلوبة لتفعيل عملها. وظهر أيضاً في داخل العائلات المؤسِّسة للمستعمرات وفي المجتمع الحضري الجديد أيضاً نساء امتهنّ الكتابة والتأليف، وعلى وجه العموم كتابة كتب الذكريات [السير الحياتية]، على غرار حنّة تيرغر برينت ويهوديت هراري[24]،

(22) س. فوغيل ـ بيجاوي، «هل حقاً في الطريق إلى المساواة؟ نضال النساء من أجل حق الانتخاب في «اليشوف» اليهودي في «أرض ـ إسرائيل»، 1917-1926،» **مغمّوت ـ اتجاهات** [دورية]، المجلد 34، العدد 2 (1992)، و H. Herzog, «The Fringes of the Margin: Women's Organizations in Civic Sector of the Yishuv,» in: D. Bernstein, ed., *Pioneers and Homemakers: Jewish Women in Pre-State Israel* (Albany, NY: State University of New York Press, 1992).

تشير حنه هيرتسوغ إلى انعدام ذكر هذه المنظمات في الوقائع التأريخية والاجتماعية الإسرائيلية كمثال على الجنسانية [التمييز بين الذكورة والأنوثة]. وحظي أولئك النساء بإقصاء مزدوج، مرة كنساء وأخرى كمن ينتمين إلى الجناح «المدني» (البورجوازي) للجالية اليهودية، لأن التأريخ كتبه المنتصرون، رجال أشكنازيون، كانوا جزءاً من حركة العمل (Herzog, Ibid., pp. 286-287).

(23) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(24) يهوديت هراري كانت من بين أولى المعلمات في المدرسة الثانوية العبرية التقدمية التي افتُتحت في مدينة يافا في العام 1905 (انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب)، والتي لم ترفع فقط شعار وجود صفوف تدريس مختلطة، ولكن رفعت أيضاً شعار المساواة التامة بين التلميذات والتلاميذ، الأمر الذي كان بمثابة عمل ثوري بالنسبة إلى تلك الفترة. ولكن بعد أن أنجبت هراري طفلاً مُنعت من العودة إلى المدرسة على الرغم من احتجاجها ورغبتها الشديدة في ذلك (شيلا، **الهوية المتغيرة للمرأة العبرية الجديدة في «أرض ـ إسرائيل»**، ص =

أو حمده بن يهودا[25] وعلى وجه العموم، احتُسب هؤلاء النسوة أيضاً مع أولئك العاملات في مجالات أخرى من النشاطات العامة[26] ولكن كنّ أقلية ضئيلة، ليس فيها بحد ذاتها ما يدلّ على أداء ومكانة باقي النساء اليهوديّات في تلك الفترة. يحلّل الكاتب أهرونسون، مثلاً، مضمون رسالتين أرسلتهما امرأة مجهولة من مستعمرة زخرون يعقوف إلى حماتها ـ صديقتها في روسيا، تصف فيهما حياتها اليومية في الفترة التي تلت هجرتها فوراً، وبعد وقت ما من ذلك، فالمرأة تمارس كل ما كان مألوفاً عمله في منزل العائلة التقليدية (تنظيف المنزل، والطبخ، وشراء احتياجات البيت) من دون أي مساعدة، أمّا زوجها فيتوجه إلى العمل في البساتين مستعيناً بنحو عشرة عمال عرب. وما عدا عمليات التسوّق والذهاب سوياً مع العائلة إلى الكنيس، ليس هناك ذكر لأي مهام للمرأة في المجال العلني. ووفقاً للوصف الوارد فإن حياة تلك المرأة تحسنت جداً في الفترة الفاصلة بين الرسالتين، وهي راضية جداً عن وضعها وتتباهى به. ليس واضحاً إن كان لها سيطرة من أي نوع على ميزانية المنزل، وهل كانت تتناقش مع زوجها في قضايا «أيديولوجية»، أو قومية أو عامة، على الرغم من كونها امرأة مثقفة نسبياً[27]، في المقابل،

16). إلى مؤلفات هؤلاء النساء يجب أن نضيف الكتابات الأدبية لـ نعوما فوحتْسيفكي.

(25) انظر: بارلوفيتش، **اختراع بلد، اختراع شعب: بنى تحتية في الأدب والثقافة في إنتاج الهجرة الأولى**.

(26) كان هناك أيضاً عدد من النساء البارزات والمُتميزات بفضل شخصيتهن الذاتية: باتيا ماكوف، التي تطلّقت من زوجها من أجل الهجرة إلى الأرض المقدسة، واستوطنت سوياً مع أبنائها وبناتها في مستعمرة ريشون ـ لتسيون، وغولدا ميلوسلافسكي، أرملة هاجرت إلى البلاد وأدارت مزرعة صغيرة في مستعمرة نس ـ تسيونا. ومجرد بروزهنّ يدل على أنه لم يكن من المألوف آنذاك أن تشغل المرأة وظائف «ذكورية» من هذا النوع.

(27) R. Aaronsohn, *Building the Land: Stages in First Aliya Colonization, 1882-1904* (Jerusalem: Yad Ben Zvi Institute, 1983).

احتوت موجة الهجرة الثانية في داخلها على عدد ملحوظ من النساء (مع أنه، كان أقل من عدد من الرجال) الشابّات، المثقفات والعازبات في معظمهن، اللواتي جلبن معهنّ أيديولوجيات ثورية ارتكزت جميعها على فكرة بناء مجتمع جديد قائم على المساواة، بما في ذلك المساواة بين الرجال والنساء[28] صحيح أنّه على المستوى الأيديولوجي كان هناك موافقة من جانب الرجال حول ضرورة المساواة بين الجنسين، ولكن عملياً كان الواقع مغايراً. عملياً، يمكن أن نخرج باستنتاج واحد تقريباً من خلال المقارنة بين نظرة الاشتراكيين الصهيونيين إلى مسألة مساواة العامل العربي، ومسألة مساواة المرأة وكل «مسألة اجتماعية» أخرى، عندما يكون في كفة الميزان الأخرى هدف «بناء الأمة»، الذي كان يعطى مركز الصدارة منذ البداية وعلى الدوام، فإن معظم النساء يقبل شخصياً نمط التفكير هذا، الذي شكل القاعدة الأساس للهيمنة التي سبقت هيمنة الدولة. في دراسة رائدة في مجالها، خلصت ديبورا برنشتاين إلى أن:

معظم النساء اللواتي هاجرن في إطار الهجرة الطلائعية [الموجة الثانية والثالثة](*) تزوّجن بمرور الوقت من رجل من أفراد الهجرة ذاتها. وعلى الرغم من الفوارق بين حياتهن في «أرض إسرائيل» وبين حياة النساء الشابات في مناطق سكن اليهود في شرق أوروبا، بقيت على حالها تعابير وأشكال اللامساواة بين النساء والرجال، وبقيت على حالها المكانة المتدنيّة للنساء، العازبات والمتزوجات على حد سواء. ووجد عدم المساواة هذا تعبيراً عنه بإعادة إنتاج عناصر

---

(28) D. Izraeli, «The Zionist Women's Movement in Palestine, 1911-1927: A Sociological Analysis,» *Signs*, vol. 7, no. 1 (1981).

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

تقليدية، أبوية في العلاقات بين النساء والرجال، وفي هذه الحالة بين النساء اللواتي توقعن تغييراً في حياتهن وبين الرجال الذين حققوا هذا التوقع.

ووجد انعدام المساواة تعبيراً عنه في كل مجالات الحياة، ففي قطاع العمالة تركّزت النساء في أشغال نسوية تقليدية. أغلبيتهن الساحقة لم تصل إلى العمل اليدوي المنتج الذي اعتُبر محرراً للذات وخالقاً للإنسان الجديد. وكان عمل النساء مؤقتاً وغير مهني على وجه العموم، وبناءً عليه كان مدخوله ضئيلاً. وبقي مسار حياتهن الشخصية مرتبطاً بالعائلة، وفقاً لتوزيع المهام المتعارف عليه داخلها. وتراوح المتوسط العمري لزواج النساء الأشكنازيات بين 24 –25 سنة. وهذا العمر مماثل لعمر الزواج في شرق أوروبا في الفترة ذاتها[29].

في موضع آخر تتحدث برنشتاين عن الدور المركزي الذي قامت به منظمة المستخدمين العامة[30] في استنساخ توزيع المهام بين الجنسين: فمكاتب العمل التابعة لها وجّهت النساء إلى أشغال «نسوية»، وكانت أجور النساء في عقود العمل متدنية جداً، وفي فترات الأزمات الاقتصادية والبطالة كان هناك تفضيل واضح في منح العمالة للرجال على النساء اللواتي كن يعملن في إدارة مرافق منازلهن، ومع أن حصة النساء بين أعضاء «الهستدروت» [منظمة المستخدمين العامة] كانت تتراوح بين 35 بالمئة إلى 45 بالمئة، فإن تمثيلهن في مؤسسات المنظمة كان ضئيلاً. في قيادة حركة العمل كان هناك نساء بارزات وقويّات ـ مانيا شوحاط وراحيل ينائيت ـ اللتان كان عملهما الأساس في الغالب في المجالات العامة، أي

---

(29) د. برنشتاين، **امرأة في «أرض ـ إسرائيل»: الطموح إلى المساواة في فترة مجتمع «اليشوف» [الاستيطان]** (تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 1987)، ص 10-11.

(30) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

«الذكورية». أضف إلى ذلك، فإذا كان من الصعب في البداية على الرجال من المهاجرين الجدد، الحصول على عمل في المستعمرات جراء المنافسة مع العمال العرب الأرخص أجراً والأكثر خبرة ومهارة، فإنه لم يكن للنساء الشابات في المقابل أي فرصة تقريباً في الحصول عليه جراء الانطباعات عن المهام والسلوك النسائي «اللائق» اللذين كانا منتشرين في المجتمع التقليدي اليهودي في المستعمرات.

في مكان آخر تحلّل برنشتاين[31] الأسطورة المركزية للمجتمع الذي انشغل المهاجرون في إقامته، أسطورة الطلائعي، وتقول إن «هذه وبوضوح أسطورة رجولية ذكورية.. فالمواد المنسوجة منها هذه الأسطورة ليست من مواد المرأة، فالنساء لم يحملن السلاح بإحدى اليدين ولم يقدن المحراث باليد الأخرى. وهن لم يخرجن لاحتلال الأرض ولم يفضضن بكارة الأرض العذراء (!)». وأشار أحد أوائل علماء الاجتماع الذين قاموا بدراسة الحياة الاجتماعية في الـ «كفوتسا»[*]، الـ «كومونا» الزراعية المختلطة الصغيرة والحميمية، التي سبقت الـ «كيبوتس»، الأكبر منها من حيث عدد السكان، إلى أن «المساواة بين الجنسين وجدت تعبيراً عنها هنا أي في أشكال الاستيطان الجماعي هذه، في أن أحد شقّيها ـ الشق الذكوري ـ كان بمثابة معيار [للمساواة داخله]، والشق الثاني يحاول التوصل إلى المساواة معه»[32] على سبيل المثال، عندما طُرح موضوع المشاركة

---

(31) د. برنشتاين، «بين المرأة ـ الإنسان وربة المنزل: المرأة والعائلة في جمهور العمال اليهودي الحضري في فترة «الييشوف»،» في: أ. رام، محرر، **المجتمع الإسرائيلي: وجهات نظر نقدية** (تل أبيب: بريروت [خيارات]، 1993)، ص 86-87.

(*) أشكال استيطان قروي ـ زراعي. انظر تعريف كل منهما على حدة، في الفصول السابقة.

(32) S. Landshut, *Eretz Israel Triple Alliance: Jewish National Land, Labor and Capital* (Jerusalem: Keren Hayesod, 1942), p. 74.

في رعاية أولاد الـ «كفوتسا» و«الكيبوتس» كان واضحاً أن المشاركة ستكون بين النساء فقط. النساء أيضاً لم يتحفّظن عن أن مجال رعاية الأولاد وتربيتهم المشتركة هو مهمة نسائية حصراً. وكان في هذه الـ «كفوتسوت» أيضاً، نقاشات، نظرية على ما يبدو، حول كيف يمكن للـ «كفوتسا» أن تشكل بديلاً عن العائلة حتى في توفير الاحتياجات الجنسية.

وهكذا، مع تأسيس المستوطنة الزراعية الجماعية الأولى في أم جوني (دغانيا) في العام 1910، والتي مثلت في بدايتها تعاونية قائمة على المساواة بين النساء والرجال، اعترفت المؤسسة الصهيونية المُموّلة، المكتب الفلسطيني(*)، بالرجال فقط كأعضاء في التعاونية، وقام هؤلاء بدفع أجر للنساء في مقابل أعمال خدماتية (مثل الطبخ والغسيل)، وكأنهن مجرد عاملات بالأجرة وليس عضوات في التعاونية. ولذا، توصل نفر قليل من «العضوات» إلى استنتاج بأنه يتوجب عليهن الحرص على حقوق النساء بالقول والعمل، سواءً كان ذلك في الأطر العامة أو من خلال خلق أطر نسائية مستقلة ذاتياً داخل مجتمع العاملين. هذه الأفكار طُرحت للنقاش لأول مرة في اللقاء الأول المنفرد والمغلق لعدد من العاملات، الذي عُقد في نقطة الاستيطان «كْنيرت» في العام 1911 (حيث تم أيضاً افتتاح مزرعة للتعليم الزراعي المهني للنساء فقط، «حفات هَعَلموت» - مزرعة الفتيات)، وبعد ذلك، طُرحت ثانية أيضاً في المؤتمر القطري الأول لعموم «العاملات» الذي عقد في العام 1914. وفي أثناء الحرب العالمية الأولى، وفي ظل الأزمة والجوع اللذين كانا سائدين في تلك الفترة، انتظمت مجموعات من النساء العاملات في المستعمرات

(*) المكتب الفلسطيني أو «هِمسراد هأيرتْس - يسرائيلي» [بالعبرية]: أقيم هذا المكتب في العام 1908 وترأسه آرثور روبين. وكان هذا المكتب يعني بشؤون الاستيطان.

الزراعية والمدن، وأقدم نفر منهن على امتلاك أو ضمان قطع من الأراضي بواسطة المكتب الفلسطيني للعمل الزراعي[33] ومع بداية الحكم البريطاني بدأ هؤلاء النساء نشاطاً حثيثاً للمساهمة في تشييد بُنى تحتية، وعلى الأخص في شق وتعبيد الطرق. وتم استخدام عمال يهود من أعضاء القرى التعاونية [«الكومونات»] وبالذات من بين رجال موجة الهجرة الثالثة، في شق وتعبيد الطرق، ولكن تم إقصاء النساء عن هذه الأشغال. وتقتبس برنشتاين أقوال عيدا ميمون (فيشمان) المفعمة بالمرارة والتي جاء فيها أنه «وفقاً لتقاليد عمل المرأة التي حاربها طلائعيات الهجرة الثانية، رأى أيضاً منظمو العمل [في القرى التعاونية] من رجال الهجرة الثالثة في المطبخ كوسيلة استيعاب وحيدة للمهاجرات الجديدات»[34] وأخيراً، وبعد إقامة مجموعات نسائية منفصلة، وبعض آخر منهن في إطار مجموعات مختلطة، نجح النساء بين العامين 1922 و1923 في الاندماج في أشغال شق وتعبيد الطرق. ومن بين العمال اليهود الثلاثة آلاف الذين استُخدموا في أشغال شق وتعبيد الطرق، كان هناك قرابة أربعمئة عاملة. وفي العشرينيات من القرن الماضي اقتحمت مجموعات من العاملات، على نطاق محدود جداً، أعمال البناء في المدن أيضاً، وتخصصن بالأساس في أعمال الدهان والتبليط[35]، ولكن تم

---

(33) هكذا، على سبيل المثال، فالنساء اللواتي قمن بتفعيل المطبخ العمالي في مستعمرة بيتح تكفا، اشترين قطع أرض وحاولن زراعة الخضراوات فيها.

(34) برنشتاين، **امرأة في «أرض ـ إسرائيل»: الطموح إلى المساواة في فترة مجتمع «الييشوف» [الاستيطان]**، ص 31.

(35) مهنة التبليط اعتبرت في ذلك الوقت من اختصاص يهود من اليمن. وهكذا وجد النساء أنفسهن في منافسة مع «اليمنيين». كذلك تنافست العاملات من أبناء الموجة الثالثة للهجرة مع النساء اليمنيات في مجال العمل في المرافق المنزلية البورجوازية في المدينة.

استخدام غالبيتهنّ ـ إن استُخدموا أصلاً ـ في «أشغال نسائية» تقليدية على غرار الخدمات الشخصية («خادمات»، بحسب تعريفهن)، وعلى الأخص في أوقات الأزمات الاقتصادية. وعلى الرغم من ذلك، ومقارنة بمجتمعات أخرى في تلك الفترة (بما في ذلك المجتمع السوفياتي الثوري الذي شكّل نموذجاً يُحتذى به بالنسبة إلى نساء ورجال كثر في تلك الفترة)، فقد حصلت في المجتمع اليهودي في فلسطين الكولونيالية انطلاقة جبارة على صعيد العلاقات بين الجنسين، على الأقل، من ناحية أيديولوجية، إن لم تكن عملية، فالنساء لم يُبعَدن بعد ذلك كلية من المجال العام، ومُنحن حق الاقتراع إلى المؤسسات القومية التي أُقيمت، وتم التشديد على مشاركتهن في سوق العمل. مع ذلك، كان هناك، عمليّاً، عدد قليل جداً من النساء الناشطات في المجال العام، ولم تكن غالبية النساء المتزوجات جزءاً من سوق العمل.

في شهر آذار/ مارس العام 1921 عُقد في إطار «الهستدروت» [الاتحاد العام لنقابات المستخدمين اليهود] «مؤتمر للعاملات» قام بانتخاب هيئة تمثيلية، هي مجلس العاملات، وسكرتارية للمجلس برئاسة عيدا فيشمان ميمون. وقد أثار مجرد إقامة هيئة منفصلة داخل «الهستدروت» معضلات وخلافات عديدة. هكذا، مثلاً، عارضت بشدة إقامة هذه الهيئة، إحدى أبرز النساء الأعضاء في «الهستدروت»، روزا كوهين (التي اشتهرت بكنية «روزا الحمراء»)، مدّعية أن ذلك يكرّس الفوارق بين الجنسين والتمييز الممارس ضد النساء. لكن هذه الهيئة كانت جسماً عديم القوة والصلاحيات، ومشروخ من الداخل على خلفية حزبية. على الرغم من ذلك، نجح مجلس العاملات أن يقيم بين السنوات 1922 ـ 1926 بالتعاون مع المركز الزراعي، وهو هيئة «هستدروتية» كانت مسؤولة عن الاستيطان ـ عدداً من مزارع العاملات شبه المستقلة ذاتياً. وكان المفهوم العملي والأيديولوجي يقضي بنقل

العاملات من المدينة إلى العمل الزراعي. ويعود ذلك، لأن المنافسة في المدينة على الوظائف غير النسائية كان أكثر صعوبة، ولأن العمل الزراعي كان يضفي مزيداً من الاحترام والهيبة على صاحبه، وربّما أيضاً لأن القيادة النسائية بحد ذاتها كانت تتخوّف من وجود «إغراءات» كثيرة في المدينة قد تتسبب في دفع النساء الشابّات نحو التخلي عن نمط الحياة «العمالي» وإهماله. مع ذلك، بذلت محاولات لإقامة مشاريع تعاونية للعاملات في المدن، على غرار المصبغة في حيفا. وعمل معظم هذه التعاونيات في مجال تقديم الخدمات، وكانت بمثابة استمرار لممارسة الوظائف النسائية بحلّة اشتراكية.

وفي النصف الثاني من العشرينيات من القرن العشرين، مع تفاقم الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، بدأت تنمو «من قاعدة المجتمع» زُمر من العاملات الحضريّات. وكانت هذه الزمر عبارة عن مجموعات تعاونية صغيرة متآخية على أساس الجنس، ارتكزت على اقتصاد مختلط: أشغال خارج المنزل على أنواعها، وأشغال داخله إضافة إلى العمل في الحواكير الملحقة بالمنزل. وهذه الزمر، خلافاً لنمط الـ «كفوتسوت» والـ «كيبوتسات» الاستيطانية، لم تكن تنوي التحوّل إلى أطر دائمة، بل تطلّعت إلى إيجاد حلول تشغيلية، اجتماعية وثقافية ودعم نفسي معنوي للمهاجرات الشابات إلى حين يتمكّن من إيجاد مسار حياة دائم. وحظيت هذه الخطة بدعم اقتصادي وسياسي من جانب حركة العمل (بواسطة رابطة العضوات من أجل الطلائعيات). ومن الحركة الصهيونية (بواسطة المنظمة العالمية للنساء الصهيونيات، «فيتسو»)[36]، وفي العام 1927 بلغ تعداد الأعضاء في

---

(36) إلى حين اتحادها مع منظمة النساء الصهيونيات العالمية في العام 1933، كانت هذه المنظمة عملياً «منظمة النساء العبريات»، أي منظمة نسائية خيرية بدأت العمل مباشرة بعد الحرب العالمية الأولى، وساعدت كما سبق وذكر في إقامة المحطات الأولى [المراكز] للعناية =

هذه الزمر نحو 250 امرأة(37) لكن هذه التجربة الاجتماعية تبخرّت بسرعة، على الأخص حيال التغيّرات الكبيرة في هذه الزمر وتحسّن الوضع الاقتصادي في البلاد(38)

وكانت البدائل/ الخيارات المتاحة أمام الـ «عضوات» قليلة للغاية. ونظراً إلى أن معظمهن وصل كنساء شابات عازبات، كان باستطاعتهن الزواج «بزوج من داخل الطبقة»، وبالتالي أن يحظين بمكانة أدنى كـ «زوجة عضو» (وأحياناً حتى كأم)(39) تعمل في مرفق بيتها أو خارجه إذا كانت تمتلك المهارات المطلوبة، أو الزواج من

الطبية وتقديم حصص غذائية للأطفال وأمهاتهم، هذا المشروع الذي انتشر بالتدريج في كل أنحاء البلاد. كذلك تمت إقامة دور للأيتام وملاجئ للأولاد المشرّدين (F. Grove-Pollak, ed., *The Saga of a Movement: WIZO, 1920-1970* ([Tel-Aviv]: Dept. of Organisation & Education of Wizo, [1970?]), pp. 11-13). وخلافاً لصورتها اليوم، فمنظمة «فيتسو» قدمت الدعم أيضاً إلى المدارس الزراعية، ومثالها الأعلى كان «مزراع عبري في أرض - إسرائيل إلى جانب امرأة نشيطة»، كلاهما لديه خبرة في العمل الزراعي (Herzog, «The Fringes of the Margin: Women's Organizations in Civic Sector of the Yishuv,» in: Bernstein, ed., *Pioneers and Homemakers: Jewish Women in Pre-State Israel*, pp. 296-297)

(37) ربّما كان أمراً مميزاً فعلاً، أن يتطرّق المنظّر الرئيس لحركة العمل، بيرل كاتسنلسون، بإيجابية وبحماس إلى زمر العاملات، لكنه كان يرى فيها طاقة كامنة مؤسساتية في سياق الحركة بأسرها ولا صلة لها بتاتاً بالجانب النسائي لهذه الزمر (ب. كاتسنلسون، **كتابات ونصوص بيرل كاتسنلسون، المجلد الثالث** (تل أبيب: مفليجيت بوعالي أيرتس- يسرائيل - مباي، 1946)، ص 38).

(38) على وجه العموم، كانت النساء العازبات وعدد قليل من نساء العاملين أوائل المتضررين من الوضع الاقتصادي الصعب - الذي يجر في أعقابه أيضاً ضائقة عاطفية. هكذا، مثلاً، في سنوات الكساد الاقتصادي (نهاية العشرينيات ونهاية الثلاثينيات) سُجّلت حالات كثيرة من عمليات الانتحار أو محاولة الانتحار، وظواهر دعارة (ب. شتيرن، «حركة العاملات في «أرض - إسرائيل»: مجلس العاملات، 1920-1939،» (مؤلف لنيل شهادة دكتوراه، جامعة حيفا، 1997)، ص 39-43).

(39) لم تكن «العزوبية»، كما يتصوّر بعضهم، جزءاً من المثال الأعلى الصهيوني الاشتراكي. هذا المثال الأعلى كان على العكس من ذلك، كما سيتبين لنا أدناه.

رجل من الطبقة البورجوازية، وبالتالي تغيير مكانتها الطبقية وحتى مفاهيم أيديولوجية خاصة بالعلاقة بين الجنسين. عن هذه المعضلات/ الإشكاليات روت إحدى النساء الشابات ما يأتي:

إن العاملة الطامحة إلى ممارسة حياة العمل والمساواة كانت تستقبل في بيتها إحدى رفيقاتها كمساعدة [مدبرة لشؤون المنزل] وتتحول بذلك إلى ربة عمل. وبذلك يبرز التناقض بين مصلحة المستغِل [بكسر الغين] والمستغَل [بفتحها]. أعود إلى المنزل مرهقة بعد يوم عمل شاق وأجد أنه غير مرتّب كما ينبغي. أشتاط غضباً من انعدام النظافة، لأن هذا الجانب هو أحد واجبات مدبرة شؤون المنزل. لكن هذه هي في الوقت ذاته رفيقتي أيضاً [في الانتماء الطبقي][*]، والتي لم تأتِ، مؤكداً، إلى البلاد من أجل هذا العمل، من أجل إزالة الغبار عن محتويات منزلي. إننا نناضل من أجل يوم عمل محدود، ولكن عندما أعود في السادسة مساءً من عملي، حينها يبدأ بالنسبة إلي يوم عمل جديد في المنزل، مع أن مدبرة المنزل كانت تعمل فيه طوال اليوم. أنا لا أرى أي مخرج لنا، لبنات المدينة. أمامي طريقان: إمّا ترك المهنة فأصبح ربة منزل يعيلها زوجها، أو أن أتحوّل من عاملة إلى ربة عمل[40]

لم تبدِ حركة العمل الصهيونية بأطيافها المختلفة تقريباً أي اهتمام بالمجال «الخاص» وفي مجال المنزل[41]، وعندما كانت هذه

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(40) ر. كاتسنلسون، محرر، **أقوال العاملات** (تل أبيب: موعيتسيت هبوعلوت [مجلس العاملات] الهستدروت [المنظمة] العامة للمستخدمين العبريين في أرض - إسرائيل، 1930)، ص 137.

(41) يجب أن نتذكر، أن أحد التجديدات النظرية والعملية للحركات النسائية الليبرالية الحديثة كان معارضة إخراج المجال الخاص من المجال السياسي، والفصل المفاهيمي بالذات =

الرفيقة/ العضو تتزوج، فإنها بذلك كانت تخرج عملياً، من مجال الأخوة الطبقية كعضو يتمتع بالمساواة. وهذا يعود، لأنه إزاء ندرة أماكن العمل والأشغال في البلاد، فالحركة العمالية لم تكن قادرة على تشجيع النساء المتزوجات على العمل ودعمهن، لأنهن، على الأقل بشكل احتمالي، كن بذلك يزاحمن العامل العبري على قوت معيشته (وهنا أيضاً كان يزجّ بالنساء قريباً من رقعة «العمل العربي»). وعلى وجه العموم فإن مكانة الرجل الأعزب لم تتغير مع زواجه، إلا إذا تزوج امرأة من خارج «الطبقة». في المقابل فالمرأة التي كانت تتزوج «عاملاً» كانت تصبح زوجة الرفيق/ العضو، وكان اسمها يسجل على بطاقة عضويته، ولم تكن تمتلك بطاقة عضوية خاصة بها[42] وفي حال تم فصل العضو من عضوية «الهستدروت» لجرم ما ارتكبه، كانت زوجته أيضاً تُحرم من العضوية. وكانت زوجة العضو تُجنّد بالأساس، كجندية متطوعة للحزب في أثناء الانتخابات أو عمليات الاقتراع، من خلال الافتراض بأنها ستحذو حذو زوجها في ذلك. لكن إقصاء زوجة عضو [الحزب أو الهستدروت] عن سوق العمل، استُكمل تقريباً، كما تقول برنشتاين[43] عندما أصبحت أُمّاً.

وفي العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، أخفقت معظم

= بين المجالين. والادعاء من وراء ذلك هو، أن المجتمع يدفع المرأة وقضاياها نحو المجال الخاص (المخفي عن العيون، زعماً)، وبذلك يمنح الشرعية لقمعها واضطهادها.

(42) فقط بعد نضال طويل، تم الاعتراف في كانون الثاني/ يناير العام 1937 بزوجة عضو «الهستدروت» كعضو فيه من تلقاء ذاتها، حين أُصدرت بطاقة عضوية باسمها ومنحت حقوقاً متساوية، ولكن لاحقاً كانت هناك حالات تمّ فيها طرد الزوجة من النقابة المهنية بسبب ذنب نسب إلى زوجها.

(43) برنشتاين، امرأة في «أرض ـ إسرائيل»: **الطموح إلى المساواة في فترة مجتمع «اليشوف» [الاستيطان].**

محاولات النساء العاملات للاستعانة بمنظمة المستخدمين وبالمنظمة الصهيونية، من أجل إقامة روضات للأطفال تفسح في المجال للنساء لكي يعملن أيضاً خارج البيت. والمحاولة الجزئية استجابة لهذه القضيّة كانت مبادرتهن إلى إقامة «منظمة الأمهات العاملات في مرافق بيوتهن»، التي اشتهرت باختصار بالاسم «المضلّل» «منظمة الأمهات العاملات». وطالبت هذه المنظمة بمنح الأمهات حقوقاً متساوية في «الهستدروت»، وحقوقاً متساوية في تلقي الخدمات الصحية بواسطة صندوق المرضى، وأيضاً بتوفير ظروف تتيح لهنّ حياة عامة أكثر فعالية، وربّما أيضاً الخروج إلى سوق العمل. ولكن نظرياً وعملياً، كانت النواة الفاعلة لهذه المنظمة «ذراعاً تنفيذية للمؤسسة «الهستدروتية» تستطيع بواسطتها نساء هذه المؤسسة ذوات العائلة العمل من أجل منفعة المجتمع والأمة»[44]، على غرار العمل كعاملات اجتماعيات في أوساط النساء الشرقيات، أو في النشاطات من أجل الدفاع عن الإنتاج المحلي. وحظيت هذه المبادرة بدعم مجالس العمال والعاملات، من منطلق الخشية من فقدان شريحة آخذة في الازدياد من النساء كجزء من «الهستدروت» وكرفيقات طبقياً. وكما صاغت ذلك عيدا فيشمان ـ ميمون[45]، فإن «نساء المستخدمين من دون إطار تنظيمي اجتماعي قد تشكّلن عاملاً في هبوط كبير [في قوة ونفوذ][*] «الهستدروت»».

يبدو أن الزواج وإقامة عائلة في المجتمع الثوري العمالي في

(44) شتيرن، «حركة العاملات في «أرض ـ إسرائيل»: مجلس العاملات، 1920-1939،» ص 282.

(45) ع. ميمون، **على طول الطريق: أقوال ورسائل مختارة** (تل أبيب: عام عوفيد، 1972)، ص 34.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

العقود الثلاثة الأولى للهجرة العمالية ـ بالنسبة إلى الرجل أيضاً، ولكن بشكل أكبر إلى المرأة التي أصبحت أماً ـ كان بمثابة فعل مثير للشبهة، ليس جديراً بتشجيعه[46]، فالحياة العائلية هددت بخلق بؤرة منافسة، إن لم تكن بديلة عن الولاء لـ «الطبقة» ولـ «الفكرة»، فوقت واهتمام الرفيق/ العضو، والرفيقة/ العضو مرشّحان للانحراف نحو الشؤون الخاصة، ولن يكرّسا بعد كلية للمهمة المركزية لبناء الأمة، التي تعني خلق طبقة وإنسان جديدين. من حيث الجانب المفاهيمي، فإقامة العائلة لم تكن ضمن هذا المشروع في المرحلة الإنشائية، فمجرد إقامة عائلة (أو «منزل»)، وكم بالحري أُمومة، اعتُبر مساراً غير مرغوب فيه «للتبرجز»، على الأخص من جانب النساء. ففي العام 1926 نرى مناحيم ألكيند يطالب، في إطار التوجه نحو تدمير العالم البورجوازي الرأسمالي وعقليته، بتدمير العائلة أيضاً كخلية أساس للمجتمع وحتى «فرض قيود على مجالات العلاقات الجنسية»[47] إن تغيّر النظرة إزاء العائلة، والتشديد على دورها المركزي في الإنتاج البيولوجي كمهمة قومية، يبدآن بعد إقامة الدولة والانخفاض في إحجام الهجرة في منتصف الخمسينيات من القرن الماضي[48] كذلك، فإن قسماً من المجموعات السكانية للمهاجرين، وعلى الأخص القادمون من الأقطار الإسلامية، جلب معه معايير

(46) على الرغم من ذلك، يبدو أن معظم النساء تزوّجن، بعض منهن دون ارتباط رسمي، ولكن بعضاً آخر في مراسم دينية (على الأخص لدى الحاخام بوسال في مدينة طبريّا).

(47) برنشتاين، امرأة في «أرض ـ إسرائيل»: **الطموح إلى المساواة في فترة مجتمع «الييشوف» [الاستيطان]**، ص 54.

(48) ن. باركوفيتش، «امرأة فاضلة مَن يجد؟ النساء والمواطنة في إسرائيل،» **سوتسيولوجيا يسرائيليت ـ علم الاجتماع الإسرائيلي** [دورية]، المجلد 2، العدد 1 (1999)، ص 285.

جديدة تدعو إلى إقامة عائلات كبيرة وكثيرة الأولاد. لكن هذه المعايير بقيت محصورة في إطار العائلات الشرقية، «الحريدية»، والأورثوذكسية، والإسلامية[49] وكانت النظرة إلى هذه الظاهرة ثنائية الاتجاه، ولكن في نهاية المطاف، وبالتزامن مع تعاظم الإدراك أن النزاع الإسرائيلي ـ العربي لم ينته، ومع استيعاب دلالات الكارثة وأبعادها، تغلّب الاعتبار الديموغرافي القومي.

ولكن في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، لفظ الجهاز «الهستدروتي» النساء من دوائر العمل المنظم[50]، وفرضت قيود على حقوقهن (حتى في مجال مركزي للغاية على غرار الحصول على الخدمات الصحية) كما رأينا أعلاه. كذلك نشأت معضلات أيديولوجية لناحية تعريف المرأة، أو الأم، كعاملة في مرفقها المنزلي. فإذا كانت «عاملة»، فمن هو رب العمل آنذاك؟ وإذا كانت «عاملة» تعمل «دون أجر»، فهل يمكن أصلاً اعتبارها «عاملة»؟ إذا كان الرد بالإيجاب، فهل إن زوجها، الذي يعمل هو كعامل أجير، يستغلها؟ وإذا كان «النهج» المتبع يتسبب في استغلالها، فهل

---

(49) المحاولات المختلفة لمكافأة العائلات اليهودية كثيرة الأولاد (مثلاً، من طريق مؤسسة التأمين الوطني واللجان المختلفة لتشجيع الإنجاب لدى اليهود) لم تنجح، عملياً، في بلورة خطوط سياسة منهجية في هذا الشأن (ي. كانيف، **السياسة الديموغرافية لإسرائيل، المجتمع في إسرائيل والتخطيط الاجتماعي** (تل أبيب: عام عوفيد، 1962))، ربما لأن المجموعة السكانية المسيطرة ـ الأشكنازية والعلمانية ـ لم تكن معنية بزيادة عدد أفراد العائلة. مع ذلك، ومع تحسن الوضع الاقتصادي انتقلت هذه العائلات من معيار إنجاب ولد واحد في العائلة إلى معيار إنجاب ولدين في بداية الخمسينيات من القرن الماضي، وثلاثة أولاد على أبواب السبعينيات.

(50) كان المفهوم الخفي [غير المعلن] يرى أنه ليس من اللائق اجتماعياً أن يراكم الزوج والزوجة مرتبين، بينما العمال والعاملات العازبون عاطلون عن العمل أو يعملون في أشغال مؤقتة أو عرضية.

يجب تغيير النهج وإلغاء مؤسسة العائلة؟ ولكن إن كان الأمر كذلك، فما الذي سيكون عليه نهج الإنتاج الطبقي والقومي الصهيوني على حد سواء، لأنه، حتى في الكيبوتس، الذي تعتبر الحياة فيه تحقيقاً للمساواة المثالية الوحيدة في العالم[51]، بقيت العائلة الخلية الأساس. اللافت، أن التوزيع المتساوي للأدوار والوظائف لم يطرح مطلقاً للنقاش في تلك الفترة وغاب كلية عن الحوار على غرار مجمل القضايا الخاصة بموضوع مكانة النساء[52].

في هذا الشأن كان من المحتمل أن يبرز تناقض أساس بين الواجب الطبقي والواجب القومي. ومن الجائز أنه لهذا السبب تم تحويل معظم المواضيع ذات الصلة بإقامة عائلة إلى المجال الخاص والفردي. غير أن الأمر أثار جزئياً احتجاجات من جانب النساء المتزوجات، وعلى الأخص الأمّهات، وفي نهاية المطاف أثار قلقاً أيضاً في أوساط محترفي ومحترفات العمل الحزبي في «الهستدروت»، لأنه مع ازدياد عدد النساء المتزوجات، قلّ أيضاً عدد الأعضاء الناشطين في «الهستدروت» والمرتبطين به.

وجلبت موجة الهجرة الخامسة معها إلى البلاد رؤوس أموال خاصة كثيرة نسبياً ووفرت اندفاعة لا سابق لها للتطور الاقتصادي، الاجتماعي، الثقافي وحتى بخصوص الانتشار المجالي للجالية

---

(51) S. Bijaoui-Fogel, «From Revolution to Motherhood: The Case of Women in Kibbutz,» in: D. Bernstein, ed., *Pioneers and Homemakers: Jewish Women in Pre-State Israel.*

(52) تتحدث عيدا فيشمان ـ ميمون عن الضرورة في «المشاركة الفكرية» بين العامل ـ البروليتاري وزوجته، ولكن ليس عن المشاركة في حمل أعباء المنزل (برنشتاين، **امرأة في «أرض ـ إسرائيل»: الطموح إلى المساواة في فترة مجتمع «اليشوف» [الاستيطان]**، ص 129–130).

اليهودية. كذلك جلبت معها قوة عمل ذات مهارات عالية، وفي داخلها نساء أيضاً ـ بعضهن كان يمارس مهناً حرة ومهنية. وتغيّر كذلك حجم المجتمع الأهلي ومعه أيضاً جزء من البنية التشغيلية. وللمرة الأولى، شغلت النساء نحو 30 بالمئة من مهن ووظائف «الياقات البيضاء»، وحتى حظين بأجر لائق ومتساوٍ تقريباً. لكن التغيير الأكثر دلالة كان في إمكان استيعاب أمهات الأولاد أيضاً في سوق العمالة. وبالتالي، فالإنقلاب كان من صنع أيدي نساء الطبقة البورجوازية الجديدة اللواتي كان معظمهن بعيداً من الوعي الاشتراكي (أو حتى من التيار النسائي المعتدل، مثل حركة العاملات)، وحتى رفضن الانضمام إلى «الهستدروت». إضافة إلى ذلك، شارك بعض منهن في النشاطات النسائية الخيرية والاجتماعية التي كانت سمة مميزة لنساء الطبقة البورجوازية في البلاد[53] سوق العمالة الجديد هذا قلّص جزئياً اللامساواة بين النساء والرجال في أوساط الطبقة الوسطى، ولكنه زاد اللامساواة بين هؤلاء النسوة والعاملات (مثلاً، أولئك اللواتي عملن في المرافق المنزلية أو حتى في الصناعة)، في سياق اتساع الفجوات بينهن وبين كل باقي المجموعات اليهودية[54].

ومن أجل مواجهة الإحساس بالاستلاب والقطيعة لدى مهاجرات من هذه الموجة، أقام مجلس العاملات «بيوت الطلائعيات» التي كان يفترض بها استيعاب هؤلاء المهاجرات.

---

(53) Herzog, «The Fringes of the Margin: Women's Organizations in Civic Sector of the Yishuv,» in: Bernstein, ed., *Pioneers and Homemakers: Jewish Women in Pre-State Israel.*

(54) برنشتاين، المصدر نفسه، ص 111 ـ 115.

وقدّمت هذه المؤسسات، بالأساس، الملجأ ووجبات طعام للمهاجرات العزباوات، ولكن غالباً أُضيف إلى ذلك أيضاً دروس لتعليم اللغة العبرية والتأهيل المهني الأولي، وعلى وجه العموم لم يكن ذلك كافياً ومرضياً[55] أحياناً كان يُفتح إلى جانب «بيوت الطلائعيات» مشاغل وورش أيضاً أو مطابخ، كانت توفّر إمكانات معيشة متواضعة للمهاجرات في مراحل مكوثهن الأولى في البلاد. وعلى الرغم من محاولات بلورة وصقل المهاجرات اللواتي لجأن إلى «بيوت الطلائعيات» (على سبيل المثال، بواسطة تنظيم حفلات مساء يوم السبت)، فإنهنّ لم ينجرفن نحو المؤسسات التعاونية، وبالتالي فإن مدى كون «بيوت الطلائعيات» مرحلة مؤقتة كان أكبر حتى ممّا كان عليه بالنسبة إلى الزمر النسائية السابقة.

الدين، القومية والدستور الأبوي للدولة الإسرائيلية

بتأسيس الدولة، وفي سياق استيعابها لهجرة جماعية غير انتقائية، يمكن أن نرى إلى حد كبير نقطة تحوّل أيضاً في العلاقات بين الجنسين وفي نظام الذكورة والأنوثة. إن ظهور جسم مركزي يمتلك حصراً كل الصلاحيات، وذي قدرة تنظيمية عالية في المجال العام، وبالتالي في المجال الخاص أيضاً، وبلورة الوضع الرسمي للمواطن/ المواطنة، كل ذلك يشكل تغييراً جوهرياً مقارنة بالوضع الأهلي الذي اتسمت به «الفقاعة» اليهودية في الفترة الكولونيالية البريطانية[56] لقد سبق ورأينا في الفصول السابقة كيف أن الدولة،

---

(55) المصدر نفسه، ص 126–127.

(56) أحد التغييرات الجوهرية هو أيضاً التنوّع الإثني القومي للدولة، وظهور مواطنين غير يهود من الجنسين في داخلها، تلك الظاهرة التي لم يعرف «الييشوف» [الاستيطان القديم] مثيلاً لها من ناحية مفاهيمية.

بكل فروعها ووكالاتها، يمكنها أن تبلور بواسطة التشريع، القضاء والسياسة جزءاً مهماً من سلوك مواطنيها في كل مجال ومجال تقريباً. وفي ما يخص هذا الفصل، هناك أهمية كبيرة جداً للسياسة المالية، التشغيلية ولسياسة التعليم، والإعمار، والإسكان، والتجنيد للجيش، وتشجيع أو منع الإنجاب، والإشراف على الغريزة الجنسية والسلوك الجنسي. أحياناً يتقرر جزء من هذه السياسة من طريق الأنظمة والمراسيم الإدارية، في سياق ممارسة بيروقراطية للسياسة ومنح قوة مضافة للإدارة العامة. وبواسطة هذه الممارسات تحدد الدولة أيضاً طابعها وهويتها، بشكل لا يقل عن القدر الذي يتحددان به بواسطة القيم والأيديولوجيا القومية السائدة.

عملياً، وكما رأينا على امتداد صفحات هذا الكتاب، فإن إحدى الظواهر المركزية المميزة للقومية الإسرائيلية على امتداد أكثر من خمسين سنة من سنوات قيامها، هي انعدام الفصل بين القومية والدين، الأمر الذي يعزّز الطابع الأبوي للدولة. وأحد التعبيرات العملية لعدم الفصل هذا هو الاتفاق المعروف باللغة السياسية الإسرائيلية بـ «الوضع القائم»[57] وكان الانحراف الأكبر عن «الوضع القائم» [بشأن العلاقة بين الدين والدولة] قد بدأ في العام 1953، مع سن قانون أحكام المحاكم الدينية (الزواج والطلاق)[58] وقانون قضاة

(57) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(58) كان هذا رداً على حادث سجل فيه زواج «كوهين» [رجل من سلالة أهارون] ومطلقة في محكمة مدنية. وجاء القانون هنا ليسد الباب أمام الزواج المدني في إسرائيل. ولكن في العام 1962 أوعزت محكمة العدل العليا بالاعتراف بالزواج المدني الذي يعقد في الخارج لكي يسجل رسمياً في وزارة الداخلية، في العام 1995 أسست محاكم مدنية لشؤون العائلة، ولكن، عملياً، كان المضمون الأصلي لهذه المحاكم قد أستؤصل منها، لأن بنداً خاصاً في القانون يحظّر عليها إصدار أي أحكام قد تشكل مساساً بصلاحيات المحاكم الدينية.

المحاكم الدينية، اللذين يخضعان السكان اليهود (وأيضاً غير اليهود)[59] للقوانين والشرائع الدينية. وبالجرم المشهود، تخلّت الدولة والبرلمان عن سيادتهما في التشريع في مجال الأحوال الشخصية، وصادرا صلاحية إصدار الأحكام في هذا المجال من المحاكم المدنية وسلّموها إلى المحاكم الدينية[60]

إن موضوع مكانة المرأة، ليس فقط في المجال الخاص بل أيضاً في المجال العام، هو ربّما الخط الفاصل على المستوى القانوني والثقافي بين العلمانيين ومجمل الثقافات الدينية (باستثناء التيار الإصلاحي الصغير غير الموجود تقريباً وغير الملموس في

---

(59) قوانين موازية هي «قانون قضاة المحاكم الشرعية الإسلامية» و«قانون المحاكم الدينية الدرزية». ظاهرياً، تواصل الدولة بذلك أيضاً انتهاج الترتيبات التي وُضعت وفقاً لنهج «الملل» في «أمر الملك [الإرادة الملكية] في مجلسه في العام 1922»، ولكن القانون الإسرائيلي يفرض أيضاً على الأقليات الرضوخ حصرياً للتشريعات الدينية.

(60) لا يمكن تعيين النساء في وظائف «ديّانيم» (قضاة) في المحاكم اليهودية الدينية، وحتى لم يكن متاحاً أن يكون لهن تمثيل في المجالس الدينية إلى حين قرار محكمة العدل العليا (153/ 87، شكديئيل ضد وزير الأديان وآخرين). يجب التأكيد أن المجالس الدينية تقدم الخدمات الدينية لعموم الجمهور في بلدة معينة (على سبيل المثال، خدمات الدفن)، ومع ذلك فهي ليست مؤسسات دينية فقهية. وتستخدم المجالس الدينية كمعين لا ينضب لتوزيع الوظائف على أعضاء الحزب المسيطر على وزارة الأديان بواسطة الوزير المسؤول عن تلك الوزارة. وانفجرت القضية/ المشكلة عندما تقدمت السيدة ليئه شكديئيل (امرأة متدينة من بلدة سديروت) بالتماس إلى محكمة العدل العليا جرّاء عدم قبول عضويتها في المجلس الديني على الرغم من انتخابها عضواً فيه. انظروا أيضاً تعيين ريّة غينسبرغ في العام 1988 عضواً في المجلس الديني في مدينة بيتح تكفا، في السنوات الأخيرة سُمح للنساء المجازات في علوم الشريعة اليهودية، الترافع أمام المحاكم الدينية اليهودية، تلك الظاهرة التي اعتُبرت بمثابة ثورة في نظر عدد من الباحثين (على غرار: ر. شامير، م. شتراي و ن. الياس، «القضاء والرسالة: حالة المترافعات في المحاكم الدينية،» **مغموت ـ اتجاهات** [دورية]، المجلد 28، العدد 3 (1997)، وت. ألئور، **مثقفات وجاهلات: من عالم نساء حريديات** (تل أبيب: عام عوفيد، 1982)).

«إسرائيل»). وهذا، لأنه وفقاً للشريعة اليهودية لا تستطيع المرأة شغل أو تبوؤ أي وظيفة عامة أيّاً كانت. وتحويل التشريع في مجال الأحوال الشخصية من مجال اختصاص الكنيست إلى مجال اختصاص قوانين وأحكام الشريعة، والتقاضي بموجبها أمام المحاكم الدينية وليس المحاكم المدنية، هو انحراف فظ ليس فقط عن الوضع الذي كان سائداً في هذا المجال في الدولة الكولونيالية البريطانية ـ لأنه كان بإمكان مواطنيها التوجه إلى المحاكم المدنية في هذا المجال أيضاً- بل أيضاً عن أحد الشروط المدنية الأساس والضرورية، لقيام نظام ديمقراطي. هكذا، مثلاً، بينما أن القضاة الذين يعينون في وظائفهم يقسمون يمين الولاء لدولة «إسرائيل» وقوانينها، فإن قضاة المحاكم الدينية يقسمون يمين الولاء للدولة فقط، وكذلك تقرر أنه «لا سلطة على قاضي المحكمة الدينية في قراراته سوى سلطة التشريع الذي يمارس المقاضاة وفقاً له»، أي، الشريعة اليهودية وفقاً لتفسيراتها وشروحاتها الأورثوذكسية. ولكن هذا ليس السبب، بل فقط إحدى نتائج الفجوة بين مفهوم العلاقات بين الجنسين في دولة القومية الليبرالية والديمقراطية ـ والتي تتعاطى، ظاهرياً، بشكل عام وشمولي مع كل مواطنيها ـ من ناحية وبين الفرضية الأساس للشريعة، حيث الفوارق بين الجنسين بموجبها، هي فوارق طبيعية، جوهرية وتراتبية، وليس هناك أي تطابق بين وظائف الجنسين من ناحية أُخرى. ولهذا المفهوم الراسخ في الثقافة الأبوية يوجد انعكاسات ليس فقط على شغل وظائف عامة من جانب النساء، بل أيضاً على معايير «الحشمة» النسائية، التي يمليها هذا المفهوم. وهذه المعايير تقيد نشاط النساء في المجال العام، ولها انعكاس أيضاً على أحكام الأحوال الشخصية.

موضوع إشكالي آخر هو موضوع عمليات الإجهاض. في العالم المسيحي، وعلى وجه الخصوص البروتستانتي والكاثوليكي في الولايات المتحدة، يشكل موضوع عمليات الإجهاض محوراً مركزياً في حرب الثقافة بين الأجنحة الأصولية المتزمّتة وبين الليبراليين، وبالذات الحركات النسائية المطالبة بالمساواة. وهذه الحرب هي صدام لا ريب فيه على طول خط الجبهة بين قيم أساس لا تستقيم مع بعضها بعضاً، وليس فقط على خلفية معتقدات دينية. والمشاعر في هذا الموضوع أيضاً عميقة جداً، إلى حد تفجيره لثورات غضب عُنفية من حين إلى آخر. وبلغت الأمور حدود اغتيال أطباء وإحراق العيادات التي تُجرى فيها عمليات الإجهاض. في «إسرائيل» تحظر التشريعات الدينية عمليات الإجهاض حظراً قاطعاً (أحياناً حتى عندما تكون حياة الوالدة معرّضة للخطر، أو إذا كان الجنين مشوّهاً)، ولا تنظر إليه إحدى وجهات النظر القوميّة بعين الرضا. وفي أوساط العلمانيين والمتدينين على حد سواء هناك نفر ممّن يعبّر بصدق واستقامة، أو كجزء من الخطاب الليبرالي الداعي إلى «حوار الحقوق»، بالنسبة إلى كل ما يتصل بحق الجنين في الحياة، ويعتبر الإجهاض عملية إعدام إن لم تكن عملية قتل. وهناك أيضاً أطباء علمانيّون على استعداد، لدوافع ضميرية وأخلاقية إنسانية، للقيام بعمليات إجهاض في حالات نادرة فقط، عندما تكون حياة المرأة الوالدة معرّضة للخطر. في المقابل، فإن حق المرأة في الملكية على جسدها وعلى مصيرها، والحرية في اختيار نمط الحياة الذي ترغب فيه، هما من المبادئ الأساس للحركة النسائية الراديكالية دفاعاً عن حقوق المرأة، على قاعدة مبدأ المساواة. ويترابط هذا الموضوع أيضاً مع أحد مواضيع الصراع اليهودي ـ العربي ـ الفلسطيني، المعروف

باسم «المشكلة الديموغرافية». وبناءً عليه فقد تعارض عمليات الإجهاض أوساط قومية أيضاً، وليست دينية بالضرورة، تعتبر رَحِم المرأة اليهودية ثروة جماعية.

نظرياً وعملياً، ليس من الممكن منع تنفيذ عمليات الإجهاض حتى لو اعتُبرت «غير قانونية»، لأنه طالما كان في السوق طلب على ذلك، سيكون هناك أيضاً أطباء وعيادات، أو مجرد «خبراء في الأمر» لكي يقوموا بتلك العمليات، وذلك في ظروف قد تعرّض حياة المرأة للخطر. ولذلك، فالمسألة هي رمزية بالأساس (أي منح مسوّغ قانوني لتنفيذ الإجهاض)، ولكن هي أيضاً مادية عملية: أي مشاركة الدولة والخدمات الطبية العامة في كلفة الإجهاض المالية. وإلى حين إقرار قانون الإجهاض (في العام 1977) شكل هذا الموضوع بؤرة أخرى في الصراعات بين المتدينين والعلمانيين، فالقانون يسمح بإجراء عمليات الإجهاض لأسباب طبية/ صحية وفي حال نشوء الجنين خارج إطار العلاقة الزوجية، وليس لأسباب اجتماعية. ولكن، قولاً وعملاً، لم يفرض البند الاجتماعي منذ ذلك الوقت وحتى هذا اليوم من خلال اتفاق قائم على الصمت تعبيراً عن الرضا، وبذلك شطب الموضوع حتى الآن من جدول الأعمال العام[61] ويجسّد موضوع الإجهاض والتصنّع في الفصل بين المجالين العام والخاص عدم جدوى هذا الفصل. إذ لا يوجد موضوع أكثر حميمية وأكثر خصوصية بالنسبة إلى النساء والعائلات من موضوع الإجهاض، ومع

---

(61) على ما يبدو، فالأحزاب الدينية «الحريدية» لا تسارع إلى المطالبة بفرض قوانين هي بمثابة أحكام لا يستطيع الجمهور، وبالأخص جمهور ناخبيها، الالتزام بها. وهنا أيضاً لا تصطدم النساء والعائلات الميسورة بالمشكلة، وجلّ المعضلة سيقع على عاتق نساء وعائلات من الشرائح الفقيرة وعلى الشابّات اللواتي يعانين من ضائقة. عموماً، مع توفر وسائط منع الحمل وعل الأخص الأقراص، فإن انتشار وتفاقم الأزمة، كأزمة اجتماعية آخذ بالتقلص.

ذلك فإنه يتقرر إن خيراً أو شراً ـ في «إسرائيل» وفي العالم أيضاً ـ في داخل المجال العام ـ السياسي. وهكذا يتاح هنا أيضاً طمس الحدود بين المجال الخاص والمجال السياسي ـ العام.

أصبح واضحاً إذاً، أن الدولة بفعلها ذلك أخضعت، كجزء من طابعها «اليهودي»، مجال أحكام الأحوال الشخصية إلى مجموعة الشرائع والأحكام الدينية ـ الفقهية، وفي سياق منحها الأفضلية للتفسيرات والشروحات الأورثوذكسية المتزمتة لهذه الأحكام، تخلّت الدولة نظرياً وعملياً عن صلاحياتها في التشريع والمقاضاة في هذا المجال. ويؤكد هذا الأمر بقوة أكبر جوهرها الأبوي البنيوي أكثر مما هو الحال عليه في أي دولة ديمقراطية ليبرالية من تلك التي نعرفها في القرن الحادي والعشرين[62] ولكن مجال الأحكام الشخصية أيضاً لا يخضع فقط لأحكام القانون الفقهي. على سبيل المثال، ففي مجال التملك تتيح الدولة للمرأة التي عاشت حياة مشتركة مع رجل لفترة طويلة وبشكل علني، من دون أن يتزوّجا بشكل رسمي، أن تستفيد من حقوق الوراثة على غرار المرأة التي تزوجت بشكل رسمي، بحكم كونها «محظية» الرجل[63] كذلك يمكن الزواج أيضاً

(62) انظر B. Kimmerling, ed., *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society and the Military* (Los Angeles, CA; Berkeley, CA: University of California Press, 2001).

(63) أضف إلى ذلك، قرّرت المحكمة العليا أن النهج المتبع بمنح تذاكر سفر مجاناً للزوجين العاملَين في شركة «العال» للطيران، فقط في حال كان الزوجان من جنس مختلف عن الآخر، هو نهج تمييزي وغير قانوني، في حالة أخرى حظي لواطي معروف للملأ، بجزء من المنافع المادية وحتى باعتراف رمزي معنوي (الحق في أن يكون مدعواً إلى المشاركة في مراسم إحياء الذكرى) من الجيش، بعد مقتل قرينه الذي كان في الخدمة العسكرية الدائمة في حادث مفجع (أ. غروس، «أنوثة، ذكورة، الجنس والمواطنة: خدمة اللواطيين والسحاقيات في الجيش الإسرائيلي في منظار مقارنة،» **بليليم ـ القانون الجزائي** [دورية]، العدد 9 (2000)).

خارج حدود الدولة (مثلاً في قبرص القريبة) خلافاً لأحكام الشريعة [زواج مدني] من أجل الحصول على حقوق مدنيّة متنوّعة.

بناء المواطنة النسائية بواسطة التشريع

ولكن التشريعات التي كانت غايتها أيضاً مصلحة النساء في إسرائيل، ووُضعت للدفاع عنهن. لقد بنت، على الأقل في العقود الأولى لقيام الدولة، وضعاً نسائياً (Womanhood) جاء ليخدم ويعكس وضع الدولة ومفاهيمها الأيديولوجية، أكثر من خدمته لاحتياجات النساء. لقد برهنت عالمة الاجتماع، نيتسا باركوفيتش[64] في تحليل ريادي، أن الدولة الإسرائيلية، كدولة يهودية وصهيونية ـ أو بحسب نهج هذا الكتاب ـ كدولة مهاجرين مستعمرين ـ بلورت نوعين من المواطنة، ذكورية وأنثوية. وخلافاً لفترة النشوء، فالمواطنة النسائية تمنح الحقوق والاعتراف ليس للمرأة بحد ذاتها، بل في الأساس للمرأة كأم أو للمرأة كزوجة الرجل. وخصّص للمرأة دور قومي مركزي لا مثيل له، ليس فقط كأداة للإنتاج/ التناسل البيولوجي للأمة، وكإناء آخر يزوّدها بجنود للجيش ولسوق العمل، إلى جانب استمرار الهجرة، بل أيضاً كالمقررة الحصرية لحدود مجموع الأمة[65] هذا لأنه كما سبق وذكرنا، فهذه الحدود مرسومة وفقاً للمحددات الفقهية الأورثوذكسية التي أخذ بها المُشرّع[66]، أي أن يُعتبر يهودياً بشكل تلقائي فقط من وُلد لأم يهودية.

إن إحدى حجج باركوفيتش هي أنه لا يمكن لنا أن نفهم

---

(64) باركوفيتش، «امرأة فاضلة مَن يجد؟ النساء والمواطنة في إسرائيل».

(65) N. Yuval-Davis, «The Bearers of the Collective: Women and Religious Legislation in Israel,» *Feminist Studies*, vol.11 (1985), p. 18.

(66) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

مسارات بناء الأنوثة بواسطة الدولة على حقيقتها إلا إذا قارنّاها بالتأثيرات المتفاوتة لعملية البناء هذه على مجموعات نسائية هامشية، مثلاً، النساء العربيات أو الشرقيات. وبحسب رأي باركوفيتش[67] فإن طابع النظام الإثني القومي في إسرائيل، يتيح:

شمل النساء في إطار الجالية اليهودية الصهيونية وتعريفهن كمواطنات وشريكات في إطار الجماعة السكانية. لكن نوع مشاركتهن ومساهمتهن يختلف عن مشاركة ومساهمة الرجال ـ فإضافة إلى القيام بواجبات مدنية مختلفة كمواطنات، فالمساهمة الأساس موضع الإشادة والمديح هي أمومتهنّ. ولا تعني الأمومة في هذه الحال تخصيص النساء للمجال الخاص/ المنزل فحسب، بل إخراج رمزي لهذه الأدوار والوظائف العائلية من المجال الخاص إلى المجال العام/ القومي. وهذه الدلالة للأمومة تخرج النساء من المجال المنزلي وتربطهن، عبر وظيفتهنّ العائلية/ الوظيفية، بالمجال العام/ القومي.

لقد تعهدّت «دولة إسرائيل» في إعلان تأسيسها بأن «تحافظ على المساواة التامة في الحقوق الاجتماعية والسياسية لجميع مواطنيها من دون فارق في الدين، العرق والجنس (ولكن ليس القومية). وحتى الاتفاق الائتلافي للحكومة الأولى، تضمن في داخله بنداً يتحدث عن التزام الحكومة بسن قانون يضمن المساواة الكاملة في الحقوق للنساء. ونظراً إلى مماطلة الحكومة في صياغة مشروع قانون بهذه الروح، قدّمت عضو الكنيست، راحيل كغان، التي انتُخبت في حينه كممثّلة لقائمة فيتسو، الانتخابية، عشية حل الكنيست الأول «مشروع قانون العائلة وضمان حقوق المرأة في المساواة»، في المقابل تقدّمت

(67) باركوفيتش، المصدر نفسه، ص 288.

الحكومة كرد على ذلك الاقتراح، بمشروع قانون بديل أكثر اعتدالاً ومرونة، الأمر الذي أثار في الكنيست نقاشاً عاماً شاملاً هو الأول من نوعه في موضوع مكانة المرأة في المجتمع والدولة الإسرائيليين. وتصر كل من بنينا لاهف[68] ونيتسا باركوفيتش[69]، اللتين تناولتا ذلك النقاش بتوسع، على أن الجدل العلني كان حقاً بين الموقف الديني التقليدي الأبوي الذي طالب ممثلوه عملياً بمنع تدخل البرلمان في موضوع مكانة النساء[70] ـ الذي، وفقاً لنهجهم، ينتمي كلية إلى مجال الأحوال الشخصية، ذلك المجال الخاص المنظم وفقاً لقوانين وأحكام الشريعة اليهودية والمحاكم الدينية ـ والموقف العلماني (الاشتراكي أو الليبرالي)، الذي رغب ممثلوه في ضمان حقوق متساوية للنساء في مجالات معينة.

لقد رغب المعسكر الاشتراكي والليبرالي في منح هذه الحقوق للنساء، من بين أمور أخرى، كتعبير عن امتنان الدولة والمجتمع وتقديرهما لمساهمة النساء ودورهن كـ «رفيقات» لمؤسسي الدولة (الرجال)، وليس كحق مدني مفهوم تلقائياً. ووجدت مساهمة النساء تعبيراً عنها بحكم كونهن عوناً أميناً للرجل «الطلائعي» والمقاتل، باني الدولة والمجتمع، وأيضاً كأمهات، مربيّات للجيل الجديد

---

(68) ف. لاهف، «عندما يقود الحل المؤقت، فقط إلى التعطيل! النقاش في الكنيست حول قانون الحقوق المتساوية للمرأة،» **زمنيم ـ أوقات** [دورية]، العددان 47/ 46 (1993).

(69) باركوفيتش، المصدر نفسه.

(70) موقف التيار الأورثوذكسي، كما طرح في هذه المناقشة، رأى أن منح المساواة للنساء في المجتمع سيقوض بشكل أساس العائلة، وبالتالي المجتمع بأسره أيضاً. و يجب أن يأخذ التحقيق الذاتي للنساء في عين الاعتبار الفوارق «الطبيعية» بين الرجال والنساء. وهكذا فتقسيم المهام ـ الواجبات والحقوق ـ الذي يأخذ في الحسبان هذه الفوارق، يحوّل العلاقات بين الجنسين إلى علاقات متناغمة، ويفسح في المجال لمنح المرأة، كامرأة، الاحترام والعطاءات الجديرة بها.

وناشرات للغة والثقافة العبريتين. وفي النقاش، وأيضاً في القانون بحد ذاته، ظهر على حقيقته القاسم المشترك بين المقاربتين الدينية والعلمانية من الموضوع: فالمرأة وحقوقها ليسا موضوعاً قائماً بحد ذاته، فالحقوق تمنح لها كأم وكجزء من العائلة. هذا القانون، الذي أصبح نظرياً وعملياً، القانون المدافع بالأساس عن حقوق الزوجة والأم اليهودية، الأشكنازية والقديمة، لا يمنح حقوقاً للمرأة العازبة، لا من ناحية قانونية ولا من ناحية مفاهيمية[71] كذلك فالخطاب البلاغي الذي يتطرق إلى المرأة من حيث حقوقها وواجباتها وفقاً للقانون، مليء بمعظمه بمفاهيم وصور أبوية من هذا النوع. هكذا، وفي حقيقة الأمر، فالبند الأول في القانون ذو الطابع الإعلاني والقائل أن هناك «أحكاماً وضوابط واحدة للمرأة والرجل في كل عملية قضائية»، لم يجد له تعبيرات عملية في الأجزاء العملانية للقانون.

يثير الاهتمام، في هذا السياق أيضاً بالشكل الذي وضعت فيه أجهزة التربية والرقابة التي كانت غايتها خلق الهيمنة والحفاظ عليها[72]، أهدافاً أخرى لهذا القانون. هكذا، على سبيل المثال، أرادت عضو الكنيست، بيبا أديلسون، ممثلة حزب «مباي» [حزب عمال أرض إسرائيل في حينه] التأكيد، عن طريق المقارنة بين المهاجرين اليهود من الأقطار الإسلامية وبين العرب في إسرائيل أن:

يصل مئات آلاف المهاجرين الجدد ويجلبون معهم عادات لم

(71) تعتقد باركوفيتش أن تلك البنود في القانون، الهادفة إلى حماية المرأة في حالات الطلاق رغماً عن إرادتها ومن تعدد الزوجات، جاءت للدفاع عن المرأة المسلمة. ولكن عندما نفحص إن كانت الدولة تحمي هؤلاء النساء فعلاً، نجد أن هذه الحماية غير موجودة.

(72) تمّ وصف ذلك في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

نكن نرغب في أن تكون من تراثنا. والمهاجرون، القادمون إلى هنا سيجدون واقعاً [الذي](*) سيوجّههم لكي يصبحوا مغايرين لما كانوا عليه في الماضي. إنني آمل في أن ترفع دولة «إسرائيل» [إلى مستوى عصري وحديث](**) بواسطة قوانينها وحياتها، السكان العرب أيضاً وأن تصبح نموذجاً لأقطار الشرق(73)

وهنا تجد تعبيراً عنها المقاربة الاستعلائية الاستشراقية إزاء العرب، والشرقيين، والنساء، الذين يجدون أنفسهم جميعاً في «سلة» واحدة.

وعلى الرغم من المقاربات التي كانت وراء تشريع قانون مساواة حقوق المرأة للعام 1951، فقد حسّن القانون فعلاً المكانة القانونية، الاجتماعية والاقتصادية للنساء في «إسرائيل»، مقارنة بالقوانين العثمانية وقوانين الدولة الكولونيالية البريطانية، فالقانون ساوى بين حقوق النساء والرجال في التملك وسحب حصرية الوصاية على الأبناء من الأب، وجعل الزواج من أكثر من امرأة أمراً غير قانوني(74)، ومنع الطلاق من دون موافقة المرأة. وواصل المشرّع الإسرائيلي والمحكمة العليا (في قرارات حكم أولية) تشريع سلسلة قوانين وإصدار أحكام، تحمي النساء، ولكن تميزهن فقط كأمهات وكزوجات، على غرار قوانين وأنظمة التأمين الوطني، والعمالة، والنفقة، والاعتراف القانوني بمصطلح التحرش الجنسي وفرض

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(73) المصدر نفسه، ص 295.

(74) تعدد الزوجات غير مسموح به فعلاً وفقاً للقانون، ولكن للزوج الحصول على «إذن / ترخيص بذلك من مئة رجل دين» وللزواج من امرأة ثانية. ويحصل على هذا الإذن في «إسرائيل» ما بين عشرة إلى عشرين رجل في السنة.

عقوبات عليه[75]، وفرض عقوبات صارمة على من يمارس العنف ضد النساء، وقانون الخدمة العسكرية[76].

كذلك بدأ يظهر ميل إلى إلغاء التشريعات الهادفة إلى حماية النساء، على غرار إلغاء الحظر على العمل الليلي، كذلك فإن سن التقاعد أصبح اختيارياً للنساء (بين 60 و65) منذ أكثر من عقد من السنين. ولكن حتى وقت كتابة هذا الكتاب، فإن مبدأ المساواة التامة في الحقوق للنساء لم يثبت في قوانين أساس، وكذلك ليس له وجود طالما أن مجال الأحوال الشخصية لا يزال خاضعاً لأحكام الشريعة والقرآن ويخضع لقرارات المحاكم الدينية.

السقف الزجاجي(*) أو نساء في سوق العمل

حقاً، لقد نجحت دولة الرفاه الاجتماعي الحديثة في إخراج الكثير من النساء إلى سوق العمل وأوجدت من أجلهنّ أشغالاً ومجالات عمل جديدة ـ وهذا هو شرط ضروري لخلق مساواة بين الجنسين ـ ولكن في الوقت ذاته شقت طريقهن بالأساس إلى ما أصبح يعرف بـ «الأشغال النسائية» (التعليم، والرفاه الاجتماعي، والخدمات الصحية)، التي غالباً ما تكافئ العاملات فيها بأجور

---

(75) في العام 1988 صادق الكنيست على مشروع القانون الذي يحظر التحرش الجنسي، الذي حدد فيه كـ «تعامل مهين وجارح للمشاعر موجّه إلى الإنسان بالنسبة إلى جنسه أو مظهره الجنسي، بما في ذلك ميوله الجنسية» (البند 3 (أ) 5).

(76) انظر مثلاً بتوسع: ف. راداي: «عن المساواة،» في: ف. راداي، ك. شاليف وم. ليفان ـ كوبي، محررون، **مكانة المرأة في المجتمع وأمام القانون** (تل أبيب: شوكان، 1995)، و«الجيش: المساواة بين الجنسين والمواطنة،» **بليلم ـ القانون الجزائي: دورية متعددة المجالات للقانون العام، المجتمع والثقافة**، العدد 9 (1999).

(*) هو مصطلح للتعبير عن التمييز الخفي ضد مجموعة ديموغرافية معينة يتجسّد في حاجز غير مرئي يعيق التقدم المهني والوظيفي لأبناء تلك المجموعة المغبونة.

متدنيّة، ولذا فإن مكانتها وسمعتها في المجتمع لا تكون عالية. إن دولة الرفاه الاجتماعي الغربية (خلافاً لدول المعسكر الشيوعي سابقاً) أخفقت إلى حد كبير أيضاً في خلق شروط مؤسساتية (وجود حضانات، ورياض أطفال، ومنظومات دعم أخرى للدولة والمجتمع المدني) تفسح في المجال للنساء ـ على الأخص للنساء المتزوجات ولأمهات الأولاد الصغار ـ لاستغلال كامل الطاقة الكامنة لديهن ولوضع مهاراتهن موضع التطبيق في سوق العمل. والقاعدة هي أنّه في كافة الدول الصناعية، فإن التمثيل النسبي للنساء يتضاءل في كل مجالات العمل على وجه التقريب كلما ارتقينا في سلم تدريج الموظفين، فالنساء، وبالأخص أعضاء الحركات النسائية المطالبة بالمساواة، يتحدثن عن سقف زجاجي غير مرئي، ولكنه قائم، يعيق التقدم نحو تحقيق المساواة بين النساء والرجال. وهذا الأمر هو نتيجة للدمج بين البنية المؤسساتية الاقتصادية السياسية ومعايير وأيديولوجيات أبوية، تتبنّاها النساء أنفسهن في سياق عمليات التأهيل الاجتماعي.

إن نسبة النساء في قوة العمل المدنيّة في «إسرائيل»[77] آخذة بالتساوي، ظاهرياً، مع نسبة الرجال، في العام 1970 شكل النساء فقط نحو 30 بالمئة من قوة العمل، وأمّا في العام 1999 فإن نصيبهنّ في قوة العمل بلغ نحو 45 بالمئة[78] إن ربَّ العمل الأكبر المشغّل

---

(77) بالطبع، في المجال العسكري ـ الأمني الذي يحتل جزءاً ملحوظاً من سوق العمل (مع أنه لا يسمح بنشر معطيات عن حجمه) فإن الوضع مختلف، وقوة العمل فيه ذكورية في معظمها.

(78) ش. سفيرسكي، [وآخرون]، **نساء في سوق العمل لدولة الرفاه في إسرائيل** (تل أبيب: مركاز أدفا [مركز الأمواج الخفيفة]، 2001).

في «إسرائيل»، كما في باقي أنحاء العالم ـ تعاني المعطيات الإحصائية من جنوح على صعيد الـ «Gender». هكذا، فالنساء اللواتي يعملن في إدارة المنزل (بما في ذلك النساء =

للنساء هو جهاز الخدمة العامة بعامة، والدولة بخاصة. في العام 1999 عمل في الخدمات العامة 435 ألف امرأة و209 آلاف رجل، أي إن النساء اليوم يشكّلن أكثر من 67 بالمئة من العاملين في هذا القطاع، في مقابل نحو 45 بالمئة في العام 1970، ومعظمهن (67 بالمئة) ذوات مستوى تعليمي فوق ثانوي، ولكن يجب عدم فصل هذ المُعطى عن مُعطى آخر يُظهر أن نحو نصف النساء العاملات في الخدمات العامة يعمل في وظائف جزئية فقط (أو في ما يوصف كـ «وظيفة مختصرة»)، في مقابل أقل من 30 بالمئة من العاملين الرجال. على الرغم من ذلك، فإن تشغيل النساء في الخدمات العامة هو الأجدى بالنسبة إليهنّ، مقارنة بباقي فروع الاقتصاد، وفي الخدمات العامة ثمة اتجاه لاستيعاب نسبة آخذة بالتزايد من النساء الشرقيات والعربيات. مع ذلك، فبينما، في العام 1975، كانت نسبة النساء العربيات في قوة العمل المدنية 67 بالمئة من بين من حصّلن تعليماً عالياً، فإن هذه النسبة انخفضت في العام 1999 إلى 64 بالمئة، وهذا اتجاه معاكس للاتجاه الذي بدأ في أوساط النساء اليهوديات، اللواتي ترتفع نسب تشغيلهم سوياً مع مستوى ارتفاع تعليمهن (بمصطلحات

الكادحات في حقول عائلاتهنّ في البلدان غير الصناعية) لا يحسبن جزءاً من قوة العمل، ولا يحسب إنتاجهنّ جزءاً من الناتج القومي، في «إسرائيل» يبرز هذا الأمر بالأساس في كل ما يتصل بالنساء العربيات ـ المسلمات: فقط 13 بالمئة من مجموع بنات فئة الأعمار من سن الـ 15 فما فوق، يشارك من بينهن [أي الإناث المسلمات]، كما يزعم، في قوة العمل (مقارنة بـ 42 بالمئة من فئة الأعمار نفسها بين النساء العربيات المسيحيات)، في العقد الفاصل بين العامين 1970 و1980، اتسعت جداً الفجوة بين النساء الشرقيات والأشكنازيات، وكان حجمهن في قوة العمل 40 بالمئة و50 بالمئة على التوالي. ولكن على ما يبدو، فالفجوة كانت أكبر من ذلك، لأن استقصاءات الطاقة البشرية التي يجريها مكتب الإحصاء المركزي كانت تتناول فقط النساء مواليد البلاد وفقاً لمنشأ الأب. ويجدر بنا الافتراض أن الفجوة كانت أكبر في أوساط المهاجرات.

سنوات الدراسة). ويعكس هذا المُعطى، من ناحية، اتساع نطاق التعليم في أوساط النساء العربيات، ومن ناحية أخرى، قلة الإمكانات المتاحة لتشغيلهنّ والغبن اللاحق بهن، مقارنة بالنساء اليهوديات، ولكن أيضاً قيود التقاليد الإسلامية التي لا تشجع تشغيل النساء خارج إطار المنزل.

يشيع العمل ذو المداخيل المتدنيّة في أوساط النساء لأسباب من بينها، تمركزهن في وظائف حكومية أو عامة ذات طابع «نسوي» وفي مناصب تتطلب مهارات ورأس مال بشري منخفض المستوى، وبالذات بسبب تشغيلهن في وظائف جزئية، ولفترات زمنية قصيرة[79] وأحد أسباب ذلك (في كل العالم وليس في «إسرائيل» فقط) هو أن سوق العمل منسق ليتلاءم مع النموذج الذكوري القاسي. ونمط العمل العادي، وفقاً للتعريفات المتداولة، هو ثماني ساعات عمل متواصلة في اليوم (40 ساعة في الأسبوع)، وبموجبه فالعمل الجزئي يُعتبر عملاً «من نوع آخر» أو حتى كعمل أقل شأناً، مع أنه، عملياً، يوجد اليوم في معظم الدول الصناعية رواج كبير لأنماط عمل بديلة (على غرار ساعات عمل مرنة، ورديّات، عمل من المنزل مرتبط بمكان العمل بوسائل الاتصال الحديثة وخلافه)[80] هناك ادعاء أيضاً أن النساء (المتزوجات، وبالأخص اللواتي يتكفّلن برعاية أولاد صغار السن) يخترن بشكلٍ عقلاني توزيع العمل هذا ـ الذي

(79) علينا أن نتذكر، أن أعمالاً كهذه لا تمنح المستخدمين الحق أيضاً في الحصول على معظم الحقوق الاجتماعية، ولذا فهي مريحة بالأساس لأرباب العمل. في أغلب الأحيان يتم تعريف وظائف متطابقة بشكل مختلف إذا كان الشاغل للوظيفة امرأة أو رجل («سكرتيرة» في مقابل «مساعد»)، هذا التعريف الذي يمنح الشرعية للتفاوت في الأجور/ المرتبات وفي العلاوات المرفقة (على غرار الحصول على وسيلة نقل).

(80) ح. شطاير، **نساء في أشغال جزئية في إسرائيل** (تل أبيب: مخون غولدامئير [معهد غولدامئير]، 1995).

يمنحهنّ حقاً، مكانة المعيلات الثانويات، ولكنه يمكّن من دمج ثلاثة مجالات (العمل، والعائلة، وأوقات الفراغ). وكما سبق ورأينا في حالة المرحلة التكوينية للمجتمع الإسرائيلي، فإن إمكانات عمل النساء المتزوجات، وبالأخص الأمهات منهن، لا ترتبط فقط بإرادتهن، وبطموحاتهن، ومهاراتهن بل أيضاً بالبنية المؤسسية والقيمية للمجتمع والدولة وبأنظمة الأفضليات المتبعة فيها.

ومع أن نسبة النساء منذ العام 1970 في المراكز الإدراية ارتفعت من 0,7 بالمئة إلى 3,4 بالمئة، فإن نسبة الرجال في هذه المراكز لا تزال أعلى بمقدار ضعفين ونصف. لكن عدم المساواة الأبرز هو في الأجر والمدخول، في العام 1985 وصل متوسط الدخل الشهري غير الصافي للنساء الأجيرات إلى ما نسبته 53 بالمئة من الأجر الموازي للرجال. وفي العام 1999 سُجّل تحسّن بالغ الدلالة في ذلك: ارتفعت أجور النساء ووصلت إلى ما نسبته 60 بالمئة من أجور الرجال.

الجيش، الروح العسكرية، الحرب والجنس [الذكورة والأنوثة]

إن إحدى نتائج كون «إسرائيل» دولة مهاجرين مستعمرين، يعتبرها السكان المحليون، وسكان المنطقة، وحتى هي نفسها، جسماً غريباً مغروساً في المنطقة وكمجتمع تمّ بناؤه على أنقاض مجتمع محلي آخر (عربي، أو مسلم، أو فلسطيني) هي وجودها في نزاع ثقافي، سياسي وعسكري دائم مع محيطها. وهذا النزاع يرتدي شكلاً وينزع آخر، يتغيّر من ناحية الكثافة والبروز الخاص به[81]

---

(81) ب. كيمرلينغ، **الصراع على الأراضي: فصل في الجانب الاجتماعي للنزاع اليهودي ـ العربي**، دراسات في علم الاجتماع (القدس: همحلكاه لسوتسيولوجيا، الجامعة العبرية في القدس، 1973).

وحتى الأطراف المشاركة فيه تتغيّر، غير أنه يُبقى إحدى السمات المميزة الدائمة للدولة الإسرائيلية، وبقدر معين للجالية الإثنية القومية أيضاً. ولا يحافظ النزاع على الدوام على طابع النزاع المسلح. إنه يشمل فترات لا حرب أو شبه هدنة، وأحياناً يتجسّد بحرب عصابات، وإرهاب، وعمليات مضادة لحرب العصابات (Low Density Military Action)، وبعصيان مدني وعصيان مسلح للسكان الفلسطينيين تحت الاحتلال، أو بما أطلق عليه بيني موريس[82] «حرب الحدود». ولكن من حين إلى آخر يرتدي النزاع شكل حرب على نطاق شامل بين الدولة الإسرائيلية ودولة عربية أياً كانت، أو عدد من الدول العربية معاً. كانت النظرة إلى هذا الوضع، حتّى العام 1977 أنه غير قابلة للتغيير، وأنّه وضع تستطيع فيه «إسرائيل» السيطرة فقط على القرار متى تبدأ من جانبها بالأعمال العدائية، وإلى حد ما تحديد نطاقها، لكنها اعتبرت غير مؤهلة وغير قادرة على إنهاء النزاع ولا حتى للتخفيف من حدّته[83] واعتُبر الصدام اليهودي ـ العربي/ الفلسطيني معظم الوقت كمعطى عادي، غير قابل للتغيير والسيطرة عليه، أي شبه «قدر يهودي أبدي»، أو نوع من تراجيديا يونانية حكم على الشعبين المشاركة فيها. في هذا الموضوع يوصى بالعودة إلى قراءة كلمات التأبين المشهورة التي ألقاها رئيس هيئة الأركان العامة آنذاك، الجنرال موشي دايان على قبر عضو كيبوتس ناحل عوز، روعي روطبيرغ، الذي اغتاله متسلّلون في أيار/ مايو العام 1956:

---

(82) ب. موريس، **حروب إسرائيل الحدودية، 1949-1956: تسلّل العرب، العمليات الانتقامية والعد العكسي إلى عملية قاديش [حرب 1956]**، ترجمة يعقوب شاريت (تل أبيب: عام عوفيد؛ سفريات أوفكيم، 1996).

(83) Y. Harkabi, *Arab Strategies and Israel's Response* (New York: The Free Press, 1977).

نحن جيل استيطان، ودون خوذة الفولاذ وفوهة المدفع لن نستطيع غرس شجرة ولا أن نبني بناءً. يجب ألا تردعنا رؤية الحقد المبيد الذي يملأ حياة آلاف العرب المحيطين بنا. علينا ألا نحول أنظارنا كيلا تضعف أيدينا. هذا هو قدر جيلنا. خيار حياتنا ـ أن نكون دائماً مستعدين ومسلحين، أقوياء وقساة، وإلا فالسيف سيسقط من قبضتنا وتُستأصل حياتنا[84]

منذ العام 1979، ومع توقيع معاهدة السلام مع مصر، ثبت أن هذا الاتجاه ليس قدراً وأنّه قابل للتغير، وفي ظروف معينة يمكن التوصل على الأقل إلى اتفاقات سلام رسمية، وربما أيضاً إلى مسارات مصالحة، على الأقل مع جزء من الدول العربية ومن شعوب المنطقة. وكانت الصيغة التي طُبعت عقب اتفاقات السلام مع مصر «[كل الـ][*] مناطق مقابل السلام» وفُسّر مصطلح «سلام»، على الأقل من الجانب الإسرائيلي، كاعتراف بشرعية وجود دولة المهاجرين المستعمرين في المنطقة[85] ولكن في السياق الإسرائيلي، وربّما العربي أيضاً، اعتُبر صنع السلام بحد ذاته أحياناً كاستمرار للصراع بوسائل أخرى. وأصبحت حالة المواجهة المزمنة، وإمكان نشوب حرب على نطاق واسع قد تشكل خطراً على الوجود الجماعي بحد ذاته، مسلّمة اجتماعية لا تحفّظ عنها وجزءاً جوهرياً من الهوية الجماعية الإسرائيلية. هذا الاحساس بأن كل فرد، وأقاربه وأبناء عائلته معرّضون للإصابة ليس فقط كنتيجة لحرب على نطاق شامل أو جزئي،

---

(84) ش. طيفت، **موشي دايان: سيرة ذاتية** (القدس: شوكان، 1973)، ص 240.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(85) انظر: B. Kimmerling, «Peace for Territories: A Macro-Sociological Analysis of the Concept of Peace in Zionist Ideology,» *Journal of Applied Behavioral Science*, vol. 23, no. 3 (1987).

بل أيضاً كنتيجة للحرب الصغيرة [العمليات العسكرية] التي دارت على امتداد معظم أيام وجود الجماعة السكانية، أضاف بُعد الخطر الشخصي وأكمل دائرة الإحساس بالخطر والذعر الوجودي المُشاد في داخل المجتمع اليهودي في «إسرائيل»[86]

لقد خلقت حالة النزاع المزمن، المهدد والمتواصل هذا ـ في جزئها موضوعية، وفي جزئها الآخر مصنوعة ـ في «إسرائيل» واقعاً ثقافياً، اجتماعياً ومؤسسياً عسكرياً. هذا ليس واقع العسكريتاريا الـ «بريتورية» (Praetorian) المعروف الذي يخرج فيه الجيش من ثكناته ويستولي على مقاليد الحكم، أو وضع تستند فيه طبقة حاكمة على حراب الجيش، حيث منشأ ضباطه ومصالحهم يتماثل مع منشأ ومصالح الحكام. إن العسكريتاريا الإسرائيلية هي وضع اجتماعي أكثر تعقيداً ودقة وحساسية. إنه وضع يشكل عملية دمج وتشابك بين ترتيبات مؤسساتية ونزعات [ميول] ثقافية. وكما رأينا في الفصلين الثاني والثالث، تأسست الدولة كنتيجة وبواسطة حرب كان يمكن عرضها كـ «حرب قلة (قليلة) ضد كثرة (كثيرة)»، هذا المفهوم الذي أصبح «شيفرة» دائمة في الثقافة اليهودية الإسرائيلية. وكنتيجة مباشرة لذلك، نشأ ترتيبان على الصعيدين المؤسسي والقانوني: (أ) خدمة عسكرية إلزامية وعامة، نظرياً، لعموم سكان الدولة، (ب) جيش ينتمي مؤدو الخدمة فيه إلى ثلاث فئات: رجال ونساء يؤدون الخدمة العسكرية الإلزامية، وجنود مهنيون محترفون (على الأخص ضباط صف، وضباط، وأصحاب مهن)، وجيش احتياط كبير يشمل في عداده جزءاً ملحوظاً من الرجال اليهود طوال معظم فترة حياتهم

---

(86) B. Kimmerling, «The Social Construction of Israel's National Security,» in: Stuart A. Cohen, ed., *Democratic Societies and their Armed Forces: Israel in Comparative Context* (London: Frank Cass, 2000).

الناشطة. هذا الوضع القانوني والمؤسسي يحوّل الجيش والجهوزية الدائمة للحرب إلى مكوّن ثابت ومسيطر في حياة الأفراد، والمجموعات، والثقافات في إسرائيل، سواء خدموا (أو كانوا مرشحين للخدمة) فيه أو لم يفعلوا ذلك. وهكذا أصبحت الخدمة العسكرية معياراً، يتم بموجبه تثمين ماهية وطابع المشاركة لعموم مواطني الدولة فيها[87]، إذ يمكن اليوم أيضاً بناء أحد سلالم التراتبية بين الثقافات السبع المعروضة في هذا الكتاب، وفقاً لمساهمة أعضائها في الخدمة النظامية وفي خدمة الاحتياط في الجيش.

مع ذلك، بُذلت محاولة لمنح المكانة المركزية للعسكريتاريا [الروح العسكرية] في المجتمع بنية «مدنية»، ولتعريف الجيش كـ «جيش الشعب» والشعب كـ «أمة بالزي العسكري». هذه البنية المدنية ترتكز على المفهوم القائل، إن كان «الجميع» (باستثناء النساء، و«الحريديم»، والعرب) يأخذ دوراً في جيش الاحتياط حينها يصبح الجيش «مدنياً» وليس العكس، أي إن البنية الاجتماعية هي من يجتاز مسارات العسكرة[88].

وبحكم طبيعته، فالجيش هو منشأة ذكورية من حيث «الجندر» [gender]، لناحية تاريخه وبنيته. والرجال والنساء ليسوا هم من يضفي عليه طابعه الذكوري أو الأنثوي، بل هذا الطابع الذكوري مطبوع في الجيش كمؤسسة اجتماعية، وبقدر ما تكون المؤسسة العسكرية

---

(87) D. Horowitz and B. Kimmerling, «Some Social Implications of Military Service and Reserves System in Israel,» *Archives Europées de Sociologie*, vol. 15 (1974).

(88) بيري يذهب بعيداً مدعياً أنه نظراً إلى أن الجيش يحرص على المحافظة على مبدأ «المشاركة» (Partnership) مع النخبة المدنية في اتخاذ قرارات سياسية وفي قيادة الدولة بعامة، فالأمر يحول دون سيطرة الروح العسكرية (Y. Peri, «The Radical Social Scientists and Israeli Militarism,» *Israel Studies*, vol. 2 (1996)) ولم يتنبه للمفارقة السخيفة في حججه.

مركزية أكثر في [حياة] الدولة، تصبح الدولة، بحد ذاتها، أيضاً ذكورية الطابع[89] بناء عليه، من المستحسن جداً تحليل الجيش (والحرب) من خلال تصوّر «جندري» ـ ذكوري وأنثوي على حد سواء ـ لأنه من خلال تصور كهذا يمكن شحذ وتفكيك دلالاته، المرتسمة كمفهومة من تلقاء ذاتها، أكثر مما لو قمنا بفحصها من خلال تصورات أخرى. على سبيل المثال، نجحت، دفنا يزرعئيلي[90]، في تشخيص البعد «الجندري» [من حيث الذكورة والأنوثة] للعسكريتاريا المدنية الإسرائيلية بالقول أن:

الرجال فقط هم من يحدد ما هي الاعتبارات الأمنية القومية[91]

---

(89) R. W. Connell, «The State Gender and Sexual Policy: Theory and Appraisal,» *Theory and Society*, vol. 19 (1990).

(90) د. يزرعئيلي، «الذكورة والأنوثة في الخدمة العسكرية في الجيش الإسرائيلي،» **تيئوريا أوبيكوريت ـ دراسات نظرية ونقدية** [دورية]، العدد 14 (1999)، ص 18.

(91) حاول عدد قليل من النساء، كأفراد وكمجموعات التسلل إلى داخل الحوار «الأمني ـ العسكري» وفي معظم الأحيان كان نصيبهن حمماً من التشهير والحط من شأنهن، ولكن في الوقت ذاته حظين بالشهرة. ومن بين المجموعات التي حاولت القيام بذلك، يمكن تعداد «الأمهات الأربع»(•)، «نساء بالأسود»(••) (انظر: ش. هيلمان وت. ربوبورت، «هؤلاء نساء أشكنازيات، وحيدات، يمارسن الدعارة مع العرب، غير مؤمنات بالرب وغير محبّات «لأرض ـ إسرائيل»: «نساء بالأسود» وتحدي النظام الاجتماعي،» **تيئورياه أوبيكوريت ـ دراسات نظرية ونقدية** [دورية]، العدد 15 (1997)) و«نساء بالأخضر»(•••) ولحركة «نساء بالأخضر» جدول أعمال يرتبط أكثر بموضوع السيطرة اليهودية على «أرض ـ إسرائيل»، وفي بعض الأحيان تتناول هذه الحركة أيضاً مواضيع أمنية (انظر مئيراه دولاف، «بدأت الأمور تصبح خضراء (مجنّدات طوال حياتهن كلها)،» **مجلة نيكوداه**، العدد 187 (1995)، ص 24-27).

(•) حركة احتجاجية بدأت نشاطها في العام 1997 تحت شعار «الخروج من لبنان بسلام»، وذلك عقب مقتل 73 جندياً في حادث اصطدام مروحيتين كانتا تقلان الجنود إلى جنوب لبنان.

(••) منظمة دولية مقرها «إسرائيل» تعارض العنف من طريق نشاطات غير عنفية. أُقيمت المجموعة الأولى في القدس في العام 1988، عقب اندلاع الانتفاضة الأولى، وبدأت نشاطات احتجاجية على القمع الذي تمارسه قوات الاحتلال ضد الفلسطينيين.

أضف إلى ذلك، فإن جزءاً من الفرضيات المفهومة تلقائياً للعسكريتاريا المدنية يعتبر الرجال الطرف الحامي والمدافع، والنساء الطرف المحتاج للحماية من جانبهم. كذلك تتضمّن هذه الفرضيات الإيمان أن الرجال فقط يمتلكون المؤهلات والخبرة (إن لم يكن القدرة المولودة) اللازمين لاتخاذ القرارات المبلورة لسياسة الجيش وسلوكياته. صحيح أنّه ليس كل رجل مؤهل لقيادة الجيش، غير أن الرجال فقط يحق لهم ويمتلكون المؤهلات لقيادته. وصحيح أن للنساء الحق وحتى الواجب في أداء الخدمة، لكنهن لا يخدمن في الجيش كمتساويات من حيث المكانة. وبهذا المعنى فانتمائهن إلى الجيش ليس كاملاً. أو، ربما نظراً إلى أنهن كنساء لا ينتمين بالكامل إليه، لذا لا يستطعن أداء الخدمة في الجيش كمتساويات من حيث القيمة.

إن نص ومضمون قانون خدمة الأمن العام 1949[92]، والنقاشات الملتهبة التي دارت حوله في الكنيست في أثناء مراحل تشريعه (بين شهري آب/ أغسطس ـ أيلول/ سبتمبر)، تعكس جوانب غير قليلة من الطابع الخاص للعسكريتاريا الإسرائيلية[93] إنها تعكس طمس معالم الحدود والأدوار بين الجيش والمجتمع، واعتبار الجيش كمؤسسة كلية القدرة، مُهمتها لا تقتصر فقط على الدفاع عن الدولة،

(●●●) حركة نسائية مضادة لمنظمة «نساء بالأسود». ترفض الانسحاب من المناطق المحتلة، تأسست العام 1993. ناشطة في الولايات المتحدة وكندا. شعارها: أرض إسرائيل لشعب إسرائيل وفقاً لتوراة إسرائيل.

(92) هذا القانون حظي بمزيد من التفصيل والتحسين في قانون خدمة الأمن [النص الموحد](●) للعام 1986. ولكن حتى بعد كل التغييرات، بقيت مقاربته وروحه متطابقتين مع القانون الأصلي.

(●) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(93) كما حلّلتها أيضاً: باركوفيتش، «امرأة فاضلة مَن يجد؟ النساء والمواطنة في إسرائيل».

وعن حدودها ومواطنيها، بل لتقديم العلاج الشافي أيضاً لكل «الأمراض» والمشاكل الاجتماعية والثقافية فيها، وفرض القانون، نظريّاً، وواجب التجنيد الإلزامي على مواطني الدولة كافة، باستثناء النساء الحوامل (اليهوديات، والمسلمات، والمسيحيات) أو النساء الأمهات أو المتزوجات، وحتى النساء اللواتي لا تتيح لهنّ دواع دينية أو ضميرية أداء الخدمة العسكرية[94] وكان يفترض أن تكون سنة واحدة من أصل السنتين اللتين حُدّدتا في القانون كفترة زمنية للخدمة الإلزامية للنساء في الجيش مكرّسة للتأهيل والاستيطان الزراعي الذي، كما رأينا، هو القاعدة المؤسسية والرمزية لمجتمع المهاجرين المستعمرين.

كان من الأهداف الأخرى التي وُضعت للجيش بموجب الخطابات التي أُلقيت في الكنيست في أثناء المناقشة استيعاب الهجرة، وتقليص الفجوات بين الطوائف، وتعليم اللغة العبرية، وكون الجيش الجهاز المركزي لفكرة «بوتقة الصَّهْر». وبحسب أقوال بن غوريون في حينه، فقد خُصصت الخدمة العسكرية لتكون «مصدر الإبداع لروح الأمة». عاملاً تربوياً يعلي الشأن ويشفي الجسد. «وموجَّه نحو إعلاء المكانة الجسدية والثقافية للشبيبة». وفي هذا السياق كان رجال «الجبهة الدينية الموحدة» بالذات، مَن حذّر من أنه نظراً إلى أن «الجيش مقدس» [هكذا ورد على لسان ممثل في الكنيست للتيار الديني الأورثوذكسي!][*]، يجب ألا نُحوّله إلى جسر

(94) يحصل نحو 25 بالمئة من النساء اليهوديات في كل سنة تجنيد على إعفاء من الخدمة استناداً إلى تصريح بهذه الروح. بالنسبة إلى الرجال، لا يفسح لهم القانون المجال للحصول على إعفاء مماثل من الخدمة لأي أسباب مهما كانت (إلا إذا كان الأمر يتعلق بفقدان اللياقة البدنية أو النفسية).

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

[عتبة للقفز][*] للعبور إلى مناصب أخرى. يجب ألا نكلّفه بأن يكون «بوتقة الصَّهْر» لبناء الأمة. ليس بمثل هذه الوسائل [العسكرية][**] يجب تربية وتثقيف أمتنا[95]

وبالنسبة إلى كل ما يتعلق بضرورة أهمية وروح القانون، ساد إجماع حول بنوده باستثناء بندين منها: الصلاحيات التي مُنحت لوزير الدفاع ومسألة تجنيد النساء، فقد عارض كل أعضاء الكنيست من الكتل الدينية تجنيد النساء للخدمة العسكرية. وبحسب ادعائهم، فالنساء مرشّحات لإفساد الجيش، وهو بدوره مرشح لإفساد أخلاقيات النساء، ولإلحاق الأذى بحياة العائلة وأيضاً لتقليص قدراتها على الإنجاب (جراء تأجيل سن الزواج)[96] وأيّد كل أعضاء الكنيست العلمانيين تجنيد النساء العازبات غير الأمّهات (أو لسن في حالة الحمل). ورأى هؤلاء في ذلك دليلاً على مساواتهنّ في المجتمع، وفي أدائهن للخدمة ـ مساهمة مهمة للجيش، وللأمة، وللمرأة التي تؤدي الخدمة نفسها. وكما تشير نيتسا باركوفيتش[97] كان هناك إجماع بين علمانيين ومتدينين وبين نساء ورجال، على أن تكون النساء الحوامل والأمهات، معفيات من الخدمة الإلزامية ومن خدمة الاحتياط على حد سواء (نظرياً وعملياً، فالنساء المتزوجات

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(95) محضر جلسات الكنيست، 1559 بتاريخ 5 أيلول/ سبتمبر 1949.

(96) كذلك أعرب أعضاء الكنيست العرب عن معارضة عامة لتجنيد النساء من خلال افتراض خاطئ بأن أمر التجنيد قد يطال السكان العرب. وعدم تجنيد العرب، ليس أنه لم يثبت في نص قانوني فحسب، ولكن أيضاً لم يذكر في المناقشة التي دارت حول الموضوع، وتولّد الانطباع بأنهم سيُجنّدون أيضاً. وطالب عدد من أعضاء الكنيست العرب بتأجيل تطبيق القانون على العرب لبضع سنوات.

(97) المصدر نفسه.

أيضاً، ولكن من دون أولاد غير مشمولات في نظام خدمة الاحتياط، مع أن القانون لا يتضمن تحديداً كهذا). هنا يحصل تصادم بين قيمتين أساس: «قدسية» المساهمة المدنية المقدمة للدولة، بواسطة الخدمة العسكرية، في مقابل المطالبة الحصرية للنساء بالإنتاج البيولوجي، وبالتحديد إزاء الإدراك الآخذ بالتزايد لـ «المشكلة الديموغرافية»[98] نظرياً وعملياً، كانت النظرة إلى الخدمة العسكرية بالنسبة إلى النساء وأيضاً إلى أمومتهن، كمساهمة من جانبهن من أجل أمن الدولة. وعلى هذا النحو تلخّص ذلك باركوفيتش[99]

هذه الثنائية [في أداء المرأة اليهودية][*] تؤدي إلى شكلين من أشكال اندماجها في دولة الأمة: عبر وظيفة الأمومة وعبر المشاركة في مشاريع قومية أخرى. ولكن في الحالات التي يبرز فيها تناقض بين الطريقين يجب تفضيل الأول على الثاني. وفقاً للمفهوم الجمهوري للمواطنة، إن معنى «الحقوق» هو الحق في المشاركة في شؤون الجماعة ونشاطاتها الجماعية. والمقصود الحق المتساوي في المشاركة في المشروع القومي كجندية أو كأم. إن الأمومة، والجندية، والاستيطان هي الطرق التي يمكن بواسطتها للنساء [اليهوديات][**] تجسيد مواطنتهن وتحقيقها.

---

(98) لـ «المشكلة الديموغرافية عدد من السياقات المتناقضة أحياناً: (أ) الميزان الديموغرافي بين «إسرائيل» والدول العربية، الذي يحظى بدلالة استراتيجية ـ عسكرية، (ب) الميزان الديموغرافي بين اليهود والعرب مواطني الدولة الذي يعرض للخطر «الطابع اليهودي» للدولة، وبالذات جراء الحقوق السياسية الفردية التي يتمتع بها العرب في إطار النظام الإسرائيلي، (ج) الموازين الديموغرافية بين المجموعات المختلفة داخل السكان اليهود» (الشرقيون في مقابل الأشكناز، المتدينون في مقابل العلمانيين وما شابه).

(99) المصدر نفسه، ص 306.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

وكان البند الثاني المثير للخلاف، الصلاحيات الواسعة التي منحها القانون لوزير الدفاع الذي يمكنه منذ ذلك الوقت، وحتى يومنا هذا، إعفاء كل شخص أو مجموعة أشخاص من الخدمة العسكرية كما يحلو له من ناحية، وإلزام كل ملزم بالخدمة باستدعائه إليها لكل فترة زمنية يجدها مناسبة في إطار الأنظمة الخاصة بحالة الطوارئ من ناحية. بهذا الشكل، مُنعت خدمة العرب المسلمين والمسيحيين (لكن يتم تجنيد الدروز والشركس وبعض البدو)(100)، مع أن هذا الإعفاء غير منصوص عليه في أي قانون أو نظام، وعلى هذا النحو منح إعفاء من الخدمة العسكرية لطلاب الـ «يشيفوت» [المدارس الدينية] الذين «توراتهم مهنتهم»(101).

ولكن كما هو معلوم، فالنساء العلمانيات اللواتي جنّدن للخدمة الإلزامية لم يشغلن مناصب مماثلة للرجال. لقد حيل دونهن والمشاركة في «عمل الجيش» [أي القتال] والتقدم في هيكليته الوظائفية، ولذا حُرمْن أيضاً من القدرة على تحويل موارد مكتسبة (مهارات، وعلاقات اجتماعية، والمكانة الاعتبارية) من المجال العسكري بما يساوي قيمتها الموازية إلى المجال المدني، فالمسؤولون عن القوات المسلحة حددوا مبدأً ـ لم يثبت قط في القانون ـ يخدم النساء بموجبه تحت سلطة منفصلة عن الرجال. من

(100) انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب.

(101) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

عندما تم الاتفاق على ذلك، احتُسب على هذه الفئة قلة قليلة من الشبان. ولكن، في نهاية العقد الأخير من القرن الماضي وصلت نسبتهم إلى نحو 8 بالمئة من مواليد كل سنة، الأمر الذي أثار تذمراً شديداً داخل أوساط علمانية كثيرة، إلى حد أنه في انتخابات في العام 1999، تعهد على الأقل حزبان (العمل و«شينوي») لناخبيهم بالعمل على تغيير هذا الوضع. لكن معظم الكسب السياسي جرفه حزب «شينوي» في انتخابات العام 2003، في سياق استخدام خطاب بلاغي وفظ في موضوع التجنيد الإلزامي.

أجل ذلك أُقيم سلاح منفصل للنساء، أُلغي فعلاً في آب/ أغسطس العام 2001. كذلك كانت النساء مطلوبات لفترات خدمة أقصر، ولشغل وظائف غير قتالية. وبهذا الشكل نشأت في داخل القوات المسلّحة «وظائف ذكورية» و«وظائف نسائية»، طابقت، بشكل أو بآخر، الصور والانطباعات بشأن توزيع العمل خارج الجيش[102] بناءً عليه، فالخدمة العسكرية، وبدلاً من الارتقاء بمكانة النساء في المجتمع، أصبحت جهاز استنساخ لمكانتهن الهامشية نسبياً فيه[103]، ويمكن القول جدلاً أنه من المحتمل لولا تجنيد النساء للخدمة العسكرية، لكانت مكانتهن العامة في المجتمع أفضل بكثير. يجدر الافتراض أيضاً، أن مشاركة النساء في الجيش بالذات، في وظائف حُدّدت مسبقاً كهامشية و«نسائية»، أدّت إلى تعزيز طابعه الجنسي ـ الذكوري (Gendrized) فقط.

ويبرز الطابع المتسم بالذكورية للروح العسكرية أكثر في أوقات التجنيد الكامل (في أوقات الطوارئ، على غرار فترة الـ «انتظار» التي سبقت حرب العام 1967، وحربي العام 1967 و1973 نفسيهما،

(102) الوظائف «النسائية» كانت وظائف إدارية (في غالبيتها متدنية المرتبة)، .وظائف خدماتية (على غرار كاتبات وطاويات للمظلات)، ووظائف دعم وإسعاف (ضابطات إشارة وممرضات غير ميدانيّات)، وتعليم وتدريب، ودعم وتشجيع للجنود الذين يواجهون مشاكل شخصية أو مشاكل تأقلم (على غرار ضابطات لشروط الخدمة)، وأحياناً حتى سائقات «للقادة». في المقابل، في الوظائف القتالية على أنواعها كان يوضع رجال فقط، وهم الذين ارتبطوا بوظيفة الجيش الأساس. هذا، على الرغم من أن حصة الجنود القتاليين لا تزيد عملياً عن 20 بالمئة ـ 25 بالمئة من مجموع المجنّدين. وهكذا، فنظرياً وعملياً، لا يقل عدد الرجال في وظائف الخدمات، والدعم والإسعاف، والإدارة، والصيانة، ووظائف تقنية غير قتالية عن عدد النساء في هذه الوظائف. وكان في ذلك نوع من التراجع مقارنة بالوضع في أثناء حرب العام 1948 وقبلها، عندما كان نساء شابات (وعدد منهن كن متزوجات أيضاً)، غير كثيرات يؤدين الخدمة فعلاً في وظائف قتالية إلى جانب الرجال.

(103) يزرعئيلي، «الذكورة والأنوثة في الخدمة العسكرية في الجيش الإسرائيلي».

والفترات الزمنية التي تلتهما)، حيث كان المجتمع فيها وكذلك الدولة الإسرائيلية ينقسمان إلى قسمين مميزين بشكل حاد: جبهة أمامية وجبهة خلفية. يخرج إلى الجبهة الأمامية رجال[104] يصنّفون كـ «مقاتلين»، سواءً كان لهم قسط بالقتال الفعلي أو لم يكن. وفي الجبهة الداخلية يبقى النساء، والأولاد، والمسنّون (عموماً من فئة الأعمار 45 فما فوق)، و«الحريديم» [غلاة المتدينين]، والمعوقين وكل باقي غير الملائمين للجهد القتالي أو غير مؤهلين له.

حقاً، بدءاً من مطلع التسعينيات في القرن العشرين فُتح المزيد من الوظائف أمام النساء التي كانت تعتبر قبل ذلك مخصصة لـ «الرجال» (مدربات في سلاح المدرعات، وفي سلاح المدفعية المضادة للطائرات، وغير ذلك)، لكن شغل المناصب القتالية الحقيقية، والارتقاء إلى مناصب قيادية عليا أو رفيعة الشأن لا يزال مسدوداً أمام النساء. لهذه الظاهرة بضعة أسباب إضافة إلى الأسباب الجنسية المألوفة[105] أحد الأسباب البنيوية هو المدة الزمنية المحدودة للخدمة الإلزامية للنساء (التي خُفّضت من 24 إلى 21 شهراً، مقارنة بمدة خدمة الرجال التي مُدّدت من 24 ـ 36 شهراً

(104) الثقافة الشعبية في سنوات الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، كانت تنص على أن كل من لا يستدعى إلى الخدمة في أوقات الطوارئ أو الحرب، يشعر بأنه «ليس رجلاً». إحدى الأغاني الأكثر شهرة في نهاية الستينيات من القرن الماضي كانت قصيدة شعبية عاطفية عن رجل لم يستدع إلى الخدمة وأحس جراء ذلك أن حياته انتهت.

(105) الفرضية هي أن النساء يفتقرن إلى القوة الجسدية المطلوبة للقتال (فرضية دحضتها التجربة في جيوش أخرى). كذلك تطرح الادعاءات بأنه في ظروف المعركة ليس هناك ما يكفي من المجال الخاص لكي تقام فيه وحدات ثنائية الجنس، وأنه إذا ما وقعت النساء في الأسر فقد تتعرضن للاغتصاب واستخدامهن من جانب قوات العدو كجاريات لإشباع الغرائز الجنسية.

وأحياناً حتى إلى أكثر من ذلك). ونشأت العقدة لأن هناك حاجة إلى مدد زمنية طويلة للتأهيل لمعظم المهن ذات الحيثية والأهمية، ولذا فإن تحويل النساء إلى هذه المسارات غير مجدٍ للجيش، ونظراً إلى أن النساء أصبحن قوة عمل «غير مجدية»، فإن مدة خدمتهنّ تقصر أكثر أيضاً.

حظي الالتماس الذي تقدّمت به أليس ميلر، مهندسة طيران في حوزتها رخصة طيران مدني، باهتمام خاص بعد أن رفضت سلطات الجيش المختصة طلبها للتقدم إلى فحوص لدورة طيار مقاتل في سلاح الجو بدعوى، أن طول مدة الخدمة المتاحة لها لا يفسح في المجال لاستثمار كهذا. بعد النظر في الالتماس أوعزت محكمة العدل العليا إلى سلطات الجيش بالسماح لميلر بالتقدم إلى الفحوص[106]، لكن ميلر لم تعبرها بنجاح (جراء بند الحوافز المضافة!). على الرغم من ذلك، أصبحت ميلر بطلة ثقافة ورمزاً لنضال النساء من أجل المساواة. ومنذ ذلك الوقت أصبحت دورات الطيران في سلاح الجو مفتوحة رسمياً أمام النساء، والتحق عدد منهن بدورات الطيران المختلفة وبوحدات شبه مقاتلة أخرى. سبب

(106) قرار محكمة العدل العليا، 4541، ميلر ضد وزير الدفاع وآخرين. أيّد الالتماس الذي تقدمت به ميلر رابطة حقوق المواطن واللوبي النسائي في «إسرائيل» ـ وهما المنظمتان السائدتان في الحوار النسائي في «إسرائيل» ـ وحتى قُدّم الالتماس من قبلهما. في العام 1999، أقرّ تعديل لقانون خدمة الأمن (تعديل الرقم 11، خدمة النساء)، يساوي بين الرجال والنساء في شغل كل منصب أو وظيفة عسكرية. وينظر إلى القانون في هذه المرحلة كمجرد إعلان نية، لأن عمليات التصنيف والتعيين في الجيش يمكنها بسهولة أن تتيح استمرار التميز على قاعدة «عامة». في شهر تموز/ يوليو 2001، أثير ضجيج إعلامي كبير حول إنهاء أول امرأة، السيدة روني تسوكرمان لدورة طيران وحظيت بشارة سلاح الجو، ولكن قبل ذلك خدم بضع نساء كمرشدات في طائرات مقاتلة.

آخر لانسداد الطريق أمام النساء للتنقل بين المراتب والمناصب المختلفة هو مطالبة الجيش بامتلاك «خبرة قتالية» كشرط مسبق. وهذا المطلب يتعلق أيضاً بمناصب لا يوجد لمحدداتها صلة بخبرة من هذا النوع[107].

وبالفعل، ففي بعض الأحيان تنساق المحاكم وراء مبادرات أفراد ومجموعات فتصدر أحكاماً تصبح سوابق موضع التباس. كان ذلك، مثلاً، جوهر قرار الحكم الذي أوعز إلى وزارة الداخلية في أيار/ مايو العام 2000 للاعتراف بعملية تبنّي أُقرّت في الولايات المتحدة ـ تبنّي ولد من جانب امرأة كانت صديقة عمر الأم البيولوجية، وهناك من يفسّر ذلك كاعتراف واقعي «De Facto» بوجود أمومة أحادية الجنس[108] إن تغييرات لهذه يتسرب على مهل، ولكن ليس من دون صراعات ثقافية عنيدة وتراجعات من حين إلى آخر. إنها تتغلغل إلى داخل الدولة، وإلى أنظمتها، وإلى قوانينها وتغيّر بالتدريج هويتها الجماعية.

ولكن حالة ميلر بالذات تدل على القيود وعلى الأفخاخ التي يقع فيها النساء[109] والنظريات والممارسات النسائية عندما تنبري للمطالبة بالمساواة المدنية في نظام «جمهوري»، يرتبط فيه الحصول

(107) بين هذه المناصب يمكننا أن نعدّد منصب رئيس شعبة الطاقة البشرية، وضابط الطبابة الرئيس، ورئيس شعبة الاستخبارات، والمدعي العسكري العام، وغيرهم.

(108) ح. غولدشميت، «التبنّي، المحظيات واللواطية: انعكاسات قانونية للحكم المتعلق بالتبني من جانب زوجين أحاديي الجنس،» **همشباط ـ القانون** [دورية]، العدد 12 (2001).

(109) وكما سيتضح لنا لاحقاً، اللواطيون أيضاً، الذين يشكلون نحو 10 بالمئة من مجموع سكان الدولة. وهذه جالية في حالة تبلور، وحتى ثقافة مضادة منفصلة، هي بالأساس جزء من الثقافة العلمانية للطبقة الوسطى.

على الحقوق بسلسلة تقديمات إلى الدولة، ارتكزت مطالبة ميلر على الفرضية الليبرالية الكلاسيكية التي تطالب بمعاملة تقوم على المساواة التامة لكل الأجناس (ذكر، أو أنثى، أو لواطي، أو سحاقية). نظرياً وعملياً، تجنح مطالب على غرار مطالب ميلر إلى القبول بالهيمنة الذكورية كأمر مفهوم من تلقاء ذاته. بحسب هذه المقاربة فمن أجل أن تصبح النساء مواطنات متساويات في الحقوق وعضوات كاملات في الجماعة السكانية، يتوجب عليهنّ أن يتصرفن كما الرجال، ووفقاً للقواعد الذكورية والمعايير التي يضعها المجتمع الذكوري[110]، فضلاً عن ذلك، فهنّ ومنظمات الحقوق على أنواعها يتقبلن كأمر مفهوم تلقائياً أن الخدمة العسكرية هي بطاقة دخول إلى «المجتمع الإسرائيلي»[111] ولكن يجب الانتباه إلى أن المطالبة أيضاً بالاختلاف/ التباين لا تستقيم بالضرورة مع المطالبة بالمساواة، لأنها هي أيضاً تضع على وجه العموم شبه مرآة معكوسة، أو نقيضة للوضع القائم، وبذلك فإنها، عمليّاً، تكرّس التراتبية لأنها مشتقة من داخلها. وتعزز مطالب على غرار مطلب ميلر فقط الثقافة العسكرية الإسرائيلية وتمنحها قوة أكبر، وربما تكشف أيضاً حالة الضعف المشيّدة في داخل الحوار المشروع المتعلق بحقوق المواطن[112]

---

(110) انظر على سبيل المثال، النقد الشديد للحركات النسائية الليبرالية لدى ماكينون.

(111) V. Azarya and B. Kimmerling, «New Immigrants in the Israeli Armed Forces,» *Armed Forces and Society*, vol. 3 (1980).

(112) على سبيل المثال، لو كانت المنظمات النسائية وحقوق الإنسان مدركة للفخ المفاهيمي هذا، لما كانت طالبت بأن تقبل ميلر في دورة الطيران، بل بتحويل التجنيد للجيش إلى عمل تطوعي والخدمة فيه إلى خدمة مهنية ومفتوحة دون فارق في الجنس، والمنشأ، والديانة، والقومية، على غرار باقي الوظائف في الخدمة العامة. إخفاق مماثل موجود أيضاً في الالتماس الذي قدمته مجموعة «قوس قزح، الديمقراطي الشرقي» ضد مديرية عقارات =

فقط منذ أواخر العام 2000، وإزاء ضغط جماهيري وضمور ما في ملاك الطاقة البشرية ذات البروفيل القتالي، بدأ الجيش يقيم، كتجربة، وحدات قتالية مختلطة. لكن هذه التجربة اصطدمت بمعارضة شديدة وغير متوقعة من جانب الأوساط الدينية القومية التي هدّدت بالانسحاب من الإطار العسكري العام وبإقامة أُطر خدمة منفصلة على غرار صيغة وحدات «الناحل» [الشبيبة الطلائعية المقاتلة] «الحريدية»[113]

خلاصة: «شاذون» كوكلاء تغيير اجتماعي

إن التغييرات في التدابير المؤسسية والقانونية في الدولة الإسرائيلية، كما في باقي دول العالم، بطيئة وعلى وجه العموم متخلّفة وتصطدم بمعارضة شديدة. هذا، في مقابل العمليات الاجتماعية التي تحصل عملياً. إحدى زميلاتي، وبعد أن طلبت منها قراءة مسودة هذا الفصل. كتبت لي بهذا الشكل عبر الإنترنت:

منذ أسبوع انتهيت من قراءة الفصل. قرأت معظمه في تل أبيب، في أثناء جلوسي في مقهى هناك، مقابل مبنى بلدية المدينة. على مقربة من المبنى كانت ترفرف يافطة ضخمة من اليافطات [الرسمية][*] لبلدية تل أبيب، بعد مرور يومين على «مسيرة العزّة» [لأسرة اللواطيين والسحاقيات][**] اليافطة تعلن بأحرف بارزة ما يأتي:

«إسرائيل» في موضوع نقل ملكية المساكن إلى ساكني وحدات المساكن العامة، في سياق استخدام لغة خطابية قومية متطرفة بشكل صارخ. انظر أيضاً: ح. جبارين، «نحو مقاربات نقدية للأقلية الفلسطينية: مواطنة، قومية والمساواة بين الجنسين في القضاء الإسرائيلي،» **بليليم ـ القانون الجزائي: دورية متعددة المجالات للقانون العام، المجتمع والثقافة**، العدد 9 (2000).

(113) انظر الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

(**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

«طبيعة جنسية مغايرة
يوم العزّة 2001
مع تمنيات بلدية تل أبيب»

«قبل عشر سنوات، وحتى أقل من ذلك، لم يكن ممكناً رفع لافتة كهذه حتى في غير مدينة تل أبيب»، أضافت زميلتي، كنقد لما بدا في نظرها كتوصيفات قديمة وكمقاربة جامدة للغاية لهذا الفصل. كذلك، حاولت بذلك «أن تفكك» من أجلي المصطلح الجندري الثنائي «للرجولة» و«الأنوثة»، وربما أيضاً المصطلحات المألوفة بالنسبة إلى جوهر الجنس والعائلة الآخذَين بالتغير على أبواب القرن الجديد، وفي المقام الأول في داخل المجتمع المدني. هكذا، على سبيل المثال، اضطر الجيش الإسرائيلي، الذي لم يقبل إلى حين التسعينيات من القرن الماضي تجنيد لواطيين وسحاقيات معروفين للملأ[114]، لأسباب تتعلق بما يسمى «بروفيل/ معلم طبي منخفض» (صُنفت اللواطية كمرض أو حتى كمرض نفسي) و«لأسباب أمنية»، وبذلك حال دون شملهم في إطار الجمهور المدني على الأقل جزئياً، عقب مبادرة من ضباط «كشفوا عن ميولهم» ومن روابط حقوق الإنسان إلى التغيير القاطع لهذه السياسة[115] وعلى غرار الولايات المتحدة ـ حيث لا يتم تجنيد لواطيين وسحاقيات معروفين

---

(114) باستثناء عدد من الحالات التي كانت فيها علاقة ثقة شخصية بالإنسان، على غرار ضابط الطبابة في أحد الأسلحة في الثمانينيات من القرن الماضي، لم يترقّ العسكريون المعروفون بميولهم اللواطية إلى مناصب عالية في الجيش واضطر عدد منهم إلى اعتزال الخدمة فيه بعد افتضاح أمر ميولهم الجنسية. ومنذ العام 1984، بدأت منظمات حقوق الإنسان معالجة موضوع التمييز ضد اللواطيين في الجيش، وحظيت حتى في عدد من الإنجازات الموضعية.

(115) غروس، «أنوثة، ذكورة، الجنس والمواطنة: خدمة اللواطيين والسحاقيات في الجيش الإسرائيلي في عيون مقارنة».

للملأ حتى يومنا هذا ـ ففي «إسرائيل» أيضاً، الغاية الأساس لنضالات الأسرة/ الجالية اللواطية ـ السحاقية (على غرار نضال النساء) هي الاعتراف بحقهم في الخدمة في الجيش، الأمر الذي يعتبر في المجتمع الإسرائيلي كـ «بطاقة دخول» إلى المواطنة المتساوية[116]

الحادث الأبرز والأكثر إثارة على هذا الصعيد كانت المواقف التي أطلقها على الملأ في شباط/ فبراير العام 1993 برفسور عوزي أيفن، رئيس قسم الكيمياء في جامعة تل أبيب. لقد تخلّى أيفن عن

---

(116) انظر الفكرة الأساس في هذا الفصل.

للجالية منظمة قطرية: «رابطة اللواطيين، والسحاقيات، وثنائيي الجنس [المخنثين]، والعابرين للجنس ـ Transgenders[(•)] (رابطة الحفاظ على حقوق الفرد سابقاً)، التي تأسست في العام 1975. وتصدر هذه الرابطة مجلة شهرية باسم **هزمان هفرود [الزمن الوردي]** وتنظم التظاهرة السنوية لـ «يوم العزة والمجد»، وهي بمثابة مهرجان زاخر ومتنوع الألوان وبهيج ينظم كمسيرات في شوارع تل أبيب. ويحتفل بـ «يوم العزة والمجد» في «إسرائيل» وفي كل العالم منذ العام 1993 (ولكن فقط منذ العام 1998، ارتدى في «إسرائيل» طابع مهرجان جماهيري كبير وتظاهرة قوة)، في الثامن والعشرين من شهر حزيران/ يونيو عموماً (أو في اليوم السادس المحاذي لهذا التاريخ) عقب أعمال الشغب التي انفجرت في نيويورك في العام 1969 بين اللواطيين والشرطة، عندما اقتحمت الشرطة «حانة» (Stonwall)، الذي كان معروفاً كمكان تجمعهم. وخلافاً لمعظم الدول الغربية الأخرى، يتم في «إسرائيل» تعاون بين اللواطيين والسحاقيات، مع أنه يوجد للسحاقيات رابطة منفصلة باسم «الجالية السحاقية النسائية». كذلك هناك منظمات محلية تهتم بتنظيم اللقاءات، النشاطات الاجتماعية والثقافية، والدعم المتبادل، وفي السنوات الأخيرة نشاطات إعلامية ـ إرشادية للحيلولة دون الإصابة بمرض الإيدز. وبشكل خاص تبرز في هذا الصدد نشاطات خلية الطلاب المقدسيين «العشر الآخر» و«البيت المفتوح»، ومركز الجالية اللواطية ـ السحاقية في القدس. وأسس ناشطو الجالية كذلك داراً للنشر («شوفرا») تتولى نشر نتاجات أدبية وفنية بقلم لواطيين وتتناول موضوعات مثيرة للاهتمام. وهذه ثقافة مضادة آخذة في مراكمة تسارعها، مع أن مصدرها في الأساس في أوساط الطبقة الوسطى العلمانية. للوقوف على وصف لنمط حياة اللواطيين في «إسرائيل».

انظر كتاب: A. Fink, S. Fink and J. Press, eds., *Independence Park: The Lives of Gay Men in Israel* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999).

(•) مصطلح يعني أولئك الأشخاص الذين هويتهم الجنسية [من حيث السلوك والمظهر] لا تتطابق مع جنسهم البيولوجي.

منصب رفيع في شعبة الأبحاث والتطوير في جهاز الأمن[117] قبل أن يعلن على الملأ عن كونه لواطياً. بدأ أيفن العمل في الجامعة، لكنه واصل على ما يبدو المشاركة أيضاً في المشاريع العسكرية إلى أن اتضحت ميوله الجنسية، وحينها أُبعد عن الجهاز. وأصبح أيفن الذي يتمتع بجاذبية وطلاقة لسان بطلاً ثقافياً، ومن طريق الاستغلال الفعّال لوسائط الإعلام، وبدعم من عدد من أعضاء الكنيست (على الأخص عضو الكنيست، ياعيل دايان) تمكن من إحداث تغيير في أوامر هيئة الأركان وفي سياسة التجنيد والترقية في الجيش. وأتاح الجيش تجنيد اللواطيين، ولكن مع ذلك اشترط الأمر بفحص دقيق وتفصيلي لمدى كونهم يشكلون «خطراً أمنياً». وفي الأمر الجديد أيضاً أُلزم القادة بإطلاع شعبة الأمن الميداني عن حالة كل جندي لواطي. يجب الانتباه إلى انعدام المنطق القائم في الادعاء حول كون اللواطي المعروف للملأ يشكل «خطراً أمنياً»، لأن علانية كونه هكذا بالذات تبطل، جملة وتفصيلاً، إمكان أن يتعرض لابتزاز محتمل. في العام 1998 أُلغي هذا الأمر أيضاً دون الإعلان عن ذلك، ومنذ ذلك الوقت لم يعد هناك أي تعليمات وأنظمة رسمية للجيش تميز بين اللواطيين والسحاقيات وكل باقي المجنّدين.

ولكن على غرار الفخ الذي وقع فيه النساء في مطالبتهن بخدمة عسكرية تقوم على مبدأ المساواة مع الرجال (على غرار رغبة أليس ميلر في الالتحاق بدورة طيران) يعترف هذا المطلب عملياً بالنظام الاجتماعي الذكوري ـ الأبوي القائم، كذلك فإن اللواطيين والسحاقيات يتقبلون بمجرد مطالبتهم بالمساواة في الخدمة، الفرضية الأساس بشأن مركزية الجيش في المجتمع. وبهذا الشكل، فبدلاً من

(117) على ما يبدو، كان العمل جزءاً من المشروع النووي في «إسرائيل».

السعي إلى التغيير واقتراح بدائل للمفهوم المتداول، فإنهم بذلك يرسّخونه[118] ولكن مجرد قبولهم يؤشر فعلاً إلى تغيير ما في جوهر الجيش والروح العسكرية، تماماً كما إن إدراج النساء في وظائف «ذكورية» فيه تغيير من هذا النوع وينعكس أيضاً على المجتمع والدولة بأسرها. وهكذا، فإن تغييراً موضعياً واحداً يمكنه أن يقوي ويعزز النظام القائم، لكن تراكم التغييرات ـ وعلى الأخص في حقول اجتماعية مركزية كالجنس [الذكورة والأنوثة]، والجيش، والروح العسكرية، والدمج في ما بينها ـ يحمل في ثناياه طاقة احتمالية لتغييرات بعيدة المدى في النظام الاجتماعي الإسرائيلي. وعندما نضم هذه التغييرات إلى باقي التغييرات الموصّفة في هذا الكتاب ونتعاطى معها في سياقها، نحصل حقاً على صورة لعمليات متناقضة ومتعارضة، ولكن أيضاً لمجتمع دينامي، سنقف على دلالاتها في فصل الخاتمة لاحقاً.

وبالفعل قد لا يكون مصدر التحولات في الثقافة السياسية، في الهوية والبنية السياسية والاقتصادية للدولة التغييرات والضغوط الدراماتيكية أحياناً، النابعة من تغير الخارطة والعلاقات الدولية، كما عرضنا ذلك في الفصل الأول، أو الحركات السياسية التي يميل الحوار العام إلى التمركز حولها، بل قد يكون أيضاً مبادرات من جانب وكلاء تغيير على مستوى الفرد والعائلة، وعلى مجموعات صغيرة في المجتمع المدني، وقيادة على المستوى المحلي. وهكذا، فما اعتبر في البداية «شذوذاً أو انحرافاً» اجتماعياً خطيراً وحتى جريمة تستحق العقاب القضائي لسنوات سجن طويلة، كما هو الحال بالنسبة إلى النظرة إلى الميول اللواطية، يمكن أن يتحوّل إلى أمر معياري عادي.

---

(118) J. Robbins and U. Ben Eliezer, «New Roles or «New Times»? Gender Inequality and Militarism in Israel's Nation-in-Arms,» *Social Politics* (Fall 2000).

خاتمة

تعددية الثقافات، نظام ثقافي تعددي وحرب الثقافات

نشأت دولة المهاجرين المستعمرين الإسرائيلية من شرائح كوّنتها موجات الهجرة التي وصلت إلى أراضي هذا الإقليم، والتي يمكن تشبيهها بطبقات جيولوجية. والقاعدة الكرونولوجية [من حيث الترتيب الزمني] السفلى مؤلفة من شريحة هي عبارة عمّا تبقّى من السكان العرب في المكان بعد حرب العام 1948، وتم ترميمها جزئياً مع مرور الوقت. وقد ملأ الفراغ الذي أبقاه السكان العرب موجات من المهاجرين اليهود، كما رأينا على امتداد صفحات الكتاب. والشرائح المتأخرة أكثر هي الشريحة الروسية السميكة [الكبيرة الحجم] والشريحة الأثيوبية الرفيعة [الصغيرة الحجم]. وكانت موجة هجرة جديدة تغيّر بشكل جوهري المجموع الكلي وأثرت في مكانة وطابع الشرائح الأخرى. وكانت تتسبّب كل موجة بهذه أرضية اجتماعية وسلسلة من الهزات الارتدادية، التي لم تنفك عن الحلول بنا بأحجام مختلفة القوة وتمنح أفراد الجماعة إحساساً ذاتياً بالوجود على حافة بركان، مرشح للانفجار في كل لحظة ونفث حمم ملتهبة تُفني كل ما هو موجود في محيطه.

عملياً كانت الهزات الأرضية الثقافية والسياسيّة التي تسبّبت بها موجات الهجرة جزءاً من الهزات الأرضية التي نشأت كنتيجة للحروب الموسمية، والنزاعات المسلحة على اختلاف أشكالها التي حلّت بالدولة الإسرائيلية[1] وما تقدم يشكل السمتين البارزتين لإسرائيل كدولة مهاجرين مستعمرين لا تزال في حالة صدام مع سكان البلد الأصليين، من الفلسطينيين الذين يعيشون داخلها وخارجها. وهكذا، لا عجب في أنه منذ تأسيسها وحتى هذا اليوم تورّطت «إسرائيل» في عدد كثير من الحروب، أكثر من كل الدول الجديدة التي قامت عقب الحرب العالمية الثانية. ومن هذه الناحية، فاللايقين الذي خلقه الانطباع بأن العيش في البلاد أشبه بالعيش على حافة بركان، إضافة إلى سماتها كدولة تحت الحصار، وكدولة في حالة تأهب دائم يتملكها إحساس بوجود خطر وجودي مادي، والثمن الاقتصادي، والاجتماعي، والانساني المقترن بذلك، أبرزوا حتى أكثر من اللايقين الذي تسببت به موجات الهجرة[2] إلى كل ذلك يجب أن نضيف مشكلة شرعية وجود مجتمع المهاجرين المستعمرين الذي بُني على أنقاض مجتمع آخر[3]، في سياق اقتلاع

(1) حروب تقليدية (على غرار حروب الأعوام 1948، 1956، 1967، 1973 و1982)، حروب الغوار، وحرب الخليج، والانتفاضات الفلسطينية ضد الاحتلال الإسرائيلي بمختلف أشكالها.

(2) انظر E. Loomsky-Feder and E. Ben-Ari, eds., *The Military and Militarism in Israeli Society* (Albany, NY: New York State University Press, 1999).

(3) ب. كيمرلينغ، **الصراع على الأراضي: فصل في الجانب الاجتماعي للنزاع اليهودي ـ العربي**، دراسات في علم الاجتماع (القدس: همحلكاه لسوتسيولوجيا، الجامعة العبرية في القدس، 1973).

نحو 750 ألف عربي وتدمير كيانهم السياسي الاجتماعي[4] ومع أن الدولة، على المستوى الثقافي والفكري، طورت أجهزة متنوّعة لخلق شرعية ذاتية (بما في ذلك النفي المنهجي لأحداث حرب العام 1948)، فإن مسألة «الحق في الوجود» لهذا المجتمع ـ وهي تحدٍ داخلي[5] وخارجي على حد سواء ـ يمكن على ما يبدو، أن تصبح محلولة فقط مع انتهاء النزاع الإسرائيلي ـ العربي بعامة، واليهودي ـ الفلسطيني بخاصة.

جهاز آخر متعدد الغايات ـ للمعالجة المباشرة للنزاع ولمعاجلة

---

(4) ب. موريس، **ولادة مشكلة اللاجئين الفلسطينيين، 1949-1974**، ترجمة أرنون ماغين، ط موسعة ومنقحة للمصدر الإنجليزي (تل أبيب: عام عوفيد، 1991).

(5) ليس كل اليهود في «إسرائيل» عرضة بالقدر ذاته لتأثير إشكالية «الحق في الوجود». على سبيل المثال، فالأشخاص ذوو الإيمان الديني، المؤمنون بالوعد الإلهي الذي أعطي لـ «أفراهام» [النبي إبراهيم] الأب الأسطوري للأمة، لا يرون أي إشكالية في قيام دولة ومجتمع يهوديين على أنقاض المجتمع العربي الذي اقتُلع من هذا المكان. إحدى نقاط ضعف الثقافة العلمانية في البلاد (انظر الفصل السابع من هذا الكتاب) هي حاجتها إلى الاستناد إلى نصوص دينية (على غرار سفر يهوشع)، وعلى من يعتبرهم العلمانيون كممثلين لهذه النصوص، أي اليهود المتدينون على أنواعهم (انظر: B. Kimmerling, *Zionism and Territory: The Socioterritorial Dimension of Zionist Politics* (Berkeley, CA: Institute of International Studies, University of California, 1983)). علينا أن نتذكر، على سبيل المثال، المشهد الانفعالي لأبا أيبن وهو يقف على منبر الجمعية العامة للأمم المتحدة، ملوحاً بيده بـ **التناخ [الكتاب المقدس]**، ومعلناً: «هذا هو صك ملكيّتنا [كوشان] على هذا البلد». لذا، لا عجب في أن **التناخ** أصبح النص المؤسس للحركة القومية اليهودية، والفصل بين الدين والقومية أصبح تقريباً من غير الممكن. في هذا السياق من المهم أن نشير إلى أن «مشكلة الشرعية» ليست مطروحة كمشكلة قيمية، أخلاقية أو قانونية، بل كمشكلة اجتماعية، هذا يعني، دراسة الظاهرة، آراء الأشخاص على اختلاف مجموعاتهم والممارسات على المستويين المؤسساتي والثقافي، التي هي نتاج لها، فعالم الاجتماع لا يطرح نفسه كقاضٍ إن كان لإسرائيل «حق في الوجود»، ولكن يبحث ويتحقق إن كان هناك أشخاص يشعرون بمشكلة الشرعية وكيف يخوض النظام المواجهة مع مشكلة النقص في الشرعية.

الحق في الوجود على حد سواء ـ كان خلق الشيفرة الثقافية «التفكير عسكرياً»[6]، ومعنى ذلك ملاءمة الدولة من ناحية مؤسسية وكينونية للاستعداد والتأهب الدائم للحروب ـ هذا التأهب الذي حقق ذاته غير مرة[7] ـ وتسخير جزء كبير من مواردها المادية، الإنسانية والعاطفية لهذا التأهب الدائم، وبالأخص عندما يتحقق الهدف الذي تم التأهب من أجله. وعلى الرغم من تلاشي الهيمنة وظهور ثقافات وثقافات مضادة متنوعة جداً، فالشيفرة المتعلقة بالنزاع (حرب دائمة «لقلة في مقابل كثرة»، مفروضة كقدر على مجموع الناس) لا تزال حتى يومنا هذا توحد وتكتل مجموع المواطنين اليهود في الدولة[8] وهذه هي أيضاً القاعدة المشتركة لنمو هوية جماعية وقومية يهودية جديدة، يمكن أن نسميها «يهوديّوت» [من حيث البُعد الإثني]، والتي تتحدّد (خلافاً لـ «الإسرائيلية» [الانتماء إلى الجغرافيا]) عملياً وفقاً للمجموعة غير المشمولة داخلها: مواطنو دولة «إسرائيل» العرب. ودلالة هذا البعد الإثني لليهودية يمكنها الارتكاز على إثنية قومية علمانية[9]،

---

(6) ب. كيمرلينغ، «الروح العسكرية في المجتمع الإسرائيلي،» **تيئورياه أوبيكوريت ـ دراسات نظرية ونقدية** [دورية]، العدد 4 (1992).

(7) B. Kimmerling, *The Interrupted System: Israeli Civilians in War and Routine Times* (New Brunswick, NJ: Transaction, 1985).

(8) انظر B. Kimmerling, ed., *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society and the Military* (Los Angeles, CA; Berkeley, CA: University of California Press, 2001).

(9) إن تعريفاً قومياً ـ علمانياً خالصاً لليهودية يفسح في المجال أيضاً لمن هم غير يهود وفقاً لـ «الهالاخاه» [الشريعة]، أو حتى لأولئك الذين يعرّفون أنفسهم بمصطلحات تعريف دينية أخرى (على غرار المسيحية أو الدرزية)، للإحساس بالانتماء إلى القومية اليهودية بتركيبة كهذه، وحتى بأنهم مقبولون داخلها. حقاً يوجد في ذلك تطابق مع جزء من المفاهيم الصهيونية الأصلية (ربّما على غرار مفاهيم هرتسل ونورداو)، ولكن يوجد أيضاً تجديد مقارنة بالهوية القومية التي تطورت في «إسرائيل» والتي احتوت المزيد من الدلالات الدينية.

خالصة، أو على اليهودية كديانة بمختلف مذاهبها، أو على توليفات منها، يُعطى فيها لهذه المكوّنات وزن مختلف. بناءً على ذلك، فالنزاع والحروب التي نجمت عنه، وموجات الهجرة، كانت من بين مبلوري الهوية القومية المحلية، لكن هذه الهوية القومية وموجات الهجرة أثّرت (وتواصل التأثير) في النزاع نفسه، وغذته وحدَّدت إلى حد كبير تعبيراته. والهوية القومية المتغيرة، المبتكرة والمبتكرة من جديد سوياً مع موجات الهجرة، النزاع، الحروب ونتائجها تبلور إلى حد كبير أيضاً التسويات السياسية، الاقتصادية والقانونية داخل الدولة.

دولة من دون حدود

كان لإحدى هذه الحروب، أي لحرب العام 1967 ونتائجها، انعكاسات بعيدة المدى أكثر من كل الحروب الأخرى (ما عدا حرب العام 1948)، فهذه الحرب لم تجلب إلى مركز الخارطة السياسية، الحركة الاجتماعية الدينية القومية[10]، ولم تتسبّب بشكل غير مباشر في انهيار نظام الهيمنة[11]، ولم تفتح من جديد الحدود الجغرافية والاجتماعية للدولة الإسرائيلية وحولتها إلى مجتمع استعماري[12] فحسب، بل حوّلت الدولة إلى دولة ذات وظيفة مركزية واحدة، على حساب باقي كل الوظائف والمواضيع المدرجة على جدول أعمال مجتمع منفتح.

هذه الوظيفة الوحيدة هي استمرار السيطرة على جزء من المناطق التي احتُلت في حرب العام 1967، والاستيطان داخلها من أجل توسيع حدود الدولة. ومن أجل تحقيق هذه الغاية حوّلت موارد

(10) كما رأينا في الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(11) انظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

(12) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

قومية ضخمة، وأصبح كل باقي الأهداف الجماعية (التعليم، والطبابة، والرفاه الاجتماعي، والتنمية الاقتصادية، والمساواة الاجتماعية، وما شابه) هامشياً نسبياً. كذلك فالحوار العام والأيديولوجي أصبح في معظمه أحادي الموضوع[13] (Single Issue): وأصبح موضوع مصير المناطق المحتلة والاستيطان فيها، وإلى جانبه الجدل حول دلالاتها الدينية، والرمزية، والأمنية والأخلاقية، الموضوع الأكثر خلافاً في الساحة العامة الإسرائيلية، وحتى نشأ ميل إلى الربط بينه وبين باقي المواضيع. مع ذلك، وكما سيتضح لنا لاحقاً، يستتر وراء هذا الموضوع الأساس مشكلة أخرى: مشكلة العلاقات بين الدين والقومية ومكانة الدين في الدولة.

لكن هذه النتائج ليست في مجال المسؤولية الحصرية للثورة الدينية القومية، التي أحدثتها حركة «غوش إيمونيم» والمستوطنون في المناطق المحتلة، فلولا بسط الدولة حمايتها العسكرية على المستوطنين، وتوظيفها مبالغ طائلة في بناء المستوطنات وفي تمويل البنى التحتية ودعم كل جوانب وجودهم تقريباً، لما كان بمقدور مشروع الاستيطان هذا، أن يرى النور ويستمر. وهكذا فالدولة والمجتمع في «إسرائيل» استجابا للرموز الغيبية، التي كانت مخفية داخلهما وداخل ثقافة مجتمع المهاجرين المستعمرين، الميّالة إلى التوسع الدائم نحو ما اعتبر كأفق إقليمي ـ التخوم النائية داخل مناطق سيادتها وخارجها. وبذلك كان للدولة حصة في خلق الخلافات وعدم

---

(13) أحد الأدلة الساطعة على تشويه الحوار العام والصراع الأيديولوجي في الدولة هو أن المصطلحات «يسار» و«يمين» فقدت كلياً دلالتها الاجتماعية كبديلين لنظام اقتصادي ولدور الدولة في توزيع الثروات المشتركة (اشتراكية في مقابل رأس مالية)، وأصبحت هذه المصطلحات مجرد علامات مميزة للموقف السياسي بالنسبة إلى استمرار السيطرة على المناطق المحتلة.

الاستقرار، وفي هزات أرضية أخرى أحدثها مجتمع المستوطنين الذي انقلب على خالقه.

الاتجاهات النابذة عن المركز والجاذبة إليه

في هذا الكتاب جرى عرض وتحليل اتجاهين مركزيان تطورا في الدولة الإسرائيلية على امتداد ما يزيد من خمسين سنة على وجودها، مع خلفيتهما التاريخية. أحدهما، هو نشوء تباين وتنوع ثقافي آخذين بالتعاظم. هذا التباين يحوّل الدولة إلى فسيفساء مثيرة من الثقافات، إلى حد يصبح فيه من الصعب الآن البحث في «المجتمع الإسرائيلي» كمجتمع واحد، بل يجب التطرق إلى الدولة كما هي عليه اليوم كإطار مشترك لثقافات وثقافات مضادة ذوات درجات تباين من الاستقلال الذاتي والبنية المؤسسية المنفصلة. والطابع التراتبي من حيث الوظائف والصلاحيات، غير المستقر لهذه البنية (الذي يتطابق بشكل جزئي مع بنية طبقية تعددية الأبعاد) يحوّل الدولة الإسرائلية إلى حلبة، تُجرى فيها في الوقت ذاته سلسلة صراعات بينوية ثقافية وسياسية في مجالات مختلفة وبدرجات قوة مختلفة ومتغيرة. علينا الانتباه إلى أنه على الرغم من أن هذه الصراعات تدور حول مواضيع مختلفة، غير أنها تتقاطع وتتسرّب بشكل علني أو خفي إلى العلاقات المعقدة بين الدين والقومية والدين والدولة، هذا الموضوع الذي أصبح مطروحاً على بساط البحث، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، عقب فتح حدود المناطق النائية في الأراضي المحتلة وفتح النقاش بشأن شرعية الاستيطان فيها وبشأن شرعية المشروع الصهيوني بأسره. هذا، لأنه مع فتح النقاش حول «حق» (خلافاً لصلة) اليهود في الخليل ونابلس، فتح النقاش تلقائياً ومن جديد في مسألة «الحق» في يافا وحيفا.

مع ذلك، وبعيداً من مصالح كل المجموعات والثقافات التي عُرضت في الكتاب ـ ولكن ليس للأفراد والمنظمات الهامشية في داخلها[14] ـ هناك مصلحة مشتركة لكل الشرائح (بما في ذلك المواطنون العرب) في الحفاظ على حدود هذه الصراعات، مهما كانت حادة، في داخل إطار قواعد لعبة متفق عليها ومواصلة الحفاظ على الإطار السياسي المشترك.

وعندما نفحص العمليات الحاصلة في الدولة الإسرائيلية على امتداد الزمن، يمكننا العثور على حزمة اتجاهات متناقضة ومتعارضة، على الرغم من أنها تكمل بعضها بعضاً أحياناً، وعلى نتاجات ديالكتيكية/ جدلية مصدرها اللقاء بين الاتجاهات المختلفة. هذه التناقضات تخلق في غالب الأحيان توليفات غير متوقعة، على غرار التطرف القومي «الحريدي» والروسي. هكذا أيضاً السكان العرب، الذين على الرغم من استمرار إقصائهم عن الثروات الرمزية والتمييز ضدهم على الصعيد المدني، ظفروا بتعاظم ملحوظ في قوتهم، بشكل نسبي، وبمشاركة متعاظمة في الصراعات البين ـ ثقافية المتبادلة. وهذا التعاظم في القوة هو بالأساس نتيجة لعاملين: (أ) في وضع تعددية الثقافات والصراعات في ما بينها، من الأسهل الولوج إلى داخل بنية لم تعد متجانسة. حقاً إن مكان العرب داخل البنية التراتبية الثقافية متدنيّة، ولكن اليوم أصبحوا من ضمنها، بينما في وضع الأمور السابق كانوا خارج كل بنية أياً كانت. (ب) إن حقيقة كون العرب يشكّلون نحو 20 بالمئة من مجموع سكان الدولة،

(14) أبرز التجاوزات لهذه الحدود وللحفاظ عليها كان ظهور الحركة السرية اليهودية (التي كانت عازمة على نسف المساجد الإسلامية في القدس)، واغتيال رابين، وشبه عصيان مدني رافق انتخابات العام 1992، والمجزرة التي قامت بها الشرطة ضد المواطنين العرب في أثناء أعمال الشغب في تشرين الأول/ أكتوبر العام 2000.

حوّلتهم إلى كتلة خطيرة لا يمكن تجاهلها بعد، طالما تُجرى في «إسرائيل» انتخابات حرة[15] مع ذلك، تتعاظم الأصوات الخفية والعلنية المطالبة بإخراج العرب سياسياً وحتى مادياً من حدود المجموع الإسرائيلي، فأحداث تشرين الأول/ أكتوبر العام 2000 زادت تطرف النزعات المتمركزة حول الإثنية لدى الطرفين، وبالذات جراء القوة المتعاظمة التي ظفر بها المواطنون العرب في العقد السابق[16] وفي الجانب اليهودي تعززت الميول «اليهودية» [بمعنى الإثنية]، التي أشير إليها أعلاه، وكذلك انعدام التسامح حتى إزاء الأصوات التي تشذ عن هذا الإجماع في أوساط المجموعات السكانية اليهودية نفسها، وفي المجتمع العربي تعاظمت ميول الانعزال، أي اتجاه العودة إلى الدين وإلى ما يشبه نهج عروبي جديد، ولكن ليس بالذات باتجاه الوطنية الفلسطينية، كما مثلتها السلطة الوطنية الفلسطينية، وحركة «فتح»، وياسر عرفات الذي كان يترأسها، فالتضامن الطبيعي للمواطنين العرب لم يعد يوجه عبر القيادة الفلسطينية التي أخفقت بحسب رأيهم في بناء نظام منفتح وحر، بل أصبح موجهاً مباشرة إلى الشعب الذي يعاني من قمع مزدوج: الاحتلال الإسرائيلي المباشر ونظام السلطة الفلسطينية الآخذ بالانهيار بسرعة بسبب إعادة احتلال معظم المدن الفلسطينية في شهري تموز/ يوليو وآب/ أغسطس العام 2002، والتدمير المادي والرمزي لمؤسسات السلطة.

---

(15) هذا، على الرغم من أن إعادة طريقة الانتخابات إلى سابق عهدها ـ حيث التصويت يكون لمصلحة الحزب فقط، وليس الاقتراع ببطاقتين منفصلتين واحدة لاختيار رئيس الحكومة وأخرى لاختيار اللائحة الحزبية المفضلة ـ أدّى إلى تخفيض وزن «الصوت العربي»، بشكل ملحوظ، الذي توزع على أحزاب عديدة. ولكن هذا هو وجه الأمور في كل ما يتعلق بباقي الشرائح والقطاعات في الدولة الإسرائيلية.

(16) انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب.

تخترق مجموعة سكانية أخرى كل الثقافات التي عُرضت وحلّلت في هذا الكتاب، والتي وصل موضوع مكانتها إلى مركز الحلبة العامة وحتى حظي بتعاظم متفاوت، وفقاً لمكانة مكوّناتها في السلم الطبقي التراتبي الذي يطابق جزئياً السلّم التراتبي الثقافي، هي المجموعة السكانية النسائية. طرحت هذه المجموعات السكانية ومكانتها في المجتمع الإسرائيلي في العقد الأخير مشكلة المساواة المدنية ومسألة الطابع الديمقراطي للدولة الإسرائيلية المرتبطة بها(17) وكما اتضح لنا، فمشكلة مكانة النساء وحقوقهن لا تنبع فقط من مكانة الدين في الدولة ومن الثقافة الذكورية التي هي نتاج النزاع والروح العسكرية. لكن الوضع المعطى يضع حاجزاً آخر، أكثر دلالة وغير قابل للاختراق تقريباً في هذا المجال من اللامساواة البنيويّة.

بين حرب أهلية وتسويات ثقافية تعددية

يُفترض أن تقوم في كل مجتمع أجهزة ذات طابع مؤسسي تكون مقبولة على غالبية المواطنين، إن لم يكن لحل نزاعات داخلية فحينئذ على الأقل لتأجيل متفق عليه (أحياناً إلى يوم القيامة) لنزاعات حول تخصيص الحصص و/ أو حول أيديولوجيات من تلك الأنواع التي وصفها هذا الكتاب. الأجهزة الأكثر انتشاراً من هذا القبيل هي: انتخابات يسود توافق على كونها «ديمقراطية»، ووجود مجلس تشريعي [برلمان] لسن القوانين، ووجود نظام للجوء إلى الاستفتاء العام أحياناً ووجود دور قضاء، وبالأخص محكمة العدل العليا المناط بها البت في دستورية القوانين وتفسير موادها. ولكن، كما سبق وذكر، فالشرط الضروري هو أن يكون كل هذه الأجهزة مقبولاً من الأكثرية الساحقة من أفراد الجماعة السكانية، ولا يُمثّل فقط جزءاً

(17) انظر الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

منها، الوضع الذي لا ينسجم حتى اللحظة مع الواقع الإسرائيلي. وفي السياق الذي في صدده، شكّل أيضاً مصطلح «الوضع القائم» في العلاقات بين الدين والدولة، مهما كان مبهماً (بشكل مقصود) جهازاً من هذا القبيل. كما إن الشرطة «وأجهزة الأمن» على أنواعها مرشحة لأن تستخدم في حالات معيّنة، شرط استخدام الدولة لها بشكل منطقي وحكيم، كأجهزة لتهدئة النزاعات الثقافية، والطبقية، والسياسية، والمتابعة الرقابية لها.

كذلك فحرب الثقافات إن لم تكن مرفقة بالعنف ولم تخرق بشكل صارخ وفظ قواعد اللعبة والمعايير الأساس المألوفة، هي أيضاً شبه جهاز لتهدئة النزاعات، وشبه صمام أمان يفسح في المجال ليس فقط «لتنفيس الاحتقان»، بل أيضاً لصياغة وبلورة معايير داخلية في داخل كل مجموعة وبين المجموعات المختلفة[18] ولكن هناك أوضاع اجتماعية لا يمكن فيها، حل، أو تهدئة أو تأجيل النزاعات، أو لا يكون فيها أجهزة للقيام بذلك، وفي حالات كهذه فالحروب الثقافية قد تنزلق إلى حرب أهلية[19]، أو حتى إلى انقلابات وثورة. مجتمعات كثيرة لم يكن بمقدورها وضع حد نهائي لنزاعات ثقافية

(18) يمكن تشبيه حرب الثقافات بمبارزة بين سيّافين على اجتذاب قلب صبية في الحقبة الرومانسية، مبارزة كانت تُجرى وفقاً لقواعد صارمة وفي غالب الأحيان لم تكن تنتهي بموت أحد المتبارزين، أو بـ «رجل القرون الوسطى» الذي كان يخرج للمعركة لوحده في مبارزة حتى الموت مع فارس آخر من العدو، وبذلك كان يحال دون وقوع مجزرة دموية في صفوف جنود الجيشين.

(19) بحسب تقدير مؤلف هذا الكتاب، كانت «إسرائيل» على وشك الانزلاق إلى حرب أهلية محدودة في العام 1995، مع بداية تطبيق اتفاقات أوسلو. لكن اغتيال رئيس الحكومة آنذاك، يتسحاق رابين ونتائج الانتخابات التي تلت عملية الاغتيال حالا دون هذا الوضع، أو أجّلاه. هذا لا يعني القول أن استمرار تطبيق هذه الاتفاقات أو غيرها مع الفلسطينيين سيؤدي بالضرورة ثانية إلى وضع على حافة حرب أهلية.

سياسية، أو للتوصل إلى تعايش سلمي بين الثقافات المختلفة داخلها، من دون الاضطرار إلى استخدام القوة والعنف بهذه الدرجة أو تلك.

كما سبق وقلنا، الدولة الإسرائيلية موجودة الآن في ذروة حرب ثقافية متعددة الأبعاد، قد ترتدي تشكيلة متنوعة من الأشكال، بما في ذلك درجات مختلفة من الحرب الأهلية، التي تُستخدم فيها القوة والعنف اللذان يتوقفان عن كونهما حكراً على الدولة[20] لكن دولة أو مجتمعاً لا يتفككان بالضرورة «من الداخل» مع فتح ثغرات في سور الهيمنة أو زوالها التام، مع أنه يمكن أن يرفق تغيير كهذا بمشاعر رؤيوية خاصة بـ «نهاية العالم» (في أوساط الطبقات الحاكمة)، وبالأخص إذا كان المسار سريعاً أو مفاجئاً نسبياً، وكان مرفقاً بتغيير للسلطة. ولكن، على وجه العموم، فإن انحسار الهيمنة أو انتهائها لا يشعر بهما ولا يتحددان إلا بعد حصول الفعل، بعد أن تكون شمسها قد غربت بشكل ملحوظ. يبدو أنه يمكن الإشارة في «إسرائيل» إلى نتائج الانتخابات في العام 1977 (التي سمّيت «انقلاباً») كتحول يؤشر إلى بداية التغييرات في النظام السياسي الاجتماعي، إن لم يكن من ناحية عملية، فمن ناحية رمزية.

وكما رأينا ففي وضع انعدام الهيمنة تتعايش في داخل النظام على المستوى الثقافي الأيديولوجي ثقافات وثقافات فرعية، حاملوها

(20) يحتمل أيضاً وضع تبقى فيه القيادة على القوات المسلحة، من ناحية رسمية، بأيدي الدولة وسلطاتها، ولكن ستكون هناك سلطات محتملة منافسة، على غرار سلاح «يشيفوت ههسدير» [المدارس الدينية ـ العسكرية] أو قوات الدفاع المجالي، في المناطق المحتلة، التي قد تجد نفسها في وضع تتقاطع فيه الصلاحيات بين الدولة والقيادة العسكرية من جهة والمرجعيات الدينية لهذه المدارس «وحكم التوراة» من جهة أخرى.

هم مجموعات اجتماعية سياسية مختلفة، وهذه الثقافات ستتنافس في ما بينها، في ما يشبه نموذج «سوق حرة» سياسية وأيديولوجية، ولكن أيضاً في وضع لا هيمنة كهذا يمكن مع ذلك ويجب أن توجد ثقافة مسيطرة، ولكنها لم تعد ثقافة أو عقيدة شرعية وحيدة، حصرية ومفهومة تلقائياً. ستكون هذه على وجه العموم ثقافة توصف كـ «رفيعة» ونخبوية تمثل حقاً جزءاً من قوة مجموعة أو طبقة مسيطرة، ومع ذلك، ففي حالةٍ كهذه ستكون هناك حاجة إلى قدر ملحوظ من الإملاء التعسفي والبيروقراطي من أجل قيام نظام اجتماعي في الدولة.

بديل آخر يمكن أن يكون البديل التوافقي (أو النظام التَسوويّ)، الذي معناه تسوية توافقية على مستوى النخب لكل شرائح السكان بشأن التخصيص المتباين للموارد المادية والموارد المعنوية، وكذلك بشأن حصة المجموعات والشرائح المختلفة في الدولة، وحتى بشأن منح كل هؤلاء مكانة ثقافية مستقلة ذاتياً ليس بفعل حقوقهم كمواطني الدولة بل كأعضاء مجموعات إثنية، قومية أو دينية مستقلة ذاتياً[21]. ومن حيث الجوهر فهذه تسوية، مصلحية تخصيصيّة تضمن الحفاظ على المصالح الدنيا للمجموعات الإثنية، والدينية والطبقية القوية داخل الدولة، من دون افتراض وجود ثقافة وهوية مشتركة بالضرورة. وإذا لم تنجح النخب في التوصل إلى تسوية أو لحل وسط توافقي مع تصدع الهيمنة وانكسارها، فقد ينزلق النظام بسهولة متناهية إلى

---

(21) كان هناك، قبل وقت طويل، من وصف النظام في «إسرائيل» كنظام توافقي (انظر: A. Dowty, *The Jewish State: A Century Later* (Los Angeles, CA: University of California Press, 1998))، ولكن ترتيبات كهذه لا تزال غير قائمة في الدولة الإسرائيلية إلا كإمكان احتمالي مستقبلي، ودون أن تشمل تلك الترتيبات المواطنين العرب، فلن يكون لها قيمة حقيقية.

صراعات عنفية بين الشرائح والقطاعات الثقافية السياسية المختلفة. ويزيد وجود تعددية الثقافات في غياب نظام ثقافي قائم على التعددية، من حالة السيولة، واللايقين والارتباك الاجتماعي. إن النظام الثقافي التعددي هو وضع اجتماعي سياسي لا يتعايش فيه فقط تباين وتنوع ثقافي، بل تمُنح فيه استقلالية ذاتية مؤسسية وشرعية للثقافات المختلفة، حيث تعترف كل ثقافة كما تعترف الدولة نفسها بالخصوصية، بحق التمايز وبالاحتياجات الخاصة لباقي الثقافات. وهكذا تنشأ أيضاً أخلاقيات وأساطير تعترف بالتباين الثقافي، بشرعيته وبقوته كرمز اجتماعي للدولة نفسها، في سياق تقليص العلاقات التراتبية بين الثقافات المختلفة. وهذا بمثابة مرآة معاكسة لأخلاقيات «بوتقة الصَّهْر» التي فعلت فعلها خيراً أو شراً وتلاشت منذ زمن، ولكن مؤخراً فقط بدأ المجتمع والدولة الإسرائيليان ينتبهان إلى زوالها والتفتيش عن أخلاقيات بديلة. إن النظام الثقافي التعددي بحد ذاته وبدرجاته المختلفة، ليس قيمة إيجابية أو سلبية، بل جهاز سياسي آخر وتسوية اجتماعية تدار أمور الدولة وفقاً لهما.

وعلى الرغم من مأسسة التباين الاجتماعي والثقافي، فإن إسرائيل دولة محصّنة وقوية[22] منساقة وراء البحث عن طرق ناجحة وفعّالة لاستكمال مهمتين مركزيتين لا تزالان نصب عينيها: **الأولى**،

(22) إن قوة وقدرة الدولة (كما رأينا في الفصل الثالث) لا تقاس بقوتها العسكرية، ولكن في قدرتها على القيام بدورها ووظيفتها إزاء مواطنيها، لناحية تشريع قوانين تكون مقبولة على معظم رعاياها، وفرضها بفعالية (وليس بالقوة بالذات)، وإقامة نظام قضائي مقبول، وإعادة توزيع جزء من الثراء المشترك، وتقديم الخدمات المطلوبة وبالأساس الدفاع عن رعاياها في وجه اعتداءات من الداخل أو من الخارج. بنظرة مقارنة، لا تزال «إسرائيل» تعتبر دولة قوية جداً، انظر (J. S. Migdal, *Through the Lens of Israel: Explorations in State and Society* (Albany, NY: State University of New York Press, 2001)).

قبولها في المنطقة بغية وضع حد نهائي للنزاع مع محيطها، الأمر الذي كان لا مفر منه إلى ما قبل فترة زمنية معينة، جراء كونها دولة مهاجرين مستعمرين أُقيمت ضد إرادة السكان المحليين. ظاهرياً، بدا إنجاز هذه المهمة بعيداً جداً في أثناء الانتهاء من جلب هذا الكتاب إلى المطبعة، حيث تدور حرب شاملة لا رجاء منها بين اليهود والفلسطينيين وكل طرف فيها فقد الثقة بالطرف الآخر، ولكن يبدو أن الطرفين يقتربان من حالة الاستنزاف التام لقواهما ـ الأمر الذي قد يحتم التوصل إلى تسوية.

الثانية هي التطبيع والدمقرطة الحقيقيين للنظام الاجتماعي الداخلي في الدولة. هناك شرط لا بد منه لتطبيع من هذا النوع هو، بين أمور أخرى، تحصين قانوني دستوري لحقّين من الحقوق المدنية الأساس ـ الحق في اعتناق ديانة والحق في التحرر منها ـ وإعداد الدولة من ناحية مؤسسية وقانونية، بحيث يكون من الممكن عملياً تحقيق هذه الحقوق. التحدي الآخر سيكون منح حقوق مدنية كاملة وقاطعة سواء كان ذلك للأفراد أو للمجموعات المختلفة داخلها، يكون مرفقاً بالاعتراف بالحق الكامل في التباين، كجزء من المساواة المدنية.

نحو الانتقال من مجتمع مهاجرين إلى مجتمع مواليد البلد

إن أحد الاستنتاجات المهمة المستخلصة من الفصل الأول هو أن خزان المهاجرين اليهود، وعلى الأخص لموجات هجرة محتملة، آخذ في النضوب واستنفاد طاقته، فاليوم، هناك نحو 15 بالمئة فقط من اليهود موجود خارج المركزين الأساس: «إسرائيل» وشمال أميركا. حقاً، إن حركة هجرة ثنائية الاتجاه بين المركزين ستواصل البقاء في الهوامش، ولكن لا يُتوقع حصول موجات هجرة ليهود

(وفقاً لتعريف فقهي، أو إثني، أو قومي) إلى «إسرائيل»[23] هذا يعني، أنه مع استيعاب الموجات الأخيرة للهجرة من رابطة الدول المستقلة، ستتوقف «إسرائيل» عن كونها دولة تستوعب هجرات جماعية وخلال جيل ستصبح دولة مواليد البلد في الأساس. وبالتأكيد فهذا الأمر يحمل في ثناياه نتيجة سلبية، هي توقف استيراد مجموعات سكانية امتلكت مهارات عالية، هي نتاج استثمارات دول أخرى في جزء من تحصيلهم العلمي[24].

نتيجة أخرى تترتب على ذلك هي أن الدولة ستنجز في المستقبل المزيد من الاستقرار اجتماعياً، سياسياً واقتصادياً لأنها لن تتأرجح بعد بين موجات الهجرة، ولن تضطر إلى تحمل عبء استيعابها الثقافي، والاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي في داخلها. يحتمل أن إغلاق الحدود الاجتماعية (ولكن ليس انسدادها بشكل محكم) سيفاقم الصراعات الثقافية البينية على المدى القصير، لكنه سيوطّد ويمأسس العلاقات بين الثقافات على المدى الطويل، سواءً تمّت المحافظة على السلم التراتبي في ما بينها، أو إذا نشأت علاقات متساوية أكثر.

مسار آخر ينبع بشكل غير مباشر من تحويل سكان «إسرائيل» إلى مجموعة سكانية من مواليد البلاد هو حصول تغييرات في موازين

(23) إن من قد يستند إلى «نظرية الكارثة» الخيالية، أي موجات هجرة من شمال أميركا عقب نمو نظام يضطهد اليهود هناك، ليس لديه أي فهم للثقافة الأميركية. وحتى لو افترضنا، من أجل المحاججة، أن تحولاً كهذا محتمل الحصول، فعلينا أن نأخذ في الحسبان أنه في العالم الذي تصبح فيه الولايات المتحدة معادية ومناهضة لليهود، ستكون فرص «إسرائيل» في البقاء على المدى الطويل ـ حتى لو هاجر كل يهود أميركا إلى «إسرائيل» ـ ضئيلة جداً.

(24) أحد الاستنتاجات الاجتماعية المترتبة على ذلك، هو ضرورة توظيف استثمارات كبيرة في تطوير متسارع للتعليم العالي منذ بداية سنوات الألفين.

القوى الديموغرافية، بين المجموعات السكانية والثقافات المختلفة، وتلقائياً أيضاً في موازين القوى السياسية بينها، فعلى الرغم من الانخفاض البطيء في نسب الولادة [التكاثر الطبيعي] في أوساط المجموعة السكانية العربية الفلسطينية[25]، فبعد نحو عقدين من الزمن ستشكل هذه المجموعة نحو 25 بالمئة من مجموع سكان الدولة. إن نسبة كهذه بالتأكيد لا يمكن تصنيفها كـ «أقلية»، وكم بالحري كأقلية مغبونة الحقوق. يجدر بنا الافتراض أنه لكي تنجح الدولة في مواجهة هذا الوضع من دون المخاطرة بحرب أهلية حقيقية، سيتوجب عليها إحداث تغيير في عدد من الفرضيات الأساس والمسلمات التي بُنيت هي على أساسها.

كذلك فإن نسب التمثيل الديموغرافي والسياسي في الدولة للمجموعة السكانية «الحريدية» [الأصولية] ـ الأشكنازية والشرقية ـ والمجموعة السكانية الدينية القومية، سترتفع قليلاً، على الرغم من التسرّب المتواصل من داخل حدودهما. ولذا سيضطر النظام السياسي أن يأخذ مطالب هذه المجموعات، أكثر فأكثر في عين الاعتبار، ولكن نظراً إلى كون هذه المجموعات غيز قادرة على طرح بديل شامل للنسق الاجتماعي السياسي، الدارج في العالم الحديث، لا يجدر الافتراض أنها سوف تتمكن من أن تملي على الدولة الإسرائيلية هوية ونسق دولة «الهالاخاه» [دولة دينية] (إلا إذا تبنّت هذه المجموعات تفسيرات إصلاحية بعيدة المدى للشريعة اليهودية، بروح الحركة الإصلاحية الأميركية).

كقاعدة، يجب الافتراض أن الدولة الإسرائيلية ستقلص «البروفيل» [الملامح] الإثني والديني لها وتفصل بالتدريج القومية عن

(25) انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب.

الدين، بينما سيرتفع وزن الدين والإثنية في أوساط المجموعات التي ستكون جزءاً من المجتمع المدني. وستضطر الدولة، أكثر فأكثر، إلى أن لا تعير اهتماماً للهويات الخاصة، لكن أدوارها المساعدة (منح الأمن والأمان، والحفاظ على القانون والنظام، والحرص على رفاهية الفرد وحقوقه الاجتماعية) ستبقى على ما هي عليه وربّما تتعزز أيضاً. وبالنسبة إلى كل باقي الأعباء الاجتماعية العامة، ستتقاسم الدولة تنفيذ مهامها مع المكوّنات المختلفة للمجتمع المدني التعددي، الآخذ بالتطور والنمو في إسرائيل. كل هذا، شرط أن يوضع حد ونهاية في المستقبل المنظور للنزاع اليهودي ـ الفلسطيني. ولكن مع أن نهاية النزاع غير قريبة جداً، فهذه المسارات على ما يبدو ستبقى قائمة، مع أن نتائجها المؤسسية والسياسية ستؤجل إلى المستقبل الأبعد.

إمكان انتهاء النزاع ونتائجه

كما سبق وأُشير ضمناً في هذا الكتاب، فالدولة الإسرائيلية تواجه معضلة عويصة بين رمزين مبطنين متناقضين ـ أو أهداف عليا مضمنة في داخلها ـ وبقدر ما يتعلق الأمر بها، لم تكن قادرة على الحسم بينهما: من ناحية، رمز بناء الأمة عن طريق الاستيطان في المناطق الحدودية النائية وتوسيع حدود السيطرة الإقليمية (في سياق ضم الحد الأدنى من السكان العرب المحليين في داخلها)، ومن ناحية أخرى، رمز بموجبه تكون الضمانة للانتصار والتوطيد النهائي للدولة الإسرائيلية في قبولها كجزء شرعي من المنطقة، من جانب سكانها، شعوبها ودولها. من هذه الناحية كان جابوتنسكي[26] محقاً

(26) ز. جابوتنسكي، **نصوص، المجلد الحادي عشر: في الطريق إلى الدولة** (القدس: عاري جابوتنسكي، 1953)، ص 259–279.

في تشخيصه، أن الشرط اللازم لذلك هو خلق «جدار حديدي» (أي قدرة عسكرية، واقتصادية، واجتماعية) يقنع سكان المنطقة أن دولة المهاجرين المستعمرين الإسرائيلية هي حقيقة قائمة فيها ولا يمكن تدميرها(27)

وبالفعل، فمنذ العام 1977 ـ وبعد الحرب الدموية في العام 1973(28) ـ بدأ مسار بطيء وغير كامل قائم على المصالحة والمسالمة بين شعوب المنطقة ودولها والدولة الإسرائيلية، في البداية وُقّع اتفاق سلام مع مصر، وبعد نحو 15 عاماً تم التوصل إلى إعلان مبادئ، اعترف، في إطاره، التيار المركزي في الحركة الوطنية الفلسطينية بحق «إسرائيل» في الوجود، واعترفت إسرائيل، في المقابل، بحق الفلسطينيين في تقرير المصير سياسياً. وكل المواجهات التي حصلت والمرشحة لأن تحصل عقب هذا الاتفاق، كانت وستكون تعبيراً عن محاولات الطرفين لاستنفاذ الحد الأقصى من مصالحهم، كما يرونها ويفهمونها. والمسارات التي دفعت الطرفين في التسعينيات من القرن الماضي نحو محاولة وضع حد نهائي للنزاع المستمر منذ بضعة أجيال، كانت معقدة، وعلى ما يبدو فظروف إنجاز الاتفاق لم تنضج

(27) قسم من تلاميذ جابوتنسكي، وليس هم فقط، يعطي لمفاهيمه تفسيراً مناقضاً، أي: إذا كانت «إسرائيل» قوية للغاية، فحينها ليس لها مصلحة بالاعتراف بها وبالتوصل إلى تسوية، ولكن بالحد الأقصى من السيطرة الإقليمية. لكن هذا المفهوم قد يخلّد النزاع، ويحمل في طياته تفسيراً مناقضاً ومدمراً لمفهوم جابوتنسكي.

(28) بعد أن رفضت «إسرائيل» في العام 1971 الاستجابة لمبادرة غونار يارينغ التي اقترحت مصر فيها على ما يبدو اتفاق سلام (أو على الأقل، اتفاق لإلغاء حالة الحرب طويل الأمد) في مقابل الانسحاب من شبه جزيرة سيناء. لقد ظنّت إسرائيل، كما عبر عن ذلك موشي دايان في حينه «أن [السيطرة على](*) شرم الشيخ دون سلام أفضل لها من سلام دون [السيطرة على](**) شرم الشيخ».

(*) (**) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

بما فيه الكفاية اليوم أيضاً. مع ذلك، على الرغم من الأزمات الصعبة التي ترافق هذا المسار (والتي لا تزال مرشحة لأن تحتوي داخلها أيضاً حرباً إقليمية بهذا القدر أو ذاك)، هناك أرجحية معقولة للقول أن حدود الدولة الإسرائيلية على وشك أن تتحدد وتغلق بشكل أو بآخر حول الخط الأساس لخطوط اتفاقيات الهدنة للعام 1948 (أو خطوط الرابع من حزيران/ يونيو العام 1967)، وبذلك ينتهي الوضع الشاذ لدولة من دون حدود. بذلك ستتوقف إسرائيل، ليس فقط عن كونها دولة مهاجرين، بل أيضاً عن كونها دولة مستعمرين.

وكل هذه المسارات والتغييرات ستلزم حدوث عملية تكيّف سواء كان ذلك على مستوى الوعي الجماعي القومي أو على مستوى تسويات وتدابير اجتماعية وسياسية[29] وسيكون للمثقفين في الدولة الإسرائيلية، ولزملائهم هم اليهود خارج حدودها، وللمثقفين العرب حيث هم، دور حاسم في ذلك، كمبدعي أفكار وعقائد. علينا أن نتوقع أن هذه التغييرات سترافق أيضاً بصراعات حادة وحروب ثقافية، لأنها تتصل ليس فقط بالمكانة الخارجية للدولة، بل أيضاً بمكانة مجمل الثقافات في داخلها، كل ضد الآخر.

بما تقدم ختمت ولم تكتمل حكاية الدولة الإسرائيلية مع دخولنا إلى الألفية الثالثة.

(29) إنّ بحثاً مفصلاً في هذه التسويات وفي البدائل المقترحة يتجاوز هدف الكتاب الحالي، لأن فيه انزلاقاً إلى مجال الصراعات الثقافية والأيديولوجية بحد ذاتها، فالمؤلف نشر فلسفته ونظريته السياسية والأيديولوجية في كتاب آخر (انظر: ب. كيمرلينغ، **نهاية حكم الـ «أحوسليم»**[*] (القدس: كيتر، 2001)).

(*) مصطلح مركب من الأحرف الأولى بالعبرية للكلمات الآتية: أشكناز، علمانيون، قدامى، اشتراكيون، قوميون. أي الشرائح السكانية التي كانت مهيمنة على المجتمع اليهودي الإسرائيلي منذ فترة الـ «ييشوف» [قبل قيام الدولة] وحتى العام 1977.

المراجع

I ـ العبرية

كتب

آريان، أ. وم. شامير (محرران). **إسرائيل: انتخابات العام 1996.** القدس: همخون هيسرائيلي لديمقراطيا، 1998.

آفيحايل، أ. **معالم على الطريق إلى التوراة، الشعب والبلد في تعاليم الراف كوك.** القدس: [دار النشر] هِمحبّير [المؤلف]، 1979.

آفيطبول، م. **يهود شمال أفريقيا في الحرب العالمية الثانية.** القدس: ياد[*] بن ـ تسفي؛ الجامعة العبرية في القدس، 1986.

آفينيري، ش. **الفكر الصهيوني بأطيافه.** تل أبيب: عام عوفيد [الشعب العامل]، 1980.

آيزنشتادت، ش. ـ ن. **المجتمع الإسرائيلي ـ خلفية، تطورات ومشاكل.** القدس: ي. ل. ماغنيس؛ الجامعة العبرية في القدس، 1967.

(*) «ياد»: مؤسسة تقام لإحياء ذكرى شخص أو أحداث.

ـــــــــ، م. ليساك وي. ناهون. **الطوائف في إسرائيل ومكانتها الاجتماعية**. القدس: مخونيروشاليم لحيكر يسرائيل [معهد القدس لأبحاث إسرائيل]، 1993.

أساف، م. **تاريخ اليقظة العربية في «أرض ـ إسرائيل»**. تل أبيب: تربوت فحنوخ [الثقافة والتعليم]؛ بالتعاون مع دار النشر دافار، 1967.

أسبتشكي ـ لازار، ش.، أ. غانم وأ. بابيه (محررون). **سبع طرق: خيارات نظرية لمكانة العرب في إسرائيل**. غفعات حففهمخون لحيكر هشالوم [معهد أبحاث السلام]، 1999.

أغاسي، ي. **بين الدين والقومية: نحو هوية قومية إسرائيلية**. تل أبيب: بابيروس، دار النشر في جامعة تل أبيب، 1984.

أفيدور، ش. هـ. **الرجل ضد التيار: فصول من فلسفة [تعاليم] وسيرة حياة الراف أفراهام يتسحاق هكوهين كوك**. القدس: أوروت [أنوار]، 1972.

ألبويم ـ درور، ر. **التعليم العبري في «أرض ـ إسرائيل»، المجلد الأول 1854 ـ 1914** القدس: ياد يتسحاق بن ـ تسفي، 1986.

ألثور، ت. **مثقفات وجاهلات: من عالم نساء حريديّات**. تل أبيب: عام عوفيد، 1982.

أمير، د. ود. نافون. **سياسة الإجهاض في إسرائيل**. تل أبيب: همركاز لبيتواح علشيم سابير [مركز التنمية على اسم سابير]؛ جامعة تل أبيب، 1989.

الإنسيكلوبيديا [دائرة المعارف] التلمودية. القدس: إصدار دائرة

المعارف التلمودية، المركز العالمي لحركة همزراحي، 1953.
مج 5.

أورباخ، أ.ـ أ. **عن الجدل حول فصل الدين عن الدولة. عن الصهيونية واليهودية: بحوث ومقالات**. القدس: هسفرياه هتسيونيت [المكتبة الصهيونية]؛ المنظمة الصهيونية العالمية، 1985.

أورلوزوروف، ح. **نصوص، المجلد الرابع**. تل أبيب: شْتيفيل، 1934.

أورون، ي. **هوية يهودية إسرائيلية**. تل أبيب: سفْريات بو عاليم [المكتبة العمالية]، 1993.

أوسيشكين، م. **كتاب أوسيشكين**. القدس: اللجنة المبادرة (لليوبيل السبعين)، 1939.

أوليتسور، أ. **الثروة القومية وبناء البلد، 1918–1939**. القدس: كيرن هيسّود [الصندوق التأسيسي]، 1939.

أيلون، ع. **هرتسل**. تل أبيب: عام عوفيد، 1976.

بار ـ حاييم، أ. [وآخرون] (محررون). **عائلة، استيعاب، عمل: وجهات نظر اجتماعية في المجتمع الإسرائيلي**. القدس: اكدمون، 1990.

بار ـ دروما، ح. **وهذه حدود البلاد: الحدود الحقيقية «لأرض ـ إسرائيل» في ضوء المصادر**. القدس: دار النشر بئير [البئر] لدراسة الكتاب المقدس والبلاد؛ بالتعاون مع مؤسسة الراف كوك، 1958.

بار ـ ليف، م. (محرر). **التعليم الديني في المجتمع الإسرائيلي**. القدس: همركاز لمحكار فتيعود شل هحفراه هيسرائيليت [مركز

الدراسات والتوثيق للمجتمع الإسرائيلي]؛ الجامعة العبرية في القدس، 1986.

ـــــــ وب. كيدم. **تلاميذ هجرة الشبيبة في المدارس الدينية ومعاهد تعليم اللغة العبرية، تقرير بحثي مقدم لهجرة الشبيبة.** رمات ـ غان: جامعة بار ـ إيلان، 1988.

بارلوفيتش، ي. **اختراع بلد، اختراع شعب: بنى تحتية في الأدب والثقافة في إنتاج الهجرة الأولى.** تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 1996.

باور، ي. **الدبلوماسية والعمل السري في السياسة الصهيونية: 1939 ـ 1945.** مرحافيا: سفريات بوعاليم، الكيبوتس القطري ـ هشومير ـ هتسعير، 1963.

ـــــــ. **العلاقات بين العرب واليهود في «أرض ـ إسرائيل»: 1860–1948.** تل أبيب: تربوت فحنوخ، 1970.

باين، أ. (محرر). **نصوص وخطابات مختارة، سيرة ذاتية وتقييم.** القدس: ههنهلاه هتسيونيت فهنهلات هكونغريس هيهودي هعولمي [الإدارة الصهيونية وإدارة المؤتمر اليهودي العالمي]، 1939.

برطال، ي.، ز. تساحور وي. كنيئيل. **الهجرة الثانية: دراسات ومصادر.** القدس: ياد بن ـ تسفي، 1997.

برنشتاين، د. **امرأة في «أرض ـ إسرائيل»: الطموح إلى المساواة في فترة مجتمع «اليشوف» [الاستيطان].** تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 1987.

بريسليفسكي، م. **حركة عمال «أرض ـ إسرائيل»: سير ومصادر، المجلد الأول.** ط. 2. تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 1966.

ـــــــــ. **عمال ومنظماتهم في الهجرة الأولى: سير ومصادر.** تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 1961.

بريطال، ر. (محرر). **يهود الاتحاد السوفياتي في المرحلة الانتقالية.** القدس: ي. ل. ماغنيس، 1995.

بن إليعازر، أ. **عبر جهاز التصويب ـ نشوء الروح العسكرية الإسرائيلية: 1939-1956.** تل أبيب: دافير، 1995.

بن ـ أور، أ. **تاريخ الأدب العبري الحديث: عصر النهضة.** تل أبيب: يزرعئيل، 1959.

مج 1.

بن بورات، أ. **أين هم أولئك البورجوازيون ـ تاريخ البورجوازية الإسرائيلية.** القدس: سفريات أشكولوت [مكتبة العناقيد]؛ ي. ل. ماغنيس، 1999.

بن ـ تسفي (ينائيت)، ر. **نحن مهاجرون: فصول من الحياة.** تل أبيب: عام عوفيد، 1969.

بن ـ رفائيل، أ. وع. أولشطاين. **وجهات نظر في الهوية واللغة في استيعاب مهاجري رابطة الدول المستقلة.** القدس: همخون لحيكر هطيبواح بحنوخ؛ الجامعة العبرية في القدس، 1994.

بن ساسون، م. **نمو الجالية اليهودية في الأقطار الإسلامية: قيروان، 800-1057.** القدس: ي. ل. ماغنيس؛ الجامعة العبرية في القدس، 1997.

بن ـ سيرا، ز. **صهيونية في مقابل الديمقراطية: مواقف وقيم لإسرائيليين ناضجين.** القدس: ي. ل. ماغنيس؛ الجامعة العبرية في القدس، 1995.

بن ـ سيمون، د. **أرض أخرى ـ انتصار الأطراف الهامشية: كيف**

انهار اليسار وصعد اليمين. تل أبيب: مودان، 1997.

بن عيزر، ج. **كالضوء في الجرة: هجرة واستيعاب يهود أثيوبيا.** القدس: رؤوفين ـ ماس، 1992.

بن غوريون، د. **بمعراخاه [في المعركة].** جمع وتحرير ي. روزنيتشكو. تل أبيب: مفليجيت بوعالي أيرتس-يسرائيل [حزب عمال أرض ـ إسرائيل ـ مباي]، 1949.

مج 4.

______. **تداول السلطة.** تل أبيب: دافار، 1935.

______. **رسائل إلى بولا والأولاد.** تل أبيب: عام عوفيد، 1968.

______. **مذكرات. المجلد الثالث (1936).** تل أبيب: عام عوفيد، 1973.

______. **من طبقة إلى شعب.** تل أبيب: عيّنوت [الينابيع]، 1946.

بنزيمان، ع. وع. منصور. **ساكنون فرعيون: عرب إسرائيل، مكانتهم والسياسة الإسرائيلية إزاءهم.** القدس: كيتر، 1992.

بورات، ي. **من أعمال شغب إلى تمرد: الحركة الوطنية الفلسطينية، 1929-1939.** تل أبيب: عام عوفيد، 1978.

______. **نشوء ونمو الحركة الوطنية العربية ـ الفلسطينية 1918-1929.** القدس: همخون لليمودي آسيا فافريكا [معهد الدراسات الآسيوي ـ الأفريقي]؛ الجامعة العبرية في القدس، 1971.

بيخور، ج. **دستور لإسرائيل: قصة صراع.** أور ـ يهودا: سفريات [مكتبة] معاريف، 1996.

بيرتس، م. **تاريخ الحركة العمالية في أرض ـ إسرائيل.** مرحافيا: هكيبوتس هآرتسي ـ هشومير هتسعير؛ سفريات بوعليم، 1967.

بيغر، ج. **مستعمرة التاج أو وطن قومي: تأثير الحكم البريطاني على «أرض ـ إسرائيل» 1917–1930.** القدس: ياد بن ـ تسفي، 1983.

تسوكر، د. (محرر). **نحن اليهود العلمانيون: ما هي الهوية اليهودية العلمانية.** تل أبيب: سفري حيمد؛ يديعوت أحرونوت، 1999.

تسوكرمان، م. **كارثة في الغرفة المحكمة الإغلاق: «الكارثة» في الصحافة الإسرائيلية في فترة حرب الخليج.** تل أبيب: دار النشر همحبير، 1993.

تسومرات، ص. **أوراق جسر ضيق: التعليم في إسرائيل في السنوات الأولى للدولة.** سديه بوكير مركاز موريشيت بن غوريون؛ جامعة بن غوريون في النقب، 1997.

ــــــ. **أيام بوتقة الصهر: لجنة تحقيق حول أولاد المهاجرين (1950).** سديه بوكير مركاز موريشيت بن غوريون؛ جامعة بن غوريون في النقب، 1993.

ــــــ. وح. يفلونكا (محرران). **العقد الأول: 1948–1958.** القدس: ياد بن ـ تسفي، 1997.

تسيمح، م. **مواقف الأكثرية اليهودية حيال الأقلية العربية.** طباعة ستانسل. القدس: مخون فان لير، 1988.

ــــــ ور. تسين. **مواقف في أوساط البالغين حول قيم الديمقراطية.** القدس: مخون فان لير، 1984.

ــــــ ور. فيزال. **تأقلم مهاجري رابطة الدول المستقلة (1990–1995) في إسرائيل، دراسة متابعة الرقم ـ 5.** تل أبيب: مخون داحف، 1996.

ـــــــــ، أ. ليشيم وأ. وينغر. **استطلاع حول تأقلم مهاجري رابطة الدول المستقلة، دراسة متابعة الرقم 4.** تل أبيب: مخون داحف [معهد داحف]؛ دائرة الهجرة والاستيعاب، الوكالة اليهودية، 1995.

جابوتنسكي، ز. **نصوص، المجلد الحادي عشر: في الطريق إلى الدولة.** القدس: عاري جابوتنسكي، 1953.

جريس، ص. **العرب في إسرائيل.** حيفا: الاتحاد، 1966.

حسّون، ش. **احتجاج الجيل الثاني: حركات حضرية ـ اجتماعية في القدس.** القدس: مخون يروشالايم لحيكر يسرائيل، 1987.

حيدر، ع. **السكان العرب في الاقتصاد الإسرائيلي.** تل أبيب: همركاز هبينليئومي لشالوم بمزراح هتيخون [المركز الدولي للسلام في الشرق الأوسط]، 1991.

دايان، أ. **النبع المتعاظم ـ حكاية حركة «شاس».** القدس: كيتر، 1999.

درافينوف، أ. **نصوص في تاريخ [منظمة] «أحباء صهيون» واستيطان «أرض ـ إسرائيل». المجلد الثالث.** أعادت الطباعة والتحرير من جديد ش. سكلوف. تل أبيب: همخون لحيكر هتسيونوت علشيم حاييم فايتسمان [معهد بحوث الصهيونية على اسم حاييم فايتسمان]؛ جامعة تل أبيب، 1984.

دروري، ي. **بين اليمين واليسار: الأوساط المدنية في العشرينيات.** تل أبيب: مفعليم أونيفرسيتائييم لهوتسئاه لئور [مشاريع النشر الجامعية]؛ جامعة تل أبيب، 1990.

دغاني، أ. ج. **مدى الرضا عن خدمات الدفن أو حفلات التأبين.** القدس: همسراد لعْنيني دتوت [وزارة الشؤون الدينية]، 1997.

دهان، م. **المجموعة السكانية «الحريدية» والسلطة المحلية: توزّع المداخيل في القدس.** القدس: مخون يروشالايم لحيكر يسرائيل، 1997.

دورون، أ. ور. كرامر. **سياسة الرفاه الاجتماعي في إسرائيل.** تل أبيب: سفريات اشكولوت؛ عام عوفيد، 1992.

دي ـ ليما، ن. **حول العمل في «أرض ـ إسرائيل»: الصندوق الدائم لإسرائيل، من بداية النشاط في «أرض ـ إسرائيل» وإلى حين امتلاك مرج بن عامر.** القدس: هكيرن هكاييميت ليسرائيل هلكشاه هراشيت [الصندوق الدائم لإسرائيل، المكتب الرئيس]، 1942.

راداي، ف. **مكانة المرأة في المجتمع وأمام القانون.** تل أبيب: شوكان، 1995.

ـــــــــ [وآخرون] (محررون). **نساء في الشرك.** تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد [الكيبوتس الموحد]، 1982.

رام، أ. (محرر). **المجتمع الإسرائيلي: وجهات نظر نقدية.** تل أبيب: بريروت [خيارات]، 1993.

راهط، م. **«شاس»: الروح والقوة ـ كيف انتصرت «شاس» على السياسة الإسرائيلية.** تل أبيب: ألفا تكشوريت [ألفا للاتصالات]، 1998.

رعنان، ص. **غوش إيمونيم.** تل أبيب: سفريات بوعليم، 1980.

رفيتسكي، أ. **النهاية [القيامة] البائنة ودولة اليهود: مسيحانية، صهيونية وراديكالية دينية في إسرائيل.** تل أبيب: عام عوفيد، 1993.

روبنشطاين، أ. **تجربة سياسية معينة.** القدس: عيدنيم [العصور]، 1982.

روزنباوم ـ تماري، ي. ون. دميان. **دراسة متابعة للمُستوعبين في مسار الاستيعاب المباشر: مهاجرو رابطة الدول المستقلة، تموز/ يوليو، 1990 ـ نحو ثلاث سنوات ونصف في البلاد.** القدس: هأجاف لتخنون اومحكار [شعبة التخطيط والأبحاث]، وزارة استيعاب الهجرة، 1995.

روزنتال، ر. (محرر). **كفر قاسم: أحداث وأسطورة.** تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 2000.

روزين ـ تسفي، أ. (محرر). **دولة يهودية وديمقراطية: مجموعة مقالات.** تل أبيب: هفكولتا لمشبطيم [كلية الحقوق]، جامعة تل أبيب، 1996.

روؤفيني، ي. **حكومة الانتداب في «أرض ـ إسرائيل»، 1948-1920: تحليل تاريخي ـ سياسي.** رمات ـ غان: جامعة بار ـ ايلان، 1993.

روئي، ي. **علاقات مدينة رحوفوت مع جيرانها العرب، «الصهيونية»، مختارات ـ أ.** تل أبيب: جامعة تل أبيب؛ الكيبوتس الموحّد، 1970.

ريخس، أ. **الأقلية العربية في إسرائيل بين الشيوعية والقومية العربية.** تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 1993.

ـــــــ. **مواقف سياسية للجمهور العربي والدرزي في إسرائيل: معطيات استطلاع للرأي العام.** تل أبيب: مركاز دايان؛ جامعة تل أبيب، 1997.

ـــــــ (محرر). **العرب في السياسة الإسرائيلية: معضلات الهوية،**

[**مجموعة دراسات**]. تل أبيب: مركاز دايان لليمودي همزراح هتيخون فافريكا [مركز دايان لدراسات الشرق الأوسط وأفريقيا]؛ جامعة تل أبيب، 1998.

زاند، ش. **المثقف، الحقيقة والقوة: من قضية درايفوس وحتى حرب الخليج**. تل أبيب: عام عوفيد، 2000.

زرطال، ع. **ذهب اليهود: الهجرة اليهودية السرية إلى «أرض - إسرائيل»، 1945-1948**. تل أبيب: عام عوفيد، 1996.

ساميت، م. **النزاع حول مأسسة قيم اليهودية في دولة إسرائيل، أبحاث في علم الاجتماع**. القدس: همحلكاه لسوتسيولوجيا [دائرة علم الاجتماع]؛ الجامعة العبرية في القدس، 1979.

سبينوزا، ب. **مقالة ثيولوجية - دينية**. ترجمها وأضاف عليها القليل من الملاحظات ح. فيرشوفسكي. القدس: ي. ل. ماغنيس، [1670](*)، 1961.

ستمْبلر، ش. (محرر). **الناس والدولة: المجتمع الإسرائيلي**. تل أبيب: معرخوت [معارك]، 1989.

سْطرشنوف، أ. **عدالة تحت النار: النظام القضائي إبان الانتفاضة**. تل أبيب: يديعوت أحرونوت، 1994.

سفراي، ز. وأ. ساغي (محرران). **بين السلطة والحكم الذاتي في تراث إسرائيل**. تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد بالتعاون مع المخلصين للتوراة والعمل، 1997.

سفيرسكي، ش. [وآخرون]. **نساء في سوق العمل لدولة الرفاه في إسرائيل**. تل أبيب: مركاز أدفا [مركز الأمواج الخفيفة]، 2001.

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

سلوتسكي، ي. [وآخرون]. **كتاب تاريخ الهاغاناه، من الحماية إلى الدفاع، المجلد الأول.** تل أبيب: معرخوت، 1954.

ـــــــ. **كتاب تاريخ الهاغاناه، من الدفاع إلى الصراع، المجلد الثاني.** تل أبيب: عام عوفيد، 1964.

ـــــــ. **كتاب تاريخ الهاغاناه، من الصراع إلى الحرب، المجلد الثالث.** تل أبيب: عام عوفيد، 1972.

شميلانسكي، م. **عائلة الأرض: شموع الروح، المجلد الثاني.** تل أبيب: عام عوفيد، 1954.

سوفير، أ. (محرر). **عشرون عاماً على حرب الأيام الستة.** حيفا: همركاز هيهودي ـ عربي [المركز اليهودي ـ العربي]؛ جامعة حيفا، 1988.

سيغف، ت. **1949: الإسرائيليون الأوائل.** القدس: دومينو، 1984.

ـــــــ. **أيام شقائق النعمان [المظليون الإنجليز في فلسطين إبان الحرب العالمية الثانية]: «أرض ـ إسرائيل» في فترة الانتداب.** القدس: كيتر، 1999.

ـــــــ. **المليون السابع: الإسرائيليون والكارثة.** القدس: كيتر، 1991.

سيغل، ح. **أخوة أعزاء: تاريخ الحركة السرية اليهودية.** القدس: كيتر، 1987.

سيفان، ع. **غلاة التعصب في الإسلام.** تل أبيب: عام عوفيد، 1985.

سيكرون، م. **الهجرة إلى إسرائيل: 1948–1953.** القدس: مخون فالك لمحكار كلكلي بيسرائيل فهلشكاه همركزيت لستتيستيكا

[معهد بالك للبحث الاقتصادي في إسرائيل ومكتب الإحصاء المركزي]، 1957.

شابيرا، أ. **سيف اليمامة**. تل أبيب: عام عوفيد، 1972.

ـــــــ. **النضال الخائب: العمل العبري 1929-1939**. تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 1977.

ـــــــ. **يهود جدد، يهود قدامى**. تل أبيب: عام عوفيد، 1997.

ـــــــ (محرر). **التيار الديني في الصهيونية، العدد 2**. تل أبيب: بيت ـ هسيفر لمدّعي هيهودوت [كلية العلوم اليهودية]، جامعة تل أبيب؛ عام عوفيد، 1983.

ـــــــ. **عتسمئوت ـ الاستقلال: السنوات الخمسين الأولى**. القدس: مركاز زلمان شازار لتولدوت يسرائيل، 1998.

شابيرا، ي. **حركة «أحدوت هعفودا» التاريخية: قوة تنظيم سياسي**. تل أبيب: عام عوفيد، 1975.

ـــــــ. **الديمقراطية في إسرائيل**. رمات ـ غان: مسّادا، 1977.

ـــــــ. **مجتمع في أسر السياسيين**. تل أبيب: سفريات بوعليم، 1996.

ـــــــ. **نخبة دون من يواصل الطريق: أجيال القادة في المجتمع الإسرائيلي**. تل أبيب: سفريات بوعليم، 1984.

شاحوري، أ. **من حلم إلى مدينة مزدهرة: تاريخ المدينة العبرية الأولى**. تل أبيب: أفيفيم، 1982.

شاريت، م. **يوميات سياسية، 1937**. تل أبيب: هسفرياه هتسيونيت؛ عام عوفيد، 1971.

شافيط، زوهر (محرر). **تاريخ الاستيطان اليهودي في أرض ـ**

إسرائيل منذ الهجرة الأولى: بناء ثقافة عبرية في أرض ـ إسرائيل، القسم الأول. القدس: هأكاديميا هليئوميت هيسرائيليت لمدّعيم أوموساد بياليك، 1998.

شافيط، ي. من عبري إلى كنعاني: **فصول في تاريخ الأيديولوجيا واليوتوبيا ذات الصلة بـ «إحياء العبرية»: من صهيونية راديكالية إلى معاداة الصهيونية.** القدس: دومينو، 1984.

شامير، م. **ضوء كاشف للأعماق: هويتنا اليهودية ـ تراث وتحد.** تل أبيب: دافير، 1996.

شبرينتساك، أ. **لكلٍّ ما يحلو له.** تل أبيب: سفريات بوعليم، 1986.

شدولات هنشيم [اللوبي النسائي]. **المساواة للنساء في دولة الرفاه الإسرائيلية، يوم دراسي.** بيت ـ بيرل: مركز دراسات الجنس؛ اللوبي النسائي في إسرائيل، 1998.

ـــــــ. **النساء والخدمة في الجيش: واقع، إرادة ورؤيا، يوم دراسي.** تل أبيب: جامعة تل أبيب، منبر الدراسات النسائية؛ اللوبي النسائي في إسرائيل، 1995.

شرغاي، ش. ـ ز. **الرؤيا وتجسيدها.** القدس: موساد هراف هوك، 1967.

شطاير، ح. **نساء في أشغال جزئية في إسرائيل.** تل أبيب: مخون غولدامئير [معهد غولدامئير]، 1995.

شطريت، س. ش. **موت الثورة الأشكنازية: تأملات في حال إسرائيل من زاوية مظلمة.** تل أبيب: كيشيت همزراح، بيمات كيدم لسفروت [قوس قزح الشرق، مسرح كيدم للأدب]، 1999.

شفارتس، د. **أرض الحقائق والخيال: مكانة «أرض ـ إسرائيل» في الفكر الصهيوني ـ الديني.** تل أبيب: عام عوفيد، 1997.

ـــــــ. **الصهيونية الدينية بين المنطق والمسيحانية.** تل أبيب: سفريات اوفكيم؛ عام عوفيد، 1999.

شفيد، أ. **نحو ثقافة يهودية حديثة.** تل أبيب: عام عوفيد، 1986.

شكيد، ح. **الرواية العبرية: 1790–1880، أ. في المنفى.** تل أبيب: كيتر فهكيبوتس هميئوحاد، 1977.

ـــــــ. **الرواية العبرية: 1880–1980، ب. في البلاد والشتات.** القدس: كيتر فهكيبوتس هميئوحاد، 1977.

شمروك، ح. **أدب اليديش في بولندا.** القدس: ي. ل. ماغنيس، 1981.

شمعوني، ج. **الأيديولوجيا الصهيونية.** ترجمة س. ميلو. القدس: ي. ل. ماغنيس، 2001.

شوحاط، أ. **السينما الإسرائيلية: تاريخ وأيديولوجيا.** تل أبيب: بريروت، 1991 [1989](*)

شوفال، ي. وع. أنسون. **الصحة هي الأساس: البنية الاجتماعية والصحية في إسرائيل.** القدس: سفريات اشكولوت؛ ي. ل. ماغنيس، 2000.

شوكيد، م. وش. ديشين (محرران). **جيل التحول: التغيير والاستمرار في عالم القادمين من شمال أفريقيا.** ط موسعة. القدس: ياد بن ـ تسفي، 1999.

شيفر، ج. (محرر). **علاقات إسرائيل والشتات كبؤرة للتفكير حول**

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

مستقبل دولة إسرائيل. القدس ـ نيويورك: هومونيست برس، 1974.

شيلا، م. **الهوية المتغيّرة للمرأة العبرية الجديدة في «أرض ـ إسرائيل»**. القدس: همخون لحيكر تولدوت كيرن هكاييميت ليسرائيل [معهد دراسة تاريخ الصندوق الدائم لإسرائيل]، 1998.

شيلغ، ي. **المتدينون الجدد: نظرة آنية إلى المجتمع الديني في إسرائيل**. القدس: كيتر، 2000.

طبنكين، ي. **أقوال، المجلد الثاني (1935–1939)**. تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 1972.

طلمون، ي. **أسطورة الأمة ورؤيا الثورة: مصادر الاستقطاب الفردي في القرن العشرين**. تل أبيب: سفريات أوفكيم؛ عام عوفيد، 1981. 2 مج.

ـــــــ. **بداية الديمقراطية الاستبدادية**. تل أبيب: دافير، 1965.

ـــــــ. **حرب الأيام الستة ببعدها التاريخي، عصر العنف**. تل أبيب: عام عوفيد، 1974.

طيفت، ش. **موشي دايان: سيرة ذاتية**. القدس: شوكان، 1973.

عتسمون، ي. (محرر). **هل تسمع صوتي: تمثيل النساء في الثقافة الإسرائيلية**. تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد او مخون فان لير، 1999.

عفرون، ب. **الحساب القومي**. تل أبيب: دافير، 1988.

عوز ـ زليتسبيرغر، ف. **إسرائيليون، برلين**. القدس: كيتر، 2001.

عوزرياهو، م. **طقوس دولة: احتفالات الاستقلال وتخليد ذكرى قتلى**

الحرب 1948–1956. بئر السبع: جامعة بن غوريون في النقب، 1995.

عوفير، د. (محرر). **بين المهاجرين والقدامى: إسرائيل في الهجرة الكبيرة 1948–1953.** القدس: ياد بن ـ تسفي، 1996.

غابيزون، ر. **الثورة الدستورية: وصف للواقع أو نبوءة تحقق ذاتها.** القدس: همخون هيسرائيلي لديمقراطيا [المعهد الإسرائيلي للديمقراطية]، 1998.

ــــــ [وآخرون]. **أيديولوجية مئير كاهانا ومؤيديه.** القدس: مخون فان لير [معهد فان لير]، 1986.

غات، م. **جالية يهودية في أزمة: الخروج من العراق، 1948–1951.** القدس: مركاز زلمان شازار لتولدوت يسرائيل، 1989.

غال ـ نور، ي. **بداية الديمقراطية الإسرائيلية.** تل أبيب: عام عوفيد، 1985.

ــــــ. **وعاد الأبناء إلى وطنهم: القرارات الحاسمة بشأن الدولة والأراضي في الحركة الصهيونية.** سديه بوكير؛ القدس: همركاز لموريشيت بن غوريون؛ ي. ل. ماغنيس، 1995.

غانم، أ. **صعود وهبوط الحزب الشيوعي («ماكي»): بحث ونقاش في العوامل.** بئر السبع: همركاز لموريشيت بن غوريون [مركز تراث بن غوريون]؛ جامعة بن غوريون في النقب، 1994. (دراسات في قيام إسرائيل [مجموعة دراسات]؛ 4)

غْرتس، ن. **أسيرة حلمها: أساطير في الثقافة الإسرائيلية.** تل أبيب: عام عوفيد، 1988.

غرودْزينسكي، ي. **مادة إنسانية جيدة: يهود مقابل صهيونيين،**

1945 ـ 1951. تل أبيب: هيد آرتسي [الصدى القطري]، 1998.

غرينبرغ، ل. (محرر). **ذاكرة موضع خلاف: الأسطورة، القومية والديمقراطية، تأملات ومراجعات عقب اغتيال رابين**. بئر السبع: مركاز هامفري [مركز هامفري]؛ جامعة بن غوريون، 2000.

غوبرين، ن. «**حادث برينر**»: **النضال من أجل حرية التعبير (1911 ـ 1913)**. القدس: ياد يتسحاق بن تسفي، 1985.

غورين، ش. **كتاب علم السياسة: دراسة فقهية ـ تاريخية في المواضيع الخطيرة التي تواجهها إسرائيل منذ قيامها**. تحرير ي. تماري. القدس: هأيدرا رابّا [المجمع الكبير]، 1996.

غولدشطاين، ي. **في الطريق إلى الغاية: بار ـ غيورا وهشومير، 1907–1935**. تل أبيب: مسراد هبطحون [وزارة الدفاع]، 1994.

غونين، ع. **من المدرسة الدينية إلى العمل: التجربة الأميركية ودروس لإسرائيل**. القدس: مخون فلورسهايمر لحكري ميديتيوت [معهد فلورسهايمر للدراسات السياسية]، 2000.

فايتسمان، ح. **تجربة وخطأ: ذكريات رئيس إسرائيل**. ط 5. القدس؛ تل أبيب: شوكان، 1954.

فايزل، ر. [وآخرون]. **وجهات الهجرة من روسيا وأوكرانيا**. القدس: دائرة الهجرة والاستيعاب، الوكالة اليهودية «لأرض ـ إسرائيل»، 1996.

فايس، ش. ود. بدوت. **تحليل نتائج الانتخابات للكنيست الرابع عشر**. طبعة ستانسل. القدس: مفليجيت هعفودا [حزب العمل]، 1996.

فايل، ش. **معتقدات وعادات يهود أثيوبيا في إسرائيل.** القدس: همخون لحيكر هكيبواح بحنوخ؛ الجامعة العبرية في القدس، 1989.

ــــــــ (محرر). **يهود أثيوبيا تحت الأنوار الكاشفة.** القدس: همخون لحيكر هطيبواح بحنوخ [معهد بحوث الرعاية في التعليم]؛ الجامعة العبرية في القدس، 1997.

فايلر، ج. **ثيوقراطية يهودية.** تل أبيب: سفريات أوفكيم [مكتبة آفاق]؛ عام عوفيد، 1976.

فاين، أ. **مهاجرو رابطة الدول المستقلة: دراسة حول التعرض لتأثيرات وسائط الإعلام للعام 1994.** القدس: تاتسبيت، مخون لمحكار [تاتسبيت (الراصد) ـ معهد للبحوث]، 1994.

ــــــــ. **مهاجرو رابطة الدول المستقلة: دراسة حول التعرض لتأثيرات وسائط الإعلام للعام 1995.** القدس: تاتسبيت، مخون لمحكار، 1995.

فرغو، أ. **الاستمرارية والتغيير في الهوية اليهودية للشبيبة العاملة في إسرائيل: 1965–1974.** القدس: مخون اشكول؛ الجامعة العبرية في القدس، 1977.

فريدمان، م. **المجتمع «الحريدي»: مصادر، اتجاهات ومسارات.** القدس: مخون يروشالايم لحيكر يسرائيل، 1991.

فلنسكي، ع. **حجر [جوهرة] إسرائيل: لفهم قيمة الفترة وإنارة مسالكها في سياق البحث في موضوع النهاية [القيامة] البائنة في تعاليم معلمينا، سيدنا الراف أفراهام يتسحاق هكوهين كوك، وسيدنا معلمنا ابنه الراف تسفي هكوهين كوك.** القدس: رابطة زهاف هآرتس [ذهب البلاد]، 1994.

فلورسهايم، ي. **تطور السكان اليهود في إسرائيل من العام 1948**

وحتى العام 1964. القدس: هلكشاه همركزيت لستتيستيكا، 1967. (نشرة خاصة؛ 215)

فورنيل، أ. **بين الكراسي**. ترجمة م. دراشينسكي. تل أبيب: هكيرن هتسبّوريت [الصندوق العام] موسكو ـ القدس، 1992.

فيتال، د. **الثورة الصهيونية، المجلد الأول: بداية الحركة**. تل أبيب: عام عوفيد؛ هسفرياه هتسيونيت، 1978.

ـــــــــ. **الثورة الصهيونية، المجلد الثاني: سنوات الصياغة والتشكل**. تل أبيب: عام عوفيد؛ هسفرياه هتسيونيت، 1991.

ـــــــــ. **الثورة الصهيونية، المجلد الثالث: مرحلة الحسم**. تل أبيب: عام عوفيد؛ هسفرياه هتسيونيت، 1994.

فيتس، ي. (محرر). **بين الرؤيا وإعادة النظر: مئة عام من التدوين الصهيوني للوقائع**. القدس: مركاز زلمان شازار لتولدوت يسرائيل، 1997.

فيدربوش، ش. **سلطة الحكم الديني في إسرائيل**. القدس: موساد هراف كوك [مؤسسة الراف كوك]؛ حركة همزراحي العالمية، 1952.

فيرر، ر. **وكلاء للتثقيف الصهيوني**. حيفا: هكيبوتس هميئوحاد؛ سفريات بوعليم، 1985.

فيشمان، أ. **بين الدين والأيديولوجيا: اليهودية والحداثة في الكيبوتس الديني**. القدس: ياد يتسحاق بن ـ تسفي، 1990.

فيلوفسكي، و. (محرر). **الانتقال من «اليشوف» إلى الدولة 1947-1948: استمرار وتحول**. حيفا: موساد هرتسل لحيكر هتسيونوت [مؤسسة هرتسل لدراسة الصهيونية]؛ جامعة حيفا، 1983.

كاتس، أ. وم. غورفيتس. **ثقافة وقت الفراغ في إسرائيل: أنماط تنزه**

واستهلاك ثقافي. تل أبيب: عام عوفيد، 1973.

ـــــــ [وآخرون]. **ثقافة أوقات الفراغ في إسرائيل: تحوّلات في أنماط النشاط الثقافي، 1970–1990.** ط مؤقتة. تل أبيب: هأونيفرسيتا هبتوحاه [الجامعة المفتوحة]، 1998.

كاتس، ش. وم. هيد (محرران). **تاريخ الجامعة العبرية في القدس: جذور وبدايات.** القدس: ي. ل. ماغنيس، 1997.

كاتس، ي. **تراث وأزمة.** القدس: موساد بياليك، 1958.

ـــــــ. **توضيحاً لمفهوم مبشري الصهيونية، قومية يهودية: مقالات ودراسات.** القدس: هسفرياه هتسيونيت، 1979.

ـــــــ. **الخروج من الغيتو.** تل أبيب: عام عوفيد، 1986.

كاتسنلسون، ب. **كتابات ونصوص بيرل كاتسنلسون، المجلد الثالث.** تل أبيب: مفليجيت بوعالي أيرتس–يسرائيل ـ مباي، 1946.

كاتسنلسون، ر. (محرر). **أقوال العاملات.** تل أبيب: موعيتسيت هبوعلوت [مجلس العاملات] الهستدروت [المنظمة] العامة للمستخدمين العبريين في «أرض ـ إسرائيل»، 1930.

كارلينسكي، ن. **ازدهار البهاء: المشاريع الخاصة في فترة «اليشوف»، 1890–1939.** القدس: ي. ل. ماغنيس، 2001.

كانو، ز. **مشكلة الأرض في النزاع القومي بين اليهود والعرب، 1917–1990.** تل أبيب: سفريات بوعليم، 1992.

كانيف، ي. **السياسة الديمغرافية لإسرائيل، المجتمع في إسرائيل والتخطيط الاجتماعي.** تل أبيب: عام عوفيد، 1962.

كاهانا، م. ـ د. **التحدي ـ الأرض المفضلة.** القدس: همخون لتودعاه

يهوديت [مركز الوعي اليهودي]، 1973.

ـــــــ. **حول الإيمان وحول الخلاص**. القدس: همخون لرعيون هتسيوني [مركز الفكر الصهيوني]، 1990.

ـــــــ. **نور الفكرة**. القدس: عائلة كاهانا، 1993.

كمحي، أ. ود. **من على جانبي الهضبة: الحرب على «أرض ـ إسرائيل»**. تل أبيب: مسراد هبطحون، 1973.

كورينالدي، م. **يهود أثيوبيا: هوية وتراث**. القدس: رؤوفين ماس، 1988.

كوك، أ. ي. **رسائل الراف أفراهام يتسحاق هكوهين كوك، المجلدات الأول ـ الثالث**. القدس: موساد هراف كوك، 1985.

كون، ت. ـ س. **بنية الثورات العلمية**. تل أبيب: مفعليم أونيفرسيتائييم لهوتسئاه لئور، 1987.

كوهين، أ. **إسرائيل والعالم العربي**. مرحافيا: سفريات بوعليم، 1964.

كوهين، آشر. **الدثار/ الشال والعلم: الصهيونية الدينية ورؤيا دولة التوراة في الأيام الأولى للدولة**. القدس: ياد يتسحاق بن ـ تسفي، 1998.

كوهين، ر. **في دغل الولاءات: المجتمع والسياسة في القطاع العربي**. تل أبيب: عام عوفيد، 1990.

كوهين، هـ. **الغائبون الحاضرون: اللاجئون الفلسطينيون في إسرائيل منذ العام 1948**. القدس: همركاز لحيكر هحفراه هعرفيت بيسرائيل [مركز دراسة المجتمع العربي في إسرائيل]؛ مخون فان لير، 2000.

كويفمان، ي. **منفى وغربة: دراسة تاريخية ـ اجتماعية في موضوع**

مصير شعب إسرائيل منذ القدم وحتى هذا الوقت. تل أبيب: دافير، 1962.

الكيبوتس القطري ـ هشومير هتسعير. **قرارات المجلس العام السادس (مشمار هعيمق، من 17-10 آذار/ مارس، 1942)**. مرحافيا: هكيبوتس هآرتسي ـ هشومير هتسعير [الكيبوتس القطري ـ الحارس الشاب]، 1942.

كيرن، م. **بن غوريون والمثقفون: قوة، فكر وجاذبية**. بئر السبع جامعة بن غوريون في النقب، 1988.

ـــــــ. **القلم والسيف: تخبط الانتلجنسيا الإسرائيلية**. تل أبيب: راموت؛ جامعة تل أبيب، 1991.

ـــــــ وج. برزيلاي. **انخراط مجموعات بعيدة من المركز في المجتمع وفي السياسة في عصر السلام: «الحريديم» في إسرائيل**. القدس: همخون هيسرائيلي لديمقراطيا، 1998. (ورقة موقف الرقم 9)

كيشيف، ش. ـ ط. (ك. شبتاي). **التوراة أفضل بضاعة: المدارس الدينية في إسرائيل**. بيت ـ دغان: دار النشر، همحبّير، 1966.

كيمرلينغ، ب. **الصراع على الأراضي: فصل في الجانب الاجتماعي للنزاع اليهودي ـ العربي**. القدس: همحلكاه لسوتسيولوجيا، الجامعة العبرية في القدس، 1973. (دراسات في علم الاجتماع)

ـــــــ. **نهاية حكم الـ «أحوسليم»(*) القدس: كيتر، 2001.**

(*) «أحوسليم»: مصطلح مركب من الأحرف الأولى باللغة العبرية للكلمات الآتية: أشكناز ـ علمانيون ـ قدامى ـ اشتراكيون ـ قوميون. أي الشرائح السكانية التي كانت مهيمنة على المجتمع اليهودي ـ الإسرائيلي منذ فترة اليشوف وحتى العام 1977.

لاندسبيرغ، م. **تأثير التعويضات الشخصية من ألمانيا في الاستهلاك والتوفير في إسرائيل.** القدس: بنك يسرائيل [بنك إسرائيل]، 1969.

لسلوي، أ. وي. شفارتسولد. **اعتبارات الوالدين في تسجيل أولادهم للدراسة في التعليم الرسمي ـ الديني.** القدس: أجاف هحنّوح هدتّي، سراد هحنّوح فهتربوت [شعبة التعليم الديني، وزارة التربية والتعليم]، 1985.

لفني، أ. **أهارون أهرونسون ـ الرجل وعصره.** القدس: موساد بياليك، 1969.

لكير، ز. **تاريخ الصهيونية.** القدس: شوكان، 1976.

لنداو، ي. **الأقلية العربية في إسرائيل 1991-1997: وجهات نظر سياسية.** تل أبيب: عام عوفيد، 1993.

ـــــــ. **العرب في إسرائيل: دراسات سياسية.** تل أبيب: معرخوت، 1971.

لوز، إيهود. **التقاء الخطوط المتوازية: الدين والقومية في الحركة الصهيونية في شرق أوروبا (1882-1904).** تل أبيب: عام عوفيد، 1985.

لوستيك، أ. **عرب في دولة يهودية: سيطرة إسرائيل على أقلية قومية.** حيفا: مفراس [الشراع]، 1985.

ليساك، م. **أربعون عاماً على إضراب البحارة ـ يوم دراسي.** رمات أفعال: ياد طبنكين، 1992.

ـــــــ. **مهاجرو رابطة الدول المستقلة بين الانعزال والاندماج.** القدس: همركاز لحيكر همدينيوت هحفراتيت بيسرائيل [مركز دراسة السياسة الاجتماعية في إسرائيل]، 1995.

ـــــــــ. **نُخب «اليشوف» اليهودي في «أرض ـ إسرائيل» في فترة الانتداب: خلفية اجتماعية وأنماط حياتية.** تل أبيب: عام عوفيد، 1981.

ـــــــــ. **الهجرة الكبيرة في الخمسينيات: فشل بوتقة الصهر.** القدس: موساد بياليك، 1999.

ـــــــــ وأ. ليشيم (محرران). **من روسيا إلى إسرائيل: هوية ثقافية في مرحلة انتقالية.** تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 2000.

ـــــــــ وأ. هوروفيتس (محرران). **الكتاب السنوي للدين والدولة، 1993–1994.** تل أبيب: همركاز لبْلورليزْم يهودي فهكيبوتس هميئوحاد [مركز التعددية اليهودية والكيبوتس الموحّد]، 1994.

ـــــــــ، أ. شابيرا وج. كوهين (محررون). **تاريخ مجتمع المستوطنين في أرض ـ إسرائيل منذ الهجرة الأولى، القسم الثاني: فترة الانتداب البريطاني.** القدس: هأكاديميا هلبئوميت هيسرائيليت لمدّعيم أوموساد بياليك، 1995.

ـــــــــ، ج. كوهين وي. كولت (محررون). **تاريخ «اليشوف» اليهودي في «أرض ـ إسرائيل» منذ الهجرة الأولى.** القدس: هأكديميا هليئوميت هيسرائيليت لمدّعيم أوموساد بياليك، 1990.

ـــــــــ، ـــــــــ وـــــــــ. **تاريخ الاستيطان اليهودي في «أرض ـ إسرائيل» منذ الهجرة الثانية.** القدس: هأكديميا هليئوميت هيسرائيليت لمدّعيم أوموساد بياليك [الأكاديمية الوطنية الإسرائيلية للعلوم ومؤسسة بياليك]، 1990.

ليف، د. **معارك المنظمة العسكرية القومية [ستة مجلدات]**(*) تل

(*) الأقواس المعقوفة هنا هي من وضع المؤلف.

أبيب: موساد كلاوزنر [مؤسسة كلاوزنر]، 1965-1980.

ليفوفيتش، ي. **التوراة والفرائض في الوقت الحاضر، محاضرات ومقالات، 1943-1954.** تل أبيب: مسادا، 1954.

ـــــــ. **يهودية، شعب يهودي ودولة إسرائيل.** القدس: شوكان، 1976.

ليمور، ي. **محطات الإذاعة القرصانية [غير المرخصة] في إسرائيل: صورة للوضع ـ 1998، تقرير بحثي.** القدس همخون لكومونيكاتسيا، سمارت [معهد الاتصالات، «سمارت»]؛ الجامعة العبرية في القدس، 1998.

ليئور، د. **الهجرة الجماعية كـ «مضمون جوهري» في الأدب العبري في السنوات الأولى للدولة، «هتسيونوت» [الصهيونية] ـ مختارات، المجلد الرابع عشر.** تل أبيب: جامعة تل أبيب، 1989.

ليئور، ي. **نحن نكتبُك أيها الوطن: مقالات في الأدب الإسرائيلي.** تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 1995.

ماوتنر، م.، أ. ساغي ور. شامير (محررون). **تعددية الثقافات في دولة ديمقراطية: كتاب الذكرى لـ أريئيل روزين ـ تسفي.** تل أبيب: راموت [الهضاب]؛ جامعة تل أبيب، 1998.

مايزليش، ش. **التوبة، الظاهرة والأشخاص.** رمات ـ غان: مسّاده، 1984.

مرغوليس، ح. ون. زينغر. **الأمور التي ترى من هناك. العوامل المؤثرة في ميول الهجرة من رابطة الدول المستقلة.** رحوفوت: همركاز لليمودي هبتوّاح [مركز دراسات التنمية]، 1993.

موريس، ب. **حروب إسرائيل الحدودية، 1949-1956: تسلّل**

العرب، العمليات الانتقامية والعد العكسي إلى عملية قاديش [حرب 1956]. ترجمة يعقوب شاريت. تل أبيب: عام عوفيد؛ سفريات أوفكيم، 1996.

______. **ولادة مشكلة اللاجئين الفلسطينيين، 1949-1974**. ترجمة أرنون ماغين. ط. موسعة ومنقحة للمصدر الإنجليزي. تل أبيب: عام عوفيد، 1991.

الموغ، ع. **التْسبار [ابن البلد] ـ ملامح**. تل أبيب: عام عوفيد، 1996.

المؤتمر الصهيوني التاسع عشر، تقرير حرفي لوزان (8/ 20-1935/ 9/ 5). القدس: إدارة المنظمة الصهيونية، 1937.

مؤسسة التأمين الوطني. **أحجام الفقر واللامساواة، توزع المداخيل في إسرائيل: 1993، تقرير سنوي، 1993-1994**. القدس: مؤسسة التأمين الوطني، 1995.

ميرسكي، ي. ول. براور. **من أجل الهجرة كناضج والنضوج كمهاجر: شبيبة مهاجرة من الاتحاد السوفياتي سابقاً في إسرائيل**. القدس: فان لير، 1992.

ميمون، ع. **على طول الطريق: أقوال ورسائل مختارة**. تل أبيب: عام عوفيد، 1972.

مئير، أ. **الحركة الصهيونية ويهود العراق، 1941-1950**. تل أبيب: عام عوفيد، 1993.

نيريا، م. ص. **شعب إسرائيل في دولته: مقالات، محاضرات، شروحات لأحكام الهالاخاه [الشريعة] وخواطر بشأن دولة إسرائيل، قيامتها وتحدياتها**. كريات ملاخي: مركاز نيريا [مركز نيريا]، 1998.

نيني، ي. **أكنت موجوداً أم رأيت حلماً: يمينيو مستوطنة كينيرت ـ**

قضية استيطانهم واقتلاعهم، 1912–1930. تل أبيب: عام عوفيد، 1996.

هركابي، ي. **قرارات مصيرية.** تل أبيب: عام عوفيد، 1986.

هزاز، ح. **خطب وعظية وقصص أخرى.** تل أبيب: دافير، 1991.

هكوهين، د. **أسلوب «الاستيعاب المباشر» وانعكاساته: استيعاب اجتماعي ـ ثقافي للمهاجرين من رابطة الدول المستقلة في مطلع التسعينيات.** القدس: مخون يروشالايم لحيكر يسرائيل، 1994.

ـــــــ. **النواة وحجر الرحى: استيطان المهاجرين في النقب في العقد الأول للدولة.** تل أبيب: عام عوفيد، 1998.

ـــــــ (محرر). **«كيبوتس جلويوت» [جمع الشتات]: الهجرة إلى «أرض ـ إسرائيل» ـ الأسطورة والواقع.** القدس: مركاز زلمان شازار لتولدوت يسرائيل، 1998.

هليفي، ن. ور. كلينوف ـ ملول. **التطور الاقتصادي لإسرائيل.** القدس: أكدمون، 1968.

هوبرت، أ. **في طريق العودة إلى الغيتو: من دولة اليهود إلى دولة «الهلاخاه» [الشريعة اليهودية].** تل أبيب: هكيبوتس هميئوحاد، 1989.

هوروفيتس، ت. **بين ثلاث ثقافات سياسية: مهاجرو الاتحاد السوفياتي سابقاً في إسرائيل.** القدس: مخون ديفيس [معهد ديفيس]، الجامعة العبرية في القدس، 1996.

ـــــــ وح. فرانكل. **مهاجرون في مركز استيعاب، تقرير بحثي الرقم 185.** القدس: موساد سالد [مؤسسة سالد]، 1975.

هوروفيتس، دايفد. **أَمْسي.** القدس: شوكان، 1970.

ـــــــ وم. ليساك. من «يـيشـوف» إلى دولـة: يهـود «أرض ـ إسرائيل»، **في فترة الانتداب كجالية سياسية.** تل أبيب: عام عوفيد، 1977.

ـــــــ وـــــــ. **نحن في اليوتوبيا: إسرائيل ـ مجتمع ينوء بحمله.** تل أبيب: عام عوفيد، 1990.

هوفنونغ، م. **إسرائيل: أمن الدولة مقابل سلطة القانون.** القدس: نافو، 1991.

هيرتسبرغ، آ. **أن تكون يهودياً في المنفى الأميركي؛ مقالات وكتابات.** القدس: المكتبة الصهيونية، 1981.

هيرتسوغ، أ. **البيروقراطية ومهاجرو أثيوبيا: علاقات تبعية في مركز استيعاب.** تل أبيب: تُشريكوبر، 1998.

هيرتسوغ، ح. **طوائفية سياسية ـ الصورة مقابل الواقع: تحليل اجتماعي ـ تاريخي للوائح الانتخابية «الطائفية» لانتخابات «أسيفات هنفحريم» [مجلس المنتخبين] والكنيست (1920-1984).** تل أبيب: «ياد طبنكين» معهد دراسات الحركة الصهيونية والطلائعية في الأقطار الشرقية؛ هكيبوتس هميئوحاد، 1986.

وزارة الاستيعاب. **استيعاب الهجرة: صورة وضع، أهداف وتحديات.** القدس: همسراد لكليطات ـ هعلياه، هأجاف لتخنون او محكار [وزارة استيعاب الهجرة، شعبة التخطيط والأبحاث]، 1997.

ياعر يوخطمان، أ. وي. بيرس. **بين التوافق والخلاف: الديمقراطية والسلام في الوعي الإسرائيلي.** القدس: هسفرياه لديمقراطيا [المكتبة من أجل الديمقراطية]؛ المعهد الإسرائيلي للديمقراطية، 1998.

يسرائيل، مدينات [دولة إسرائيل]. **إحصاء السكان، نشرة خاصة، العدد 36.** القدس: هلشكاه همركزيت لستتيستيكا [مكتب الإحصاء المركزي]، 1950.

ــــــ. **كتاب الإحصاء السنوي لإسرائيل، 1950.** القدس: هلشكاه همركزيت لستتيستيكا، 1951.

ــــــ. **كتاب الإحصاء السنوي لإسرائيل، العدد 47.** القدس: هلشكاه همركزيت لستتيستيكا، 1996.

ــــــ. **المحكمة العليا ـ تعليلات للأحكام الصادرة: يوري أفنيري ضد رئيس لجنة الانتخابات المركزية للكنيست الحادي عشر.** القدس: 1985.

ــــــ. **الهجرة إلى إسرائيل، 1948-1972.** القدس: هلشكاه همركزيت لستتيستيكا، 1965.

يشاي، ي. **مجموعات مصلحية في إسرائيل.** تل أبيب: عام عوفيد؛ مخون أشكول [معهد أشكول]؛ سفريات أشكولوت؛ الجامعة العبرية في القدس، 1986.

يعقوفي، د. (محرر). **بلد واحد وشعبان.** القدس: ي. ل. ماغنيس؛ الجامعة العبرية في القدس، 1999.

يلين مور، ن. **المحاربون من أجل حرية إسرائيل [منظمة «ليحي»].** القدس: شيكمونا، 1974.

دوريات

آفينيري، ش. «الصهيونية والتراث الديني اليهودي: جدلية الخلاص والعلمنة.» **تسيونوت فدات ـ الصهيونية والدين:** العدد 1، 1984.

أريئيل، ي. «هل حقاً تمرد على مملكة الرب؟.» **نيكوداه:** 1982/8/25.

أفينر، شلومو. «قتل المخلص بن يوسف.» **نيكوداه**: 1980/6/27.

الموغ، ع. «من حقنا على «أرض ـ إسرائيل» إلى حقوق المواطن ومن دولة يهودية إلى دولة القانون: الثورة القانونية في إسرائيل ودلالاتها الثقافية.» **ألبابيم ـ ألفان**: العدد: 18، 1999.

ألون، ي. «حدود يمكن الدفاع عنها.» **مولاد ـ الميلاد**: العددان 37-38، 1976.

إليعازر، د. «فدراليات: المؤسسات الإطارية ليهود أميركا: مدخل عام.» **تفوتسوت يسرائيل ـ شتات إسرائيل**: المجلد 20، العدد أ ـ ب، 1982.

أنطونوفيسكي، أ. «مواقف اجتماعية ـ سياسية في إسرائيل.» **أموت ـ معايير** العدد 6، 1963.

أهرونسون، ش. ود. هوروفيتس. «استراتيجية الرد الانتقامي المنضبط: الحالة الإسرائيلية.» **مديناه أوممشال ـ دولة ونظام**: العدد 1، 1971.

أيفن ـ زوهر، أ. «نمو وتبلور ثقافة عبرية محلية ووليدة في «أرض ـ إسرائيل»، 1882-1948.» **كاتيدرا ـ المنبر** العدد 16، 1980.

بار ـ يوسف، ر. «المغاربة: خلفية المشكلة.» **مولاد ـ الميلاد**: العدد 17، 1959.

باراك، أ. «خمسون سنة في القضاء في إسرائيل.» **ألبابيم ـ ألفان**: العدد 16، 1998.

باركوفيتش، ن. «امرأة فاضلة مَن يجد؟ النساء والمواطنة في إسرائيل.» **سوتسيولوجيا يسرائيليت ـ علم الاجتماع الإسرائيلي**: المجلد 2، العدد 1، 1999.

باروخ، أ. «نظرة مغايرة إلى «حياة العبرية الميتة»: الجهالة المتعمدة في اللغة العبرية في المجتمع اليهودي في شرق أوروبا في القرن

التاسع عشر وتأثيرها في الأدب العبري وقرائه.» **ألبايـيم ـ ألفان**: العدد 13، 1996.

برطال، ي. «من ثنائية لغوية تقليدية إلى أحادية لغوية قومية.» **شْـفوت ـ العودة** [دورية]: العدد 16، 1992.

برعلي، ج. «عن المدرسة الدينية المُعلمنة.» **ألباييم ـ ألفان**: العدد 16، 1999.

برنشتاين، د. «الفهود السود: صراع واحتجاج في المجتمع الإسرائيلي.» **مغمّوت ـ اتجاهات**: العدد 25، 1980.

برنيّاع، ناحوم. «الأرض أرضي.» **يديعوت أحرونوت**: 2000/ 3/ 10.

بشارة، ع. «حول الأقلية الفلسطينية في إسرائيل.» **تيئوريـاه أوبيكوريت ـ دراسات نظرية ونقدية**: العدد 3، 1993.

بلوم، ي. ـ ي. «صهيون تنجو بالحق.» **هبركليط ـ محامي الدفاع**: العدد 27، 1974.

بن إليعازر، أ. «هل يتكوّن مجتمع مدني في إسرائيل؟ السياسة والهوية في الجمعيات الجديدة.» **سوتسيولوجيا يسرائيليت ـ علم الاجتماع الإسرائيلي** [دورية]: المجلد 1، العدد 1-2، 1999.

بن ـ رفائيل، أ. «الطوائفية بين النظرية والأسطورة.» **مغمّوت ـ اتجاهات**: المجلد 29، العدد 2، 1985.

بن ـ شوشان، ر. «عدالة اجتماعية في إسرائيل: الخاصيّة المفقودة.» **شوريش ـ الجذر**: حزيران/ يونيو 1982.

بن ـ مئير، ي. وب. كيدم. «مقياس التدين لدى السكان اليهود في إسرائيل.» **مغمّوت ـ اتجاهات**: المجلد 24، العدد 3، 1979.

بنبنيستي، أ. «منفصل ولكن متساوٍ في تخصيص أراضي إسرائيل للسكن.» **عيوني مشباط ـ مطالعات قانونية**: 766، المجلد 21، 1998.

بويارين، د. «حفلة الأقنعة الكولونيالية: صهيونية، جنس ومحاكاة.» **تيئورياه أوبيكوريت ـ دراسات نظرية ونقدية**: العدد 11، شتاء 1997.

بيرس، ي. وس. ليسيتسيا. «مهاجرو رابطة الدول المستقلة في إسرائيل: بلورة هوية وعمليات اندماج.» **هسوتسيولوجيا هيسرائيليت ـ علم الاجتماع الإسرائيلي**: ج 1، 2001.

بيلد، ي. «غرباء في اليوتوبيا: المكانة المدنية للفلسطينيين في إسرائيل.» **تيئورياه أوبيكوريت ـ دراسات نظرية ونقدية**: العدد 3، 1993.

ـــــــــ. «منافي فخمة: حول إعادة الاعتبار للمنفى لدى بويارين زكركوتسكين.» **تيئورياه أوبيكوريت ـ دراسات نظرية ونقدية**: العدد 5، 1994.

بينكوس، س. وم. تسيمح. «شعب واحد، قارّتان.» **يديعوت أحرونوت**: 1998/4/16.

جبارين، ح. «نحو مقاربات نقدية للأقلية الفلسطينية: مواطنة، قومية والمساواة بين الجنسين في القضاء الإسرائيلي.» **بليليم ـ القانون الجزائي: دورية متعددة المجالات للقانون العام، المجتمع والثقافة**: العدد 9، 2000.

دورون، أ. «الصراع حول التأمين عن البطالة في دولة إسرائيل: تسلسل المشكلة، 1948-1967.» **مولاد ـ الميلاد**: العدد 15، 1969.

دولاف، مثيراه. «بدأت الأمور تصبح خضراء (مجنّدات طوال حياتهن كلها).» **مجلة نيكوداه**: العدد 187، 1995.

دينشطاين، ي. «صهيون تنجو بالحق.» **هبركليط ـ محامي الدفاع**: العدد 27، 1974.

راداي، ف. «الجيش: المساواة بين الجنسين والمواطنة.» **بليلم ـ القانون**

الجزائي: دورية متعددة المجالات للقانون العام، المجتمع والثقافة: العدد 9، 1999.

رامون، ح. «الهستدروت الجديدة على أسس راسخة.» **هرفعون لكلكلاه ـ الفصلية الاقتصادية**: العدد 1، 1995.

رتنر، ي. «الحكم العسكري.» **مبفنيم ـ من الداخل**: العدد 1، آب/ أغسطس، 1956.

رز ـ كركوتسكين، أ. «منفى داخل دول سيادية: نقد لـ رفض المنفى في الثقافة الإسرائيلية.» **تيئورياه أوبيكوريت ـ دراسات نظرية ونقدية**: العددان 4-5، 1993-1994.

روبنشطاين، أ. «إسرائيل والمناطق: صلاحيات القضاء.» **عيونيم بمشباط ـ مطالعات في القانون**: المجلد 14، العدد 3، 1989.

زامير، ع. «محكمة شؤون العائلة: صلاحياتها الموسعة.» **همشباط ـ القانون**: العدد 12، 2001.

زدورف، أ. «الأزمة داخل الجالية اليهودية في الأرجنتين.» **كيفونيم حدشيم ـ اتجاهات جديدة**: العدد 2، 2000.

زرطال، ع. «المعذبون والمقدسون: تأسيس سجل قومي للشهداء.» **زمنيم ـ أوقات**: العدد 48، 1994.

زروبابل، ي. «موت الذاكرة وذكرى الموت.» **ألبايم ـ ألفان**: العدد 10، 1994.

سعادا، ج. «مشهد سديروت: دراسة نقدية في انفجار الإبداع الموسيقي في هذه البلدة الجنوبية.» **بنيم ـ وجوه**: العدد 10، 1999.

سفيرسكي، ش. ود. برنشتاين. «مَن عمل في ماذا ولحساب مَن ومقابل ماذا؟ ـ التطور الاقتصادي لإسرائيل ونشوء التقسيم

الطائفي للعمل.» **محبروت لمحكار أوليبيكوريت**: العدد 4، 1980.

سفيرسكي، ي. «غير متخلفين بل التخلف مفروض عليهم: الشرقيون والأشكناز في إسرائيل ـ تحليل اجتماعي وأحاديث مع ناشطين وناشطات.» **محبروت لمحكار أوليبيكوريت [دفاتر للبحث والنقد]**: العدد 4، 1981.

سمّوحة، س. «نظام دولة إسرائيل ديمقراطية مدنية، لاديمقراطية أو ديمقراطية عرقية؟.» **سوتسيولوجيا يسرائيليت ـ علم الاجتماع الإسرائيلي**: العدد ب، 2، 2000.

شابيرا، أ. «وقائع التاريخ والذاكرة: حادثة معركة اللطرون ـ 1948.» **ألبايم ـ ألفان**: العدد 10، 1994.

شامير، ر.، م. شتراي ون. الياس. «القضاء والرسالة: حالة المترافعات في المحاكم الدينية.» **مغموت ـ اتجاهات**: المجلد 28، العدد 3، 1997.

شاينفيلد، إيلان. **هزمان هفارود [الزمن الوردي]**: 38، شباط/ فبراير 2000.

شمعوني، ج. «الصهيونية كهوية يهودية علمانية.» **كيفونيم ـ اتجاهات**: العدد 9، 1996.

شنهاف، ي. «يهود العراق والحسابات القومية الإسرائيلية.» **تيئورياه أوبيكوريت ـ دراسات نظرية ونقدية** [دورية]: العدد 15، 1998.

شيلغ، ي. «الثورة الصهيونية الثانية.» **هآرتس**: 1996/ 9/ 22.

غال، ن. «التغييرات في الديمغرافية اليهودية في الأقطار الإسلامية.» **كيفونيم حدشيم ـ اتجاهات جديدة**: العدد 2، 2000.

غروس، أ. «أنوثة، ذكورة، الجنس والمواطنة: خدمة اللواطيين والسحاقيات في الجيش الإسرائيلي في عيون مقارنة.» **بليليم ـ القانون الجزائي**: العدد 9، 2000.

غرينبرغ، أوري تسفي. «هديمي هريك [الصورة الفارغة].» **إيرتس أحيرت [بلاد أخرى]**: 10 أيار/ مايو ـ حزيران/ يونيو 2002.

غرينبرغ، ل. «الاقتصاد السياسي لتفكيك الهستدروت.» **هرِبعون لكلكلاه ـ الفصلية الاقتصادية**: العدد 1، 1995.

غلعادي، د. «المبادرة الخاصة، الثروات القومية والبلورة السياسية لليمين.» **أفانيم ـ جواهر**: العدد 5، بيت ـ بيرل 1965.

غلوزمان، م. «التوق إلى التعددية الجنسية: الصهيونية والأنوثة في «ألطنويلاند» [الأرض القديمة ـ الجديدة].» **تيئورياه أوبيكوريت ـ دراسات نظرية ونقدية**: العدد 11، شتاء 1979.

غورني، ي. «مركز الدائرة اليهودية البيضاوية.» **هآرتس**: 1982/ 4/ 7.

غولدشميت، ح. «التبنّي، المحظيات واللواطية: انعكاسات قانونية للحكم المتعلق بالتبني من جانب زوجين أحاديي الجنس.» **همشباط ـ القانون**: العدد 12، 2001.

فريدمان، م. «هرّبنوت هراشيت [المجلس الديني الأعلى]، معضلة دون حل.» **مدينا أو ممشال أ ـ دولة ونظام، أ**: العدد 3، 1978.

فوغيل ـ بيجاوي، س. «هل حقاً في الطريق إلى المساواة؟ نضال النساء من أجل حق الانتخاب في «البيشوف» اليهودي في «أرض ـ إسرائيل»، 1926 ـ 1917.» **مغمّوت ـ اتجاهات**: المجلد 34، العدد 2، 1992.

كبلان، س. «هل وصلت تأثيرات يهودية إلى أثيوبيا عبر نهر النيل؟.» **زمانيم ـ أوقات**: العدد 60، 1997.

كيدار، س. «زمن الأكثرية ـ زمن الأقلية: الأرض، القومية وقوانين التقادم العاصفة في إسرائيل.» **عيّوني مشباط ـ مطالعات قانونية**: المجلد 21، العدد 3، 1998.

كيمرلينغ، ب. «الإسرائيليون الجدد: تعددية ثقافات دون نظام ثقافي تعددي.» **ألبابيم ـ ألفان**: العدد 16، 1998.

ـــــــ. «بلبلة واندماج في المجتمع الإسرائيلي وبروز النزاع الإسرائيلي ـ العربي.» **مغموت ـ اتجاهات**: العدد 19، 1973.

ـــــــ. «التشريع والقضاء في مجتمع مهاجرين ـ مستعمرين.» **محكري مشباط ـ دراسات قانونية**: العدد 16 (1)، 2000.

ـــــــ. «الروح العسكرية في المجتمع الإسرائيلي.» **تيئوريا أوبيكوريت ـ دراسات نظرية ونقدية**: العدد 4، 1992.

ـــــــ. «وفقاً للرأي المحلي: عن التاريخ الاجتماعي وعلم الإنسان المجنّد لنفسه في إسرائيل.» **ألبابيم ـ ألفان**: العدد 6، 1992.

لاهف، ف. «عندما يقود الحل المؤقت، فقط إلى التعطيل! النقاش في الكنيست حول قانون الحقوق المتساوية للمرأة.» **زمنيم ـ أوقات**: العددان 47/ 46، 1993.

لوفو، ي. «التأثير اللتواني [المدارس الدينية اللتوانية] في عالم التوراة في المغرب منذ بداية القرن العشرين وحتى ظهور حزب «شاس».» **كيفونيم حدشيم ـ اتجاهات جديدة**: العدد 2، 2000.

ليشيم، أ. «السكان الإسرائيليون ونظرتهم إلى مهاجري التسعينيات.» **بطحون سوتسيالي ـ الأمن الاجتماعي**: العدد 40، 1993.

ليفي، أ. «نحو سياسة الهويات: نضال الثقافة الشرقية من أجل الاعتراف بها ودعمها.» **بنيم ـ وجوه**: العدد 10، 1999.

ماوتنر، م. «إذاعة الجيش أو توحيد للروك والموت.» **بليليم ـ القانون الجزائي: دورية متعددة المجالات للقانون العام، المجتمع والثقافة**: العدد 9، 2001.

ـــــــ. «القضاء غير المرئي.» **ألبابيم ـ ألفان**: العدد 16، 1998.

مندلسون، ع. «التناقض الظاهري [مفارقة] في القومية: دراسة مقارنة في القومية العرقية في الولايات المتحدة.» **هستوريا ـ التاريخ**: العدد 2، 1998.

ميغد، ح. «محاكمة نس ـ تسيونا.» **بديرخ ـ في الطريق [دورية] نصوص لدراسة الحركة العمالية اليهودية**: السنة الثالثة، العدد 5، 1970.

ناطور، س. «من حكواتي القرية وحتى الدائرة العربية: عرب إسرائيل بين الثقافة الشعبية ومحاولة تشكيل إنتاج يهودي حديث.» **بنيم ـ وجوه**: العدد 10، 1999.

هاز، هـ. «ثقافة وقت الفراغ في إسرائيل.» **بنيم ـ وجوه: دورية للثقافة، المجتمع والتربية**: العدد 10، 1999.

هريئل، أ. «صعود وسقوط ثورة اللواطيين القانونية.» **همشباط ـ القانون**: العدد 12، 2001.

هوروفيتس، ن. «حركة «شاس» والصهيونية: تحليل تاريخي.» **كيفونيم حدشيم ـ اتجاهات جديدة**: العدد 2، 2000.

هيرتسبرغ، آ. «الحلم اليهودي ـ الأميركي.» **هآرتس**: 1986/ 4/ 23.

ـــــــ. «يهود الولايات المتحدة: قضايا وجودية.» **هآرتس**: 1983/ 3/ 28.

هيرتسوغ، ي. «التشريع والقضاء في الدولة اليهودية.» **يفنيه: مختارات أكاديمية ـ دينية**: العدد 1، 1949.

هيلمان، ش. وت. ربوبورت. «هؤلاء نساء أشكنازيات، وحيدات، يمارسن الدعارة مع العرب، غير مؤمنات بالرب وغير محبّات «لأرض ـ إسرائيل»: «نساء بالأسود» وتحدي النظام الاجتماعي.» **تيئورياه أوبيكوريت ـ دراسات نظرية ونقدية**: العدد 15، 1997.

يانكلوفيتش، شكيل ووايت. «استطلاع للرأي العام: اللاسامية في الولايات المتحدة.» **تفوتسوت ـ يسرائيل ـ شتات إسرائيل** العدد 21، 1983.

يزرعئيلي، د. «الذكورة والأنوثة في الخدمة العسكرية في الجيش الإسرائيلي.» **تيئوريا أوبيكوريت ـ دراسات نظرية ونقدية**: العدد 14، 1999.

يوفتحئيل، أ. «إثنوقراطية، جغرافيا وديمقراطية: ملاحظات حول سياسة تهويد البلاد.» **ألبايم ـ ألفان**: العدد 19، 2000.

أوراق

بريطال، د. «معطيات إحصائية.» **يهود الاتحاد السوفياتي في مرحلة انتقالية [كراس]**: العدد 16 (2)، 1995.

شلهاف، ي. «قدسية البلاد كعملية تلقين وأدلجة.» **دراسات في جغرافية «أرض ـ إسرائيل» [كراس]**: العدد 12، 1983.

فيرطبورغ، م. «الصحافة باللغة الروسية في إسرائيل.» **يهود الاتحاد السوفياتي في المرحلة الانتقالية [كراس]**: العدد: 16، (1)، 1994.

كرومر، ج. «توبة الخارجين على القانون: مقاربة دينية لإعادة التأهيل.» **عفريَنوت اوستياه حفرتيت ـ إجرام وانحراف اجتماعي [كراس]**: العدد 5، 1979.

اللجنة الملكية لفلسطين («أرض إسرائيل»). **محاضرات، وثيقة برلمانية 5479. ترجمة رسمية.** 1937.

ليساك، م. «سياسة استيعاب المهاجرين من الاتحاد السوفياتي من وجهة نظر اجتماعية ـ تاريخية.» **يهود الاتحاد السوفياتي [كراس]**: العدد 36، 1992.

أطروحات

أران، ج. «من الصهيونية الدينية إلى ديانة صهيونية: جذور حركة غوش إيمونيم وثقافتها.» (أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، الجامعة العبرية في القدس، 1987).

ألياش، ش. «الجدل داخل اليبشوف [المستوطنين] اليهودي في «أرض ـ إسرائيل» حول مشروع التقسيم (تقرير، «بيل»، تموز/ يوليو، 1937).» (أطروحة ماجستير، جامعة بار ـ إيلان، دائرة التاريخ العام، رمات ـ غان، 1973).

بار حاييم، ح. «نظام علاقات العمل في الاستيطان اليهودي في «أرض ـ إسرائيل» في فترة الانتداب وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية.» (أطروحة ماجستير، الجامعة العبرية في القدس، دائرة علم الاجتماع، 1972).

بار ـ ليف، م. «خريجو المدارس الدينية الثانوية في «أرض ـ إسرائيل»: بين التراث والتجديد.» (أطروحة لنيل لشهادة الدكتوراه، جامعة بار ـ ايلان، رمات ـ غان، 1997).

بايغا، م. «حركات اجتماعية، هيمنة وأسطورة سياسية: فحص مقارن لأيديولوجية «غوش إيمونيم» و«السلام الآن».» (مؤلف لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة، الجامعة العبرية في القدس، 1995).

ساسون ـ ليفي، أ. «تأسيس هويات جنسية في الجيش.» (مؤلف لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، الجامعة العبرية في القدس، 1999).

شبتاي، م. «بناء هوية في أوساط جنود مهاجرين من أثيوبيا: عمليات توضيح ونضال.» (مُؤلف لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة، جامعة بن غوريون في النقب، بئر السبع، 1995).

شتيرن، ب. «حركة العاملات في «أرض ـ إسرائيل»: مجلس العاملات، 1920–1939.» (مؤلف لنيل شهادة دكتوراه، جامعة حيفا، 1997).

شوريك، ت. «كرة القدم العربية في إسرائيل: مباريات الهوية.» (مؤلف لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة، الجامعة العبرية في القدس، 2001).

غرينشطاين، ر. «حركة تراث إسرائيل: نمو وتطور حزب طائفي.» (أطروحة ماجستير، جامعة حيفا، دائرة العلوم الاجتماعية وعلم الإنسان، 1984).

كورين، أ. «الجريمة، المكانة السياسية وفرض القانون: الأقلية العربية في إسرائيل في فترة الحكم العسكري (1948–1966).» (مؤلف لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة، الجامعة العبرية في القدس، 1997).

كولت، ي. «أيديولوجيا وواقع في حركة العمل في «أرض ـ إسرائيل»، 1905–1919.» (مؤلف لنيل شهادة دكتوراه، الجامعة العبرية في القدس، 1964).

كوهين، ي.، ي. ليرنر وب. ميلتسر. «اغتيال رابين: الصوت المهيمن والأصوات البديلة في الصحافة الإسرائيلية بالعبرية والروسية.» (أطروحة مقدمة إلى ميخائيل شاليف في إطار

الدورة الدراسية المجتمع الإسرائيلي الآن، الجامعة العبرية في القدس، دائرة العلوم الاجتماعية وعلم الإنسان، 1996).

كيمرلينغ، ب. «تأثير العوامل الأرضية والإقليمية في النزاع اليهودي ـ العربي على بناء المجتمع اليهودي في «أرض ـ إسرائيل».» (مؤلف لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة، الجامعة العبرية في القدس، همحلكاه لسوتسيولوجيا فأنثروبولوجيا [دائرة علم الاجتماع وعلم الإنسان]، 1974).

لوفو، ي. «إنقاذ يهود المغرب إلى عالم التوراة ـ التأثير الأشكنازي في عالم التوراة في المغرب.» (أطروحة ماجستير، الجامعة العبرية في القدس، همخون ليهدوت زْمنينو [معهد اليهودية المعاصرة]، 1997).

ماروم، ش. «سياسة إسرائيل الاجتماعية في الخمسينيات والستينيات وتشكل «الشرائح التي تعيش في ضائقة.» (أطروحة للماجستير، الجامعة العبرية في القدس، مدرسة العمل الاجتماعي وقسم التاريخ، 1997).

ميرسكي، ي. «تأقلم نفسي للطلاب المهاجرين من الاتحاد السوفياتي سابقاً في إسرائيل: وجهات نظر ديناميفسية.» (مؤلّف لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة، الجامعة العبرية في القدس، 1985).

ميمران، ي. «أنماط التوبة في أوساط التوابين من أبناء الطوائف الشرقية وأبناء الطوائف الأشكنازية الذين يتلقّون علاجاً نفسياً.» (أطروحة للماجستير، الجامعة العبرية في القدس، 1992).

هيلمان، ش. «رفض الخدمة في الجيش كمحاولة لتعريف جديد للمواطنة.» (أطروحة لنيل شهادة دكتوراه، الجامعة العبرية في القدس، دائرة العلوم الاجتماعية وعلم الإنسان، 1993).

يونغرمان، د. «مسارات مواجهة للطلاب اليهود الأثيوبيين في إسرائيل.» (مؤلف لنيل شهادة دكتوراه في الفلسفة، الجامعة العبرية في القدس، 1994).

II ـ الأجنبية

Books

Aaronsohn, R. *Building the Land: Stages in First Aliya Colonization, 1882-1904*. Jerusalem: Yad Ben Zvi Institute, 1983.

Adamson, W. L. *Hegemony and Revolution: A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*. Berkeley, CA: University of California Press, 1980.

Al-Haj, M. *Education, Empowerment and Control: The Case of the Arabs in Israel*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

——— and E. Leshem. *Immigrants from the Former Soviet Union in Israel: Ten Years Later. A Research Report*. Haifa: University of Haifa, 2000.

——— and H. Rosenfeld. *Arab Local Government in Israel*. Boulder, CO: Westview Press, 1990.

Althusser, L. *Lenin and Philosophy*. London: New Left Books, 1971.

——— and E. Balibar. *Reading Power*. Trans. B. Brewster. London: New Left Books, 1970.

American Jewish Committee. *Antisemitism in the United States*. New York: Yankelovich, Skelly and White, Inc., 1981.

Anderson, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1991.

Arbbry, A. J. (ed.). *Religion in The Middle East*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1969.

vol. 1.

Arian, A. *Politics in Israel: The Second Generation*. Revised

edition. London: Chathan House, 1985.

——— and M. Shamir (eds.). *The Elections in Israel, 1992.* Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

Aron, R. *The Opium of the Intellectuals.*Trans. by T. Kilmartin. London: Secker and Warburg, 1957.

Aronoff, M. *Power and Ritual in the Israeli Labor Party.* Assen: Van Gorcum, 1977.

Aschheim, S. *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923.* Madison, CT: University of Wisconsin Press, 1982.

Aviad, O'dea J. *Return to Judaism: Religious Renewal in Israel.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1983.

Avishai, B. *The Tragedy of Zionism: Revolution and Democracy in the Land of Israel.* New York: Farrar Strauss Giroux, 1985.

Avruch, K. *American Immigrants in Israel: Social Identities and Change.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981.

Azaryahu, M. *State Cults: Celebrating Independence and Commemorating the Fallen in Israel, 1948-1956.* Beersheda: Ben Gurion University of The Negev Press, 1995.

Barnett, M. N. *Confronting the Cost of War: Military Power, State and Society in Egypt and Israel.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

——— (ed.). *Israel in Comparative Perspectives: Challenging the Conventional Wisdom.* Albany, NY: State University of New York Press, 1996.

Basok, T. and Robert J. Brym (eds.). *Soviet Jewish Emigration and Resettlement in the 1990s.* Toronto: York Lines Press, 1991.

Beilin, Y. *His Brother's Keeper: Israel and Diaspora Jewry in the Tewenty First Century.* New York: Schoken Book, 2000s.

Beit-Hallahmi, B. *Despair and Deliverance: Private Salvation in Contemporary Israel.* Albany, NY: State University of New York Press, 1992.

Begin, M. *The Revolt.* New York: H. Schuman, 1951.

Bellah, R. *Beyond Belief.* New York: Harper and Row, 1979.

Benda, J. *The Treason of the Intellectuals.* Trans. by R. Aldington. New York: Norton, 1969.

Ben-Simon, D. *L'Intégration des juifs nord-africains en France.* Paris; La Haye: Mouton, 1971.

Ben-Yehuda, N. *Betrayals and Treason: Violations of Trust and Loyalty.* Boulder, CO: Westview Press, 2001.

———. *The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel.* Madison, CT: Wisconsin University Press, 1995.

Berman, E. and R. Klinov. *Human Capital Investment and Non-Participation: Evidences from a Sample with Infinite Horizons (Or: Jewish Fathers Stop Going to Work).* Jerusalem: Maurice Falk Institute for Economic Research, 1997. (Discussion Paper; no. 97.05)

Bernstein, D. *Constructing Boundaries: Jewish and Arab Workers in Mandatory Palestine.* Albany, NY: State University of New York Press, 2000.

——— (ed.). *Pioneers and Homemakers: Jewish Women in Pre-State Israel.* Albany, NY: State University of New York Press, 1992.

Bhabha, H. K. *The Location of Culture.* London: Routledge, 1994.

Birenbaum, P., J. Lively and G. Parry (eds.). *Democarcy, Consensus and Social Contract.* Beverly Hills; London: Sage, 1978.

Bocock, R. *Hegemony.* Chichester Sussex: Horwood, 1986.

Bogardus, E. S. *Immigration and Race Attitudes.* New York: Heath, 1928.

Bourdieu, P. *The Logic of Practice.* Cambridge, MA: Polity Press, 1990.

——— and J. S. Coleman (eds.). *Theory for a Changing Society.*

Boulder, CO; New York: Westview Press; Russel Sage Foundation, 1991.

Boyarin, D. *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of Jewish Man*. Berkeley, CA; London: University of California Press, 1997.

Brezis, E. S. and P. Temin (eds.). *Elites, Minorities and Economic Growth*. Rotterdam: Elsevier, 1999.

Brodkin, K. *How Jews Became White Folks and What that Says About Race in America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1998.

Brubaker, R. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

———. *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. New York: Cambridge University Press, 1996.

Brym, R. J. *The Jews of Moscow, Kiev and Minsk: Identity, Antisemitism and Emigration*. With the Assistance of Rozalina Ryvkina. London: Macmillan, 1994.

Carnoy, M. *Economic Democracy: The Challenge of the 1980s*. White Plains, NY: M. E. Shape, 1980.

Cohen, A. *Israel and the Bomb*. New York: Colombia University Press, 1998.

_____ and G. Wolsfeld (eds.). *Framing the Intifada: Media and People*. New Jersey: Albex Publishing Corporation, 1993.

Cohen, E. *The City in Zionist Ideology*. Jerusalem: The Hebrew University, Eliezer Kaplan School of Economic and Social Sciences, 1970.

———, M. Lissak and U. Almagor (eds.). *Comparative Social Dynamics*. Boulder, CO: Westview Press, 1985.

Cohen, J. L. and A. Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

Cohen, M. *Zion and the State: Nation, Class and the Shaping of Modern Israel*. Oxford; New York: Basil Blackwell, 1987.

——— and S. M. Lipset. *Attitudes of American Jews toward Israel and Israelis: The 1983 National Survey of American Jews and Jewish Communal Leaders*. New York: Institute of American Jewish Israeli Relations, 1983.

Cohen, S. M. *American Modernity and Jewish Identity*. New York; London: Tavistock Publications, 1983.

Cohen, Stuart A. (ed.). *Democratic Societies and their Armed Forces: Israel in Comparative Context*. London: Frank Cass, 2000.

Connell, R.W. *Masculinity*. Cambridge, MA: Polity Press, 1995.

Cox, H. C. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York: Macmillan, 1971.

Creighton C. and M. Shaw (eds.). *The Sociology of War and Peace*. London: Macmillan, 1987.

Cuddihy, J. M. *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Levi Strauss, and the Jewish Struggle with Modernity*. New York: Basic Books, 1974.

Davie, M. R. *World Immigration: With Special Reference to the United States*. New York: Macmillan, 1936.

Davis, M. (ed.). *Zionism in Transition*. New York: The Herzi Press, 1980.

Dominguez, V. *People as Subject, People as Object - Selfhood and Peoplehood in Contemporary Israel*. Madison, CT: The University of Wisconsin Press, 1989.

Doumani, B. *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900*. Berkeley, CA; Los Angeles, CA: University of California Press, 1995.

Dowty, A. *The Jewish State: A Century Later*. Los Angeles, CA: University of California Press, 1998.

Durkheim, E. *Suicide: A Study in Sociology*. London: Routledge and K. Paul, 1951.

Eisenstadt, Sh. N. *The Absorption of Immigrants: A Comparative Study Based Mainly on the Jewish Community in Palestine and the State of Israel*. London: Routledge & Kegan, 1954.

———. *Israeli Society*. New York: Basic Books, 1967.

———. *Modernization: Protest and Change*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1966.

———. *The Transformation of Israeli Society: An Essay in Interpretation*. London: Wiedenfeld and Nicholson, 1985.

Elior, R. *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidim*. Albany, NY: State University of New York, 1993.

Enloe, C. H. *Does Khaki Become You? The Militarization of Women's Life*. Boston, MA: South End Press, 1983.

ESCO Foundation for Palestine. *A Study of Jewish, Arab and British Policies*. New Haven, CT: Yale University Press, 1947. 2 vols.

Esman, M. and I. Rabinovich (eds.). *Ethnicity, Pluralism and State in the Middle East*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988.

Etzioni-Halevy, E. and R. Shapira. *Political Culture in Israel: Cleavage and Integration Among Israeli Jews*. New York: Praeger, 1977.

Evans, P. B., D. Rueschemeyer and Th. Skocpol (eds.). *Bringing the State Back in*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1985.

Fink, A., S. Fink and J. Press (eds.). *Independence Park: The Lives of Gay Men in Israel*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.

Firro, K. M. *The Druzes in the Jewish State: A Brief History*. Leiden: Brill, 1999.

Fisch, H. *The Zionist Revolution: A New Perspective*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1978.

Foucault, M. *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980.

———. *Power/ Knowledge*. New York: Pantheon, 1980.

Friedlander, D. and C. Goldscheider. *The Population of Israel*.

New York: Columbia University Press, 1979.

Friedmann, G. *Fin du peuple juif?*. Paris: Gallimard, 1965.

Fuchs, L. H. *Political Behavior of American Jews*. Glencoe, IL: The Free Press, 1956.

Gellner, E. *Nations and Nationalism*. Oxford and London: Balckwell, 1983.

Giddens, A. *The Nation State and Violence: A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Beverly Hills; Los Angeles, CA: California University Press, 1985.

Gitelman, Z. *Immigration and Indenity*. Los Angeles, CA: The Susan and David Wilstein Institute of Jewish Policy Studies, 1995.

———. *Jewish Nationality and Soviet Politics: The Jewish Section of the CPSU, 1917-1930*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972.

Glasner, P. E. *The Sociology of Secularization: A Critique of a Concept*. London: Routledge and Kegan Paul, 1977.

Glazer, N. and D. P. Moyninhan. *Beyond the Melting Pot: The Negress, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. Cambridge, MA: MIT Press, 1963.

Goldberg, S. P. *The American Jewish Community: It's Structure, Role and Organization*. New York: Council of Jewish Federations and Welfare Funds, 1968.

Goldscheider, C. *Jewish Continuity and Change: Emerging Patterns in America*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1985.

——— (ed.). *Population and Social Change in Israel*. Boulder, CO: Westview Press, 1992.

Gouldner, A. *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. New York: Seabury Press, 1978.

Gover, Y. *Zionism: The Limits of Moral Discourse in Israeli Fiction*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1994.

Gramsci, Antonio. *The Modern Prince, and Other Writings*. Trans.

L. Marks. New York: International Publishers, 1957.

———. *Selections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wisharg, 1971.

Granott, A. *Agrarian Reform and the Record of Israel*. London: Eyre & Spottiswoode, 1956.

Grawert, Rolf [et al.] (eds.). *Offene Staatlichkeit*. Berlin: Duncker & Humblot, 1995.

Grinberg, L. L. *Split Corporatism in Israel*. Albany, NY: SUNY Press, 1991.

Gross, Nachum T. *Laying the Foundations of Israel's Economic System, 1948-1951*. Jerusalem: Falk Institute for Economic Research, 1988. (Discussion paper; no 88.07)

Grove-Pollak, F. (ed.). *The Saga of a Movement: WIZO, 1920-1970*. [Tel-Aviv]: Dept. of Organisation & Education of Wizo, [1970?].

Gruber, R. *Rescue: The Exodus of the Ethiopian Jews*. New York: Atheneum, 1987.

Gurevich, D., A. Gertz and A. Zanker. *Statistical Handbook of Jewish Palestine*. Jerusalem: The Jewish Agency, 1947.

Habermas, J. *Knowledge and Human Interest*. Trans. J. Shapiro. Boston, MA: Beacon, 1968.

———. *Theory and Pratice*. Trans. J. Viertel. Boston, MA: Beacon, 1970.

Halevi, N. *The Economic Development of the Jewish Community in Palestine*. Jerusalem: Falk Institute for Economic Research, 1979.

——— and R. Klinov-Malul. *The Economic Development of Israel*. New York: Praeger, 1968.

Handlin, O. *Adventure in Freedom: Three Hundred Years of Jewish Life in America*. New York: MacGraw- Hill, 1954.

Harkabi, Y. *Arab Strategies and Israel's Response*. New York: The Free Press, 1977.

Harshav, B. *Language in Time of Revolution*. Los Angeles, CA: University of California Press, 1993.

———. *The Meaning of Yiddish*. Los Angeles, CA: University of California Press, 1990.

Hattis, S. L. *The Bi-National Idea in Palestine During the Mandatory Times*. Haifa: Shikmona, 1970.

Hazony, Y. *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul*. New York: A New Republic Book, by Basic Books, 2000.

Hechter, M. *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*. Berkeley, CA: University of California Press, 1975.

Herman, S. N. *Israelis and Jews: The Continuity of an Identity*. New York: Random House, 1970.

Hobsbawm, E. J. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990.

——— and T. Ranger (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.

Hoffman, J. *The Gramscian Challenge: Coercion and Consent in Marxist Political Theory*. Oxford: Blackwell, 1984.

Hofnung, M. *Law, Democracy and National Security in Israel*. Aldershot: Dartmouth Publishing Comp., 1998.

Horowitz, I. L. *Israeli Ecstasies/ Jewish Agonies*. New York: Oxford University Press, 1974.

Horowitz, T. *The Soviet Man in an Open Society*. Lanham: University Press of America, 1989.

——— (ed.). *Between Two Worlds*. Lanham: University Press of America, 1986.

Hoy, D. C. (ed.). *Foucault: A Critical Reading*. Oxford: Blackwell, 1986.

Hunter, J. D. *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Book, 1991.

Huntington, S. P. *American Politics: The Promise of Disharmony*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

———. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.

Inbar, M. and Ch. Adler. *Ethnic Integration in Israel: A Comparative Study of Moroccans Who Settled in France and Israel*. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1977.

Inglehart, R. and P. R. Abramson. *Value Change in Global Perspective*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1995.

Inkeles, A. *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974.

Jiryis, S. *The Arabs of Israel*. New York: Monthly Review Press, 1976.

Kahane, R. and T. Rapoport. *The Origins of Postmodern Youth: Informal Youth Movements in Comparative Perspective*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997.

Kaplan, S. *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia from Earliest Time to the Twentieth Century*. New York: New York University Press, 1992.

Karsh, E. and I. Karsh. *Empires of the Sand: The Struggle for Mastery in the Middle East, 1789-1923*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Katz, E. and M. Gurevitch. *The Seculariztion of the Leisure: Culture and Communication in Israel*. London: Faber and Faber, 1976.

Kaufman, E., S. Abed and R. Rothstein (eds.). *Democracy, Peace and the Israeli Palestinian Conflict*. Boulder, CO: Lynne Reinner, 1993.

Keane, J. *Democracy and Civil Society*. London: Verso, 1988, pp. 31-68.

——— (ed). *Civil Society and State*. London: Verso, 1988.

Kepnes, S. (ed.). *Interpreting Judaism in a Post-Modern Age*. New York: University Press, 1996.

Kimmerling, B. *The Interrupted System: Israeli Civilians in War and Routine Times*. New Brunswick, NJ: Transaction, 1985.

———. *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society and the Military*. Los Angeles, CA; Berkeley, CA: University of California Press, 2001.

———. *Politicide: Ariel Sharon's Wars against the Palestinians*. London; New York: Verso, 2003.

———. *Zionism and Economy*. Cambridge, MA: Schenkman, 1983.

———. *Zionism and Territory: The Socioterritorial Dimension of Zionist Politics*. Berkeley, CA: Institute of International Studies, University of California, 1983.

——— (ed.). *The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers*. Albany, NY: State University of New York Press, 1989.

——— and J. S. Migdal. *The Palestinian People: A History*. 2nd revised ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

——— and ———. *Palestinians: The Making of a People*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

Klatzkin, J. *Krisis und Endscheidung in Judentum: Der Probleme des Modern Judentums*. Berlin: Juedischer Verlag, 1921.

Kook, A. I. *The Lights of Penitence. The Moral Principles - Lights of Holiness: Essays, Letters and Poems*. Trans. by Ben Zion Bokser. New York: Paulist, 1978.

Krausz, E. (ed.). *Studies of Israeli Society: Migration, Ethicity and Community*. New Brunswick, NJ; London: Transaction, 1980.

vol. 1.

Kretzmer, D. *The Legal Status of the Arabs in Israel*. Boulder, CO: Westview Press, 1990.

Laitin, D. *Hegemony and Culture: Politics and Religious Changes Among the Yoruba*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1986.

Landau, J. M. *The Arabs in Israel: A Political Study*. London and New York: Oxford University Press, 1969.

Landshut, S. *Eretz Israel Triple Alliance: Jewish National Land, Labor and Capital*. Jerusalem: Keren Hayesod, 1942.

Laqueur, W. *A History of Zionism*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1972.

Lee, R. *Religion and Leisure in America*. New York: Abingdon Press, 1964.

Levy, Sh., H. Levinson and E. Katz. *Beliefs, Observances and Social Interaction Among Israeli Jews*. Jerusalem: Guttman Institute of Applied Social Research, 1993.

Levy, Y. *Trial and Error: Israel's Route from War to De-Escalation*. Albany, NY: New York State University Press, 1997.

Lewis, B. *History: Remembered, Recovered, Invented*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.

Liebman, Ch. S. and E. Don-Yehiya. *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in Israel*. Berkeley, CA: University of California Press, 1983.

——— and E. Katz. *The Jewishness of Israelis: Responses to Guttman Report*. Albany, NY: New York State University Press, 1997.

Linenthal, E. T. *Preserving Memory: The Struggle to Create America's Holocaust Museum*. New York: Penguin Books, 1995.

Lockman, Z. *Comrades and Enemies: Arab and Jewish Workers in Palestine, 1906-1948*. Berkeley, CA: University of California Press, 1996.

Loewenthal, N. *Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990.

Loomsky-Feder, E and E. Ben-Ari (eds.). *The Military and Militarism in Israeli Society*. Albany, NY: New York State University Press, 1999.

Luckmann, Th. *The Invisible Relibion*. New York: Macmillan, 1967.

Lukes, S. *Power: A Radical View*. London: Macmillan, 1974.

Lustick, I. *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel*. New York: Council of Foreign Relations, 1988.

———. *Unsettled States/ Disputed Lands: Britain and Irland, France and Algeria, Israel and the West Bank-Gaza*. Ithaca, NY; London: Cornell University Press, 1993.

Mandel, N. J. *The Arabs and Zionism before World War I*. Berkeley, CA; Los Angeles, CA: University of California Press, 1976.

Mannheim, K. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1936.

Mar'i, S. Kh. *Arab Education in Israel*. New York: Syracuse University Press, 1978.

Martin, D. *The Breaking of the Image: A Sociology of Christian Theory and Practice*. London: Basil Blackwell, 1980.

———. *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*. London: Routledge and Kegan Paul, 1969.

Martin, M. *Der Katholische weg in reich: Der weg des Deuchen Katholizismus vom Kulturkamph hin zur staatstraganden kraft*. Frankfurt: P. Lang, 1998.

Matras, J. *Social Change in Israel*. Chicago, IL: Aldine, 1965.

McCarthy, J. *The Population of Palestine: Population History and Statistics of the Late Ottoman Period and the Mandate*. New York: Columbia University Press, 1990.

Medding, P. Y. *Mapai in Israel*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1972.

——— (ed.). *Studies in Contemporary Jewryvol. II: Symposium:The Challenge of Modernity and Jewish Orthodoxy*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1986.

Memmi, A. *Who Is an Arab Jew?*. Jerusalem: Academic Committee on the East, 1975.

Metzer, J. *The Divided Economy of Mandatory Palestine*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1998.

Migdal, J. S. *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

———. *Through the Lens of Israel: Explorations in State and Society*. Albany, NY: State University of New York Press, 2001.

———, A. Kohli and V Shue (eds.). *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1994.

Miller, Y. N. *Government and Society in Rural Palestine, 1920-1948*. Austin, TX: University of Texas Press, 1985.

Moskovich, W. *Rising to the Challenge: Israel and the Absorption of Soviet Jews*. London: Institute of Jewish Affairs, 1990.

Moss, R. *The Collapse of Democracy*. London: Temple- Smith, 1975.

Mosse, G. L. *Nationalism and Sexuality*. Madison, CT: University of Wisconsin Press, 1985.

Motzkin, G. *Time and Transcendence: Secular History, the Catholic Reaction and the Rediscovery of the Future*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992.

Mouffe, Ch. (ed.). *Gramsci and Marxist Theory*. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

Myers, D. N. *Re-Inventing the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*. New York: Oxford University Press, 1995.

Nakhleh, Kh. *Palestinian Dilemma: Nationalist Conciousness and University Education in Israel*. Belmont, MA: The Association of Arab-American University Graduates, 1979.

Neeman-Arad, G. *America, Its Jews and the Rise of Nazism*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2000.

Nemeth, T. *Gramsci's Philosophy: A Critical Study*. New Jersey: Humanties Press, 1988.

Newman, D. (ed.). *Boundaries, Territory and Postmodernity*. London: Frank Cass, 1999.

———. *The Impact of Gush Emunim: Politics and Settlement in the West Bank*. London: Croom Helm, 1985.

Nini, Y. *The Jews of Yemen, 1800-1914*. Chur: Harwood Academicc Publishers, 1991.

Nordlinger, E. *The Autonomy of the Democratic State*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

Ohnuki-Tierney, E. (ed.). *Culture and History: New Directions*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.

Palestine, Government of. *Survey of Palestine, Prepared in December 1945 and January 1946 for the Information of the Anglo-American Committee of Inquiry*. Jerusalem: Government Printer, 1946.

Panikkar, R. *Worship and Secular Man*. London: Darton, Longman and Todd, 1973.

Parfitt, T. *Operation Moses: The Story of the Exodus of the Falasha Jews from Ethiopia*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1985.

Peled, Y. *Class and Ethnicity in the Pale: The Political Economy of Jewish Worker's Nationalism in the Late Imperial Russia*. New York: St. Martin's Press, 1989.

Peristiany, J. G. (ed.). *Kinship and Modernization in Mediterranean Society*. Rome: American Universities Field Staff, 1976.

Philips, B. A. *Re-examining Intermarriage: Trends, Texture, Strategies*. Los Angeles, CA; New York: American Jewish Federation, 1997.

Podhoretz, N. *Ex-Friends: Falling Out with Allen Ginsberg Lionel and Diana Trilling, Lillian Hellman, Hannah Arendt and Norman Mailer*. New York: The Free Press, 1999.

Pratt, V. *Religion and Secularisation*. London: Macmillan, 1970.

Qvotrup, J. [et al.] (eds.). *Childhood Matters: Social Theory, Practice and Politics*. Aldershot: Avebury, 1994.

Rabinowitz, D. *Overlooking Nazareth: The Ehtnography of*

Exclusion in a Mixed Town in Galilee. New York: Cambridge University Press, 1996.

Raeff, M. *Russia Abroad: A Cultural History of Russian Emigration (1919-1939)*. New York: Oxford University Press, 1990.

Robbins, B. (ed.). *Intellectuals: Aesthetics, Politics, Academics*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1990.

Ro'i, Y. and A. Beker (eds.). *Jewish Culture and Identity in the Soviet Union*. New York: New York University Press, 1991.

Said, E. W. *Orientalism*. London: Penguin Books, 1978.

Samuels, Sh. *Principal Antisemitic Attacks in France: l January - 12 May 2002*. Paris: Center Simon Wiesnthal, Europe, 2002.

Schmelz, U. O. and G. Natan (eds.). *Scripta Hierosolymitana: Studies in the Population of Israel*. Jerusalem: Magnes, 1986.

———, S. Della - Pergola and U. Avner. *Ethnic Differences Among Israeli Jews: A New Look*. Jerusalem: The Institute of Contemporary Jewry of Hebrew University and The American Jewish Committee, 1991.

Seligman, A. B. *The Idea of Civil Society*. New York: The Free Press, 1992.

Selzer, M. (ed.). *Zionism Reconsidered: The Rejection of Jewish Normalcy*. London: Collier-Macmillan Ltd., 1970.

Semyonov, M. and N. Levin-Epstein. *Hewers of Woods and Drawers of Water: Non-Citizen Arabs in the Israeli Labor Market*. Ithaca, NY: Cornell University Institute for Labor Relations, 1987.

Shafir, G. *Land, Labour and the Origins of the Israeli - Palestinian Conflict*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1989.

Shalev, M. *Labor and the Political Economy in Israel*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Shamgar- Handelman, Lea. *Israeli War Widows - Beyond the Glory of Heroism*. South Hadley, MA: Bergin & Garvey Publication, 1986.

Shamir, R. *The Colonies of Laws: Colonialism, Zionism and Law in Early Mandate Palestine.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2000.

Shapiro, Y. *Leadership to the American Zionist Organization, 1897-1930.* Urbana: University of Illinois Press, 1971.

Sheffer, G. (ed.). *Modern Diasporas in International Politics.* London: Sydney, 1986.

Shils, E. *Center and Periphery: Essays in Macro-Sociology.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1975.

Shohat, E. *Israeli Cinema: East/ West and the Politics of Representation.* Austin, TX: University of Texas Press, 1989.

Shye, S. [et al.]. *The Evaluation of Olim Associations.* Jerusalem: LouisGuttman Israel Institute of Applied Social Research, 1991. (Pub.no. 55/ 1157)

Siegel, D. *The Great Immigration: Russian Jews in Israel.* New York: Berghahn Press, 1998.

Silberman, C. A. *A Certain People: American Jews and Their Lives Today.* New York: Summit Books, 1985.

Silberstein, L. J. *The Postzionism Debate: Knowledge and Power in Israeli Culture.* New York: Routledge, 1999.

Singer, David (ed.). *American Jewish Year Book 1996.* New York: American Jewish Committee, 1996.

———. *American Jewish Year Book 1999.* New York: American Jewish Committee, 1999.

Sivan, E. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics.* New Haven, CT: Yale University Press, 1990.

Sklare, M. *America's Jew.* New York: Random House, 1971.

——— and J. Greenblum. *Jewish Identity on the Suburban Frontier: A Study of Group Survival in the Open Society.* Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1979.

———, J. Grenblum and B. Ringer. *Not Quite at Home: How an American Jewish Community Lives With Itself and Its Neighbours.* New York: American Jewish Committee, 1969.

——— (ed.). *The American Jewish Society.* New York: Behrman House, 1974.

Smith, A. D. *The Ethnic Origins of the States*. Oxford: Blackwell, 1986.

Smith, B. J. *The Roots of Separatism in Palestine: British Economic Policy, 1920-1929*. Syracuuse: Syracuuse University Press, 1993.

Smith, H. *Attitudes of Israelis Towards America and American Jews*. Jerusalem: Institute of American Jewish-Israeli Relations, The American Jewish Committee, 1983.

Smith, S. B. *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*. New Haven, CT: Yale University Press, 1998.

Smooha, S. *Arabs and Jews in Israel*. Boulder, CO: Westview Press, 1989-1992.

v. 1: *Conflicting and Shared Attitudes in a Divided Society*.

v. 2: *Change and Continuity in Mutual Intolerance*.

———. *Israel: Pluralism and Conflict*. Berkeley, CA; Los Angeles, CA: University of California Press, 1978.

Sobel, Z. and B. Beit- Hallahmi (eds.). *Tradition, Innovation, Conflict: Jewishness and Judaism in Contemporary Israel*. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.

Sokol, M. (ed.). *Rabbinic Authority and Personal Autonomy*. London: Aronson, for Orthodox Forum Series, Yeshiva University, 1992.

Southern, G. E. *The Bavarian Kulturkampf: A Chapter in Government, Church and Society in the Early Bismarckreich*. Ann Arbor, Michigan: UMI Dissertation Service, 1993.

Sprinzak, E. *The Ascendance of Israel's Radical Right*. New York: Oxford University Press, 1991.

Stark, R. and W S. Bainbridge. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley, CA: University of California Press, 1985.

Stern, S. *Jewish Identity in Early Rabbinic Writing*. Leiden: E. J. Brill, 1994.

Stone, R., L. Guttman and S. Levy. *Social Change in Israel: Attitudes and Events*. New York: Praeger, 1982.

Sussman, Z. *The Policy of the Histadruth with Regard to Wage Differentials. A Study of the Impact of Egalitarian Ideology and Arab Labour on Jewish Wages in Palestine*. Jerusalem: Falk Institute of Economy Research, 1969.

Swirski, B. and M. P. Safir (eds.). *Calling the Equality Bluff: Women in Israel*. New York: Pergamon Press, 1993.

Swirski, Sh. *Israel: The Oriental Majority*. London: Zed Books, 1989.

Szereszewski, R. *Essays on the Structure of the Jewish Economy in Palestine and Israel*. Jerusalem: Falk Institute of Economy Research, 1968.

Talmon-Gerber, Y. *Family and Community in the Kibbutz*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.

Tamarin, G. R. *The Israeli Dilemma: Essays on a Warfare State*. Rotterdam: Rotterdam University Press, 1973.

Teller, J. L. *Strangers and Natives: The Evolution of the American Jew From 1921 to Present*. New York: Delacort Press, [1968].

Theilhaber, F. A. *Der Untergang der Deutschen Juden: Eine Volkswirtschaftliche Studie*. Berlin: Juedisher Verlag, 1921.

Turner, B. S. *Religion and Social Theory: A Materialist Perspective*. London: Heinemann, 1983.

Wallace, Anthony F. C. *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House, 1966.

Weil, S. (ed.). *Roots and Routes: Ethnicity and Migration in Global Perspectives*. Jerusalem: The Magness Press, 1999.

Weingrod, A. *Reluctant Pioneers: Village Development in Israel*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1966.

Weintraub, D., M. Lissak and Y. Azmon. *Moshava, Kibbutz and Moshav: Patterns of Rural Settlement and Development in Palestine*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1969.

——— [et al.]. *Immigration and Social Change: Agricultural Settlements of New Immigrans in Israel.* New York: Humanity Press, 1971.

Weisburd, D. *Jewish Settler Violence: Deviance as a Social Reaction.* University Park; London: The Pennsylvania State University, 1989.

Weiss, M. *The Chosen Body.* Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.

Wertheimer, J. (ed.). *Conservative Synagogues and their Members: Highlights of the North American Survey 1995-1996.* New York: Jewish Theological Seminary of America, 1996.

Westheimer, R. and S. Kaplan. *Surviving Salvation: The Ethiopian Jewish Family in Transition.* New York: New York University Press, 1992.

Willner, D. *Nation Building and Community in Israel.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.

Yuval-Davis, N. *Gender and Nation.* London: Sage Publications, 1997.

Zaslavski, V. and R. J. Brym. *Soviet Jewish Emigration and Soviet Nationality Policy.* New York: St. Martin's Press, 1983.

Zelizer, B. *Remembering to Forget: Holocaust Memory Through the Camera Eyes.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1998.

Zerubavel, Y. *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1995.

Zureik, E. T. *The Palestinians in Israel: A Study in Internal Colonialism.* London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1979.

Periodicals

Adoni, H. «Literacy and Reading in a Multimedia Environment.» *Journal of Communication*: vol. 45, no. 2, 1995.

Al-Haj, M. «The Arab Internal Refugees in Israel: The Emergence

of a Minority within the Minority.» *Immigration and Minorities*: vol. 7, 1988.

——— and H. Rosenfeld. «The Emergence of an Indigenous Political Framework in Israel: The National Committee of Chairmen of Arab Local Authorities.» *Asian and African Studies*: nos. 2/3, 1989.

Anderson, P. «The Antinomies of Antonio Gramsci.» *New Left Review*: vol. 100, 1976-1977.

Appadurai, A. «The Past as a Scarce Resource.» *Man*: vol. 2, 1981.

Aran, G. «The Beginning of the Road from Religious Zionism to Zionist Religion.» *Studies in Contemporary Jewry*: vol. 2, 1985.

Ashkenazi, M. «What Is this Custom? Funeral Rites and Confusion Among Middle-Class Israelis.» *Israel Journal of Social Science Research*: vol. 8, 1993.

Avineri, Sh. «Israel in the Post Ben Gurion Era: The Mimesis of Messianism.» *Meadstream*: vol. 11, 1965.

Azarya, V. and B. Kimmerling. «New Immigrants in the Israeli Armed Forces.» *Armed Forces and Society*: vol. 3, 1980.

——— and N. Chazan. «Disengagement from the State in Africa: Reflections on the Experience of Ghana and Guinea.» *Comparative Studies in Society and History*: no. 29, January 1987.

Bachi, R. «Diaspora Population: Past Growth and Present Decline.» *The Jerusalem Quarterly*: vol. 22, 1982.

Bar-Yosef, R. «De-Socialization and Re-Socialization: The Adjustment Process of New-Immigrations in Israel.» *International Migration Review*: vol. 2, no. 3, 1968.

——— and D. Padan-Eisentark. «Role System under Stress: Sex Roles in War.» *Social Problems*: vol. 25, 1977.

Ben-Ari, E. and Y. Bilu. ««Saints» Sanctuaries in Israeli Development Towns: On a Mechanism of Urban Transformation.» *Urban Anthropology*: vol. 16, 1987.

Ben-Simon, D. «L'Intégration économique des immigrants nord-africains en Israël et des juifs nord-africains en France.» *Revue Française de Sociologie*: vol. 10, 1969.

Benyamini, K. «Israeli Youth and the Image of the Arab.» *The Jerusalem Quarterly*: vol. 20, 1981.

Bernstein, D. «Immigrant Transit Camps: The Formation of Dependent Relations in Israeli Society.» *Ethnic and Racial Studies*: vol. 1I, no. 3, 1981.

Calhoun, C. «Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-Determination.» *International Sociology*: vol. 8, no. 4, 1993.

Carmi, Sh. and H. Rosenfeld. «The Emergence of Militaristic Nationalism in Israel.» *International Journal of Politics, Culture and Society*: vol. 3, no. 1, 1989.

Cohen, E. «Ethnicity and Legitimation in Contemporary Israel.» *The Jerusalem Quarterly*: vol. 28, 1983.

Cohen, S. A. «The Hesder Yishivot in Israel: A Church-State Military Arrangment.» *Journal of State and Church*: Winter 1993.

Connell, R. W. «The State Gender and Sexual Policy: Theory and Appraisal.» *Theory and Society*: vol. 19, 1990.

Cordova, A. «The Institutionalization of a [Jewish] Cultural Center in Palestine: The Case of the Writer's Association.» *Jewish Social Studies*: vol. XLII, 1980.

Daaler, H. «The Consociational Democracy Theme.» *World Politics*: vol. 4, 1974.

Dahan-Kalev, H. «The Oppression of Woman by Other Woman: Relations and Struggle Between Mizrahi and Ashkenazi Woman in Israel.» *Israel Social Science Research*: vol. 12, no. 1, 1997.

Della - Pergola, S., U. Rebhun and M. Tolts. «Prospecting Jewish Future: Population Project, 2000-2080.» *American Jewish Year Book*: vol. 100, 2000.

Deshen, Sh. «The Judaism of Middle-Eastern Immigrants.» *The Jerusalem Quarterly*: vol. 13, 1979.

Edelman, J. «The Centenary of Jewish Immigration to the United States 1881-1981.» *Judaism*: vol. 32, 1983.

Eisenstadt, Sh. N. «The Social Structure of the Jewish Community in Palestine.» *Jewish Social Studies*: vol. 10, 1948.

——— and B. Giesen. «The Construction of Collective Identity.» *European Journal of Sociology*: vol. 36, no. 1, 1994.

Enloe, C. H. «Internal Colonialism, Federalism and Alternative State Development Strategie.» *Publius*: vol. 4, 1977.

Even Zohar, I. «The Emergence of a Native Hebrew Culture in Palestine, 1882-1948.» *Studies in Zionism*: vol. 4, 1981.

Farjoun, E. «Palestinian Workers in Israel - A Reserve Army of Labour.» *Khamsin*: vol. 7, 1980.

Femia, J. «Hegemony and Consciousness in the Thought of Antonio Gramsci.» *Political Studies*: vol. 23, 1975.

Fisher, A. M. «The National Gallup Polls and American Jewish Demography.» *American Jewish Year Book*: vol. 83, 1983.

Floresheim, Y. «Immigration to Israel from the Soviet Union in 1991.» *Jews and Jewish Topics in the Soviet Union and Eastern Europe*: vol. 3, 1992.

Frenkel, E. «The Russian Press in Israel.» *Soviet Jewish Affairs*: vol. 7, no. 1, 1977.

Friedman, M. «The Haredim and the Holocaust.» *The Jerusalem Quarterly*: vol. 53, 1990.

Friedman, T. L. «American in the Mind of Israel.» *The New York Times*: 25 May 1986.

Gerson, A. «Trustee Occupant: The Legal Status of Israel Presence in the West Bank.» *Harvard International Law Journal*: vol. 14, 1973.

Gitelman, Z. «Soviet Jewish Emigrants: Why Are They Choosing America?.» *Soviet Jewish Affairs*: vol. 1, 1977.

———. «Soviet Immigrants Resettlement in The United States.» *Soviet Jewish Affairs*: vol. 12, 1982.

Gold, S. J. «Soviet Jews in the United States.» *American Jewish Yearbook*: vol. 94, 1994.

Goldberg, A. and A. Kirchenbaum. «Black Newcomers to Israel: Contact Situation and Social Distance.» *Sociology and Social Research*: vol. 74, no. 1, 1989.

Goldberg, H. «Culture and Ethinicity in Study of Israeli Society.» *Ethnic Groups*: vol. 1, no. 3, 1977.

Goldstein, S. «The Jews in The United States: Perspectives from Demography.» *American Jewish Year Book*: vol. 81, 1981.

———. «Profile of American Jewry: Insights from the 1990 National Jewish Population Survey.» *American Jewish Year Book*: 1992.

Handelman, D. «Contradictions Between Citizenship and Nationality: Their Consequences for Ethinicity and Inequality in Israel.» *International Journal of Politics, Culture and Society*: vol. 3, 1994.

Helman, S. «Militarism and the Construction of Community.» *Journal of Political and Military Sociology*: vol. 4, no. 25, 1997.

Hobsbawm, E. J. «The Great Gramsci.» *New York Review of Books*: 4 April 1974.

Hofnung, M. «The Unintended Consequence of Unplanned Legislative Reform: Constitutional Politics in Israel.» *American Journal of Comparative Law*: vol. 44, 1997.

Horowitz, D. «More than a Change in Government.» *The Jerusalem Quarterly*: vol. 5, 1977.

——— and B. Kimmerling. «Some Social Implications of Military Service and Reserves System in Israel.» *Archives Européenes de Sociologie*: vol. 15, 1974.

Izraeli, D. «The Zionist Women's Movement in Palestine, 1911-1927: A Sociological Analysis.» *Signs*: vol. 7, no. 1, 1981.

Jakubowicz, A. «Social Justice and Politics of Multiculturalism in Australia.» *Social Justice*: vol. 16, no. 3, 1989.

Jelen, T. G. «Religion and the American Political Culture: Alternative Models of Citizenship and Discipleship.» *Sociology of Religion*: vol. 3, 1995.

Joppke, C. «Multiculturalism and Immigration: A Comparison of United States, Germany, and Great Britain.» *Theory and Society*: vol. 25, 1996.

Kaplan, S. and Ch. Rosen. «Ethiopian Jews in Israel.» *American Jewish Year Book*: 1994.

Karabel, J. «Revolutionary Contradictions: Antonio Gramsci and the Problem of Intellectuals.» *Politics and Society*: vol. 6, 1976.

Kass, D. and M. S. Lipset. «Israelis in Exile.» *Commentary*: November 1979.

Katz, J. «Situating Zionism in Contemporary Jewish History.» *Forum*: vol. 44, 1982.

Kidd, Q. and A. Lee. «Postmaterialist Values and the Environment: A Critique Reappraisal.» *Social Science Quarterly*: vol. 78, no. 1, 1997.

Khanin, V. «Israeli «Russian» Parties and the New Immigrant Vote.» *Israel Affairs*: vol. 7, nos. 2-3, 2000.

———. «Judaism and Organized Jewish Movement in the Public Square of the USSR/CIS After World War II: the Ukrainian Case.» *Jewish Political Studies Review*: vol. 11, nos. 1-2, 1999.

Kimmerling, B. «Between Hegemony and Dormant Kulturkampf in Israel.» *Israel Affairs*: vol. 4, nos. 3-4, 1999.

———. «A Model for Reciprocal Relations Between the Jewish and Arab Communities in Mandatory Palestine.» *Plural Societies*: vol. 13, no. 1, 1982.

———. «Patterns of Militarism in Israel.» *European Journal of Sociology*: vol. 2, 1993.

———. «Peace for Territories: A Macro-Sociological Analysis of the Concept of Peace in Zionist Ideology.» *Journal of Applied Behavioral Science*: vol. 23, no. 3, 1987.

———. «Sovereignty, Ownership and Presence in the Jewish-Arab Territorial Conflict: The Case of Bira'm and Ikrit.» *Comparative Political Studies*: vol. 10, no. 2, 1977.

———. «State Building, State Autonomy, and the Identity of Society: The Case of the Israeli State.» *The Journal of Historical Sociology*: vol. 6, no. 4, 1993.

Klich, I. «Argentina.» *American Jewish Year Book*: 1996.

Kochan, M. and L. «Great Britain.» *American Jewish Year Book*: 1996.

Kopelowitz, E. and M. Diamond. «Religion that Strengthens Democracy: An Analysis of Religions Political Strategies in Israel.» *Theory and Society*: vol. 27, 1988.

Levy, Sh. and L. Guttman. «Zionism and Jewishness of Israelis.» *Forum*: vol. 24, 1976.

Liebman, Ch. S. «The Search for Status: The Israeli Government and the Zionist Movement.» *Forum*: vol. 28, 1978.

Lijphart, A. «Consociational Democracy.» *World Politics*: vol. 21, no. 2, 1969.

Lustick, I. «Israel as a Non-Arab State: The Political Implications of the Mass Immigration of Non-Jews.» *Middle East Journal*: vol. 53, no. 3, Summer 1999.

Margalit, A. and M. Harbeltal. «Liberalism and the Right to Culture.» *Social Research*: vol. 3, 1994.

Markowitz, F. «Israelis with Russian Accent.» *The Jewish Journal of Sociology*: vol. 35, no. 2, 1993.

Metzer, J. «Fiscal Incidence and Resource Transfer Between Jews and Arabs in Mandatory Palestine.» *Research in Economic History*: vol. 7, 1982.

Michaeli, M. «Israel's Dependence on Capital Imports.» *Jerusalem Quarterly*: vol. 3, 1977.

Mintz, S., B. Priel and A. Henik. «Color, Skin Color Preferences and Self-Color Identification Among Ethiopian and Israeli Born Children.» *Israel Social Science Review*: vol. 3, 1985.

Moore, D. and B. Kimmerling. «Individual Strategies for Adopting Collective Identies.» *International Sociology*: vol. 4, 1995.

Nettl, J. P. «The State as a Conceptual Variable.» *World Politics*: vol. 20, 1968.

Newsweek: 1/4/2002.

Padan-Eisenstark, D. «Are Israeli Women Really Equal? - Trends and Patterns in Israeli Women's Labor Forces Participation: A Comparative Analysis.» *Journal of Marriage and Family*: vol. 35, no. 3, 1973.

Parekh, B. «The Cultural Particularity of Liberal Democray.» *Political Studies*: vol. XL, 1992.

Peled, Y. and G. Shafir. «The Roots of Peacemaking the Dynamics of Citizenship in Israel, 1948-1993.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 28, 1996.

——— [et al.]. «Ethnic Relations in Israel.» *American Journal of Sociology*: vol. 76, no. 6, 1971.

Peri, Y. «The Radical Social Scientists and Israeli Militarism.» *Israel Studies*: vol. 2, 1996.

Rabin, Ch. «The National Idea and the Revival of Hebrew.» *Studies in Zionism*: vol. 7, 1983.

Raday, F. «Religion, Multiculturalism and Equality: The Israeli Case.» *Israel Yearbook on Human Rights*: vol. 25, 1996.

Rejwan, N. «The Two Israelis: A Study in Europeocentrism.» *Judaism*: vol. 16, no. 1, 1967.

Rekhess, E. «Israeli Arabs and the Arabs of the West Bank and Gaza: Political Affinity and National Solidarity.» *Asian and African Studies*: vol. 23, 1989.

Rex, J. «Multiculturalism in Europe and America.» *Nations and Nationalism*: vol. 1, no. 2, 1995.

Robbins, J. and U. Ben Eliezer. «New Roles or «New Times»? Gender Inequality and Militarism in Israel's Nation-in-Arms.» *Social Politics*: Fall 2000.

Rogovin, F. E. «The Russian Vote in the 1996 Israeli Elections.» *East European Jewish Affairs*: vol. 26, no. 1, 1996.

Rosenhek, Z. «Migration Regimes, Intra-State Conflicts and the Politics of Exclusion and Inclusion: Migrant Workers in the Israeli Welfare State.» *Social Problems*: vol. 47, no. 1, 1999.

Said, E. W. «Intellectuals in the Post Colonial World.» *Salmagundi*: vols. 70-71, Spring-Summer 1986.

Salmon, H. «Slavery Among the «Beta-Israel» in Ethiopia.» *Slavery and Abolition*: vol. 14, 1994.

Schmelz, U. O. «The Demographic Crisis of Diaspora Jewry.» *American Jewish Year Book*: Background Paper no. 4, 1979.

——— and G. Natan (eds.). «New Data on Demography and Identification Among Jews in the United States: Trends, Inconsistencies and Disagreements.» *Contemporary Jewry*: vol. 12, 1991.

——— and S. Della Pergola. «World Jewish Population.» *American Jewish Year Book*: 1996.

Shamgar- Handelman, Lea. «Family Sociology in a Small Academic Cummunity: Family Research and Theory in Israel.» *Mariage and Family Review*: vol. 23, nos. 1-2, 1996.

Shamir, R. «Society, Judaism and Democratic Fundamentalism - On Social Roots of Judicial Interpretation.» *Law Review*: vol. 3, 1995.

Shammas, A. «Kitsch-22: On the Problems of the Relation between Majority and Minority Cultures in Israel.» *Tikkun*: vol. 2, 1987.

Sheffer, G. «The Uncertain Future of American Jewry-Isarel Relations.» *The Jerusalem Quarterly*: vol. 32, 1984.

Shenhav, Y. «Ethnicity and National Memory: Anatomy of World Organization of Jew from Arab Countries (WOJAC).» *British Journal of Middle Eastern Studies* (forthcoming), 2002.

———. «The Jews of Iraq, Zionist Ideology, and the Property of the Palestinian Refugees of 1948: An Anomaly of National

Accounting.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 31, 1999.

Shohat, E. «Mizrahim in Israel: Zionism from the Standpoint of its Jewish Victims.» *Social Text: Theory, Culture and Ideology*: vols. 19-20, 1988.

———. «The Narrative of the Nation and the Discourse of Modernization: The Case of the Mizrahim.» *Critique*: Spring 1997.

Sivan, E. «The Intifada and Decolonization.» *Middle East Review*: vol. 22, Winter 1989-1990.

Skute, H. J. «Israel's Unwanted Jews.» *Middle East International*: vol. 28, 1984.

Smith, A. D. «The Myth of the «Modern Nation» and the Myths of Nations.» *Ethnic and Racial Studies*: vol. 1, 1988.

———. «Zionism and Diaspora Nationalism.» *Israel Affairs*: vol. 2, 1995.

Smooha, S. «Existing and Alternative Policy towards the Arabs in Israel.» *Ethnic and Racial Studies*: vol. 5, 1982.

———. «Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel.» *Ethnic and Racial Studies*: vol. 13, no. 3, 1990.

Spilerman, S. and J. Habib. «Development Towns in Israel: The Role of Community in Creating Ehtnic Disparities in Labor Forces Characterics.» *American Journal of Sociology*: vol. 4, 1976.

Taylor, Ch. «Modes of Civil Society.» *Public Culture*: vol. 3, 1990.

Vinitzky-Seroussi, V. «The Social Reaction to Treason within a Pluralistic Society: The Pollard Affair.» *Advances in Criminological Theory*: vol. 8, 1999.

Walzer, M. «The Idea of Civil Society.» *Dissent*: vol. 2, 1991.

Yuval-Davis, N. «The Bearers of the Collective: Women and Religious Legislation in Israel.» *Feminist Studies*: vol. 11, 1985.

Zilberg, N. «In-Group Humor of Immigrants from the Former Soviet Union to Israel.» *Israel Social Science Research*: vol. 10, no. 1, 1995.

Theses

Kamen, S. C. «Crisis and Social Integration: The Case of Israel in the Six- Days War.» (Ph. D. Dissertation, University of Chicago, 1971).

Willis, A. P. «Sepharadic Torah Guardian: Ritual and the Politics of Piety.» (Ph. D. Dissertation, Princeton University, Department of Anthropology, 1993).

الفهرس

ـ ب ـ

- خ -

- د -

- ص -

- ض -

- ط -

- ع -

- غ -

ـ ل ـ

- ن -

ـ هـ ـ

- و -

المجتمع الإسرائيلي

مهاجرون مستعمرون مواليد البلد



يُعيد هذا الكتاب النظرَ في رواية بناء «المجتمع الإسرائيلي»، مجتمعِ المهاجرين المستعمرين الذي أنشئَ بالقوة في فلسطين. وإذا لم يكن خافياً على المتابعين مدى التناقضات الإثنية والثقافية والطبقية في المجتمع المذكور، فإنّ هذا الكتاب إذْ يُعيد الروايةَ يقدّم إضافاتٍ أساسيّةً وإضاءاتٍ عديدةً تكشف حقائق الصورة الفسيفسائية التي تكوّنت قسْراً وبالتدريج مع كل موجةِ مهاجرينَ منذ بدايات الهجرة حتى اليوم، كما يرصد التغيّرات العميقة التي شهدها «المجتمع الإسرائيلي» في العقود الثلاثة الأخيرة، ويرسم اتجاهاتٍ للتطوّرات المحتملة في المستقبل، متحدّياً معظم المسلّمات السائدة في علوم المجتمع، بخصوص الاحتلال الاستيطاني الإسرائيلي.

كل هذا من منظورٍ تحليلي نقدي يقوم به من الداخل عالمُ اجتماعٍ مرموق.

- باروخ كيمرلينغ (1939 - 2007): عالِم اجتماع روماني. هاجر إلى فلسطين المحتلة عام 1952. من مؤلّفاته: *Zionism and Territory: The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics*, University of California, Institute of International Studies, 1983

- هاني العبدالله: مترجم وباحث. من مؤلّفاته: **الأحزاب في إسرائيل**.

- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

المنظمة العربية للترجمة

ISBN 978-614-434-039-4

9 786144 340394

الثمن: 40 دولاراً
أو ما يعادلها